Università degli Studi di Ferrara

PUCPR

DOCTORAL RESEARCH IN
HUMANITIES

International Joint Doctoral Study Programme in Philosophy
Pontificia Università Catòlica do Paranà - Università degli studi di Ferrara

Co-tutelle thesis with Bergische Universität Wuppertal, Germany

CYCLE XXXVI

DIRECTOR Prof. Marta Arzarello

J. G. Fichte e E. Husserl. La dimensione pre-teoretica e la radicalizzazione dell'istanza trascendentale

Scientific/Disciplinary Sector (SSD) M-FIL/06

Candidate
Dott. Trudu Maurizio

Co - Supervisor Università di Ferrara
Prof. D'Alfonso Matteo Vincenzo

Co – Supervisor University of Paranà
Prof. Ferraguto Federico

Co – Supervisor University of Wuppertal
Prof. Schnell Alexander

Year 2021/2024

Wir sind Zuschaure auf dem Theater unsers Geistes.
Fichte

Wir können nichts als uns besinnen, uns in den noch unentfalteten Sinn unserer Aufgabe vertiefen, [...] und daraus muß uns, wie in jeder neuartige Vorhabe, die Methode zuwachsen.
Husserl

Indice

STATUS QUAESTIONIS **7**

INTRODUZIONE **12**

INTRODUZIONE STORICA **14**

INTRODUZIONE METODOLOGICA **27**

L'umanesimo-rinascimentale *27*

Il '600 e il '700 ..... *29*

La posizione hegeliana *30*

Il punto di vista dello storicismo *33*

La fenomenologia *36*

Ontologia dell'attualità *37*

Il metodo della storia della filosofia *39*

CAPITOLO PRIMO **43**

LA *WISSENSCHAFTSLEHRE* **43**

§1. LA SCIENZA DELLA SCIENZA E LE SCIENZE DI DATI DI FATTO 43

1.1 Le scienze di dati di fatto *43*

1.1.1 Le scienze in Husserl 43

1.1.2 Le scienze in Fichte 57

1.2 La scienza della scienza *60*

1.2.1 La scienza della scienza in Husserl 61

1.2.2 La scienza della scienza in Fichte 68

§2 L'INGRESSO NELLA *WISSENSCHAFTSLEHRE* 72

2.1 Die natürliche Einstellung *73*

2.2 Il gemeine Menschenverstand *75*

2.3 L'epoché fenomenologica *83*

2.4 L'esperimento astraente *88*

CAPITOLO SECONDO **96**

IL METODO FENOMENOLOGICO **96**

§. 3 EVIDENZA E INTUIZIONE IMMEDIATA 97

3.1 Evidenza in Husserl *97*

3.2. Fichte e il ruolo dell'intuizione immediata *122*

3.3 Temporalità e causalità *140*

3.3.1 La causalità trascendentale 142

3.3.2. La temporalità trascendentale 149

3.4 Husserl: Evidenza e Riduzione *155*

3.5 Fichte: Evidenza e intuizione intellettuale *159*
§. 4. Riduzione e intuizione intellettuale 163
4.1 La riduzione fenomenologica *164*
4.2 L'intuizione intellettuale *167*
§ 5. La costituzione trascendentale 181
5.1. La costituzione fenomenologica *181*
5.1.1 Il "passo indietro" della Krisis 185
5.2 Il concetto di costituzione in Fichte 187
5.2.1 L'apparire della visione 190
5.2.2 Costituzione e Vernichtung 193
5.2.3 Fenomenologia genetica 196
CAPITOLO TERZO 201
IL MONDO DELLA VITA 201
§6 Il mondo della vita nella fenomenologia di Husserl 201
§7 La vita nella *Wissenschaftslehre* 207
§8. Dalla vita alla vita 221
§9 La vita come fondamento pre-teoretico della *Wissenschaftslehre* 222
CONCLUSIONE 225
BIBLIOGRAFIA 227

Sigle:

Hua: E. Husserl, *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York, 1950-presente.

GA: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962- 2012.

Status Quaestionis

La mancanza di interesse per le profonde convergenze tra la filosofia di Fichte e quella di Husserl è una costante negli studi fenomenologici. Il testo di Hyppolite del 1959[1], che si interrogava sulla vicinanza tra le filosofie di Fichte e di Husserl facendo riferimento in particolare loro due scritti programmatici – *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* e *Philosophie als strenge Wissenschaft* – rappresenta un invito a considerare attentamente la vicinanza tra le due filosofie, al fine di aprire nuove prospettive meritevoli di discussione, anziché limitarsi a una mera comparazione. Tuttavia, questo invito è stato largamente ignorato e pochi sono stati i lavori su questo tema. In sintesi, possiamo affermare che un lavoro completo che identifichi le convergenze e soprattutto le divergenze tra le due filosofie rimane ancora un *desideratum* della ricerca filosofica contemporanea.

Gli scritti apparsi sul rapporto tra la filosofia di Fichte e quella di Husserl si inseriscono all'interno del più ampio tema della relazione tra la filosofia classica tedesca e la fenomenologia[2]. All'interno di questo ambito, alcuni testi hanno cercato di stabilire un collegamento tra le filosofie dei due autori. Gli scritti su questo tema possono essere suddivisi in tre direzioni principali. In primo luogo, troviamo coloro che hanno cercato punti di convergenza in riferimento alle tematiche etico-politiche; in secondo luogo, si evidenziano ricerche focalizzate su alcune congruenze in relazione a dei specifici punti cardine delle due filosofie; in terzo luogo, emergono studi volti a comprendere in che misura le basi della fenomenologia di Husserl siano rintracciabili nella prospettiva di Fichte.

---

[1] Cfr. J. Hyppolite, *L'idée fichténne de la doctrine de la science et le projet husserlien*, in *Husserl et la pensée moderne. Actes du 2° Colloque International de Phénoménologie*, Den Haag 1959. Si veda anche: Id., *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971, pp. 21-31.

[2] Sul rapporto tra la filosofia classica tedesca e la fenomenologia husserliana si veda: L. Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani del razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006; R. Boehm, *"Husserl et l'idéalisme classique"*, in "Revue Philosophique de Louvain", 57 (1959), pp. 351-396; D. Carr, *The Paradox of Subjectivity. The self in the Transcendental Tradigtion*, Oxford University Press, Oxford 1999; P. Cobben, *"Hat Hegels Subjektbegriff das 20. Jahrhundert überlebt"*, in D. Heidemann, C. Krijnen, (a cura di), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, WBG, Darmstadt 2007, pp. 309-324; C. Konrad, *„Erlebnis". Thesen zu Hegels theorie des Selbstbewußtseins mit rücksicht auf die aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie"*, in H. Gadamer (a cura di), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Meiner, Bonn 1983, pp. 537-603; V. de Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001; M. Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*, in M. Frank (a cura di), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991, pp. 413-599; D. Henrich, *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*, in "Philosophische Rundschau", 6 (1958), pp. 1-26; K. E. Kaehler, *„Zum Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie bei Hegel und Husserl"*, in "Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Pychologische Medizin", 5 (2007), pp. 47-57; I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964; L. Jay, *„Husserl and Hegel on the logic of subjectivity*, in "Man and World", 21 (1988), pp. 363-393; S. Luft, *„From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental idealism in Kant and Husserl"*, in "International Journal of Philosophical Studies", 15/3 (2007, pp. 367-394; T. Rockmore, *Kant & Phenomenology*, University of Chicago Press, Chicago-London 2011; L. R. Snyder, *The Development of Cognitive Synthesis in Immanuel Kant and Edmund Husserl*, Edwin Mellen, Lewiston 1995; AA. VV, *Husserl und die klassische Deutsche Philosophie*, Springer, Berlin 2014; M. Barale, *Husserl e la tradiyione dell'idealismo tedesco*, in "Theoria", 4 (1984), pp. 53-69; D. Manca, *Hegel, Husserl e il linguaggio della filosofia*, ETS, Pisa 2023; D. Manca, *Esperienza della ragione*. Hegel e Husserl in dialogo, ETS, Pisa, 2016.

Gli autori, confrontando le due filosofie in termini di tematiche etico-politiche, trovano una giustificazione fondamentale per questa comparazione nelle parole di Husserl stesso. Quest'ultimo, infatti, ha espresso numerose riserve riguardo al pensiero speculativo di Fichte. L'esempio più significativo si trova nelle *Fichte-Vorträge* dove Husserl critica l'oscurità dell'argomentazione fichtiana e sottolinea la difficoltà, per chi è abituato al rigore della fenomenologia, di seguire il filo dell'argomentazione fichtiana. Questo perché, secondo Husserl, lo "scienziato rigoroso" trova gli artifici noetici della *Wissenshaftlehre* insopportabili[3]. Queste riserve, per molti, bastano a escludere la possibilità di un'indagine sull'eventuale sovrapposizione teorica tra i due pensatori. Tuttavia, notando la valutazione positiva di Husserl verso gli scritti più accessibili, alcuni ricercatori hanno cercato di esplorare tale sovrapposizione limitando l'analisi alle questioni etiche. In questa direzione si muovono gli scritti di M. Kolkman, in particolare l'articolo *Fichte's Programme for a Philosophy of Freedom* [4], in cui il tema della libertà in Fichte è esaminato attraverso una prospettiva fenomenologica. Questo tema risulta essere un punto di convergenza tra i due filosofi. Nel contesto anglosassone, J. G. Hart ha collegato Husserl e Fichte da una prospettiva di fenomenologia dei valori, in particolare nell'articolo *Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on Fichte's Ideal of Humanity*[5]. Riferimenti alla lettura husserliana di Fichte si trovano anche nel testo di Hart *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*[6]. Inoltre, alcuni testi hanno condotto un confronto tra le due filosofie sul tema dell'intersoggettività e della corporalità. Di rilievo è il lavoro di J. Kloc-Konkolowicz[7], in particolare *Das Ich und der Andere. Intersubjektivität in der Philosophie J. G. Fichtes und in der Phänomenologie E. Husserl*. Di interesse è anche il testo di Angelica Nuzzo *Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl*[8]. Sulla stessa linea, il lavoro di R. Williams, in particolare *Life-World, Philosophy and the Other: Husserl*

[3] L'analisi delle lezioni su Fichte verrà svolta nelle prossime pagine.
[4] Cfr. M. Kolkman, *Fichte's Programme for a Philosophy of Freedom*, in "Analecta Husserliana", 108 (2011), p. 151-168.
[5] Cfr. J. G. Hart, *Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity*", in "Husserl Studies", 12 (1995), p. 135-163.
[6] Cfr. J. G. Hart, *The person and the Common Life*, Dordrecht 1992. In particolare si vedano pp. 1-49; 155-283. Alcune istanze fichtiane vengono utilizzate per analizzare il rapporto tra essere e coscienza all'interno della trattazione fenomenologica di Husserl di Dio. Al riguardo si veda: G. Hart, *Some Moments of Wonder Emergent within Trascendental Phenomenologica Analyses*, in "Open Theology", 6, (2020), pp. 27-34. Altri riferimenti si trovano in: J. G. Hart, G, *A Précis of a Husserlian Philosophical Theology*, in *Essays in Phenomenological Theology*, a cura di S. Laycock and J. Hart, SUNY Press, New York 1986; J. G. Hart, *Entelechy in Transcendental Phenomenology: A Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 66, 2, (1992), pp. 189-212; J. G. *Who One is*, vol 1, Springer, New York, 2010. Inoltre, per un'interpretazione che veda la relazione tra il concetto di personalità husserliano e Fichte, si veda: J. C. Hahn, *Husserl's Concept of Personhood and the Fichte Lectures*, in *Husserl und di klassiche deutsche Philosophie*, cit., pp. 299-311.
[7] Cfr. J. Kloc-Konkolowicz, *Das Ich und Andere. Intersubjektivität in der Philosophie Johan Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserl*, in "Fichte-Studien", 37 (2013), pp. 163-174.
[8] Cfr. Angelica Nuzzo, *Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl*, in *Fichte and Phenomenological Tradition*, L Violetta, J. D. Breazeale, T. Rockmore (a cura di), De Gruyter, Berlin, 2010, pp. 97-119.

and Fichte[9], in cui il confronto si estende al tema del mondo-vita in un'analisi sull'intersoggettività. Infine, V. López-Domínguez in *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditations*[10] collega il confronto sull'intersoggettività alla tematica del corpo. Si segnala, inoltre, il lavoro di H.G. Manz, che pone enfasi sull' "esperienza pratica degli altri"[11].

Come precedentemente accennato, parallelamente ai testi che si concentrano maggiormente su tematiche etico-politiche o sull'intersoggettività e la corporalità, emergono scritti focalizzati sul rapporto tra Husserl e Fichte, in relazione a termini specifici delle loro rispettive filosofie. Tra questi, spicca la monografia di H. Tietjen[12], che rappresenta un tentativo di esplorare i contatti tra i due pensatori. Tietjen indaga principalmente quella fase del loro pensiero definita come Idealismo trascendentale: per Fichte, questo periodo va, secondo l'autore, dal 1794 al 1800[13], mentre per Husserl si estende dal 1907 al 1931. Tietjen evidenzia come, per entrambi, il tema della *Letzbegründung* emerga attraverso una critica alla filosofia di Kant[14], portandoli a sviluppare una *Philosophie als strenge Wissenschaft*[15].

---

[9] R. Williams, *Life-World, Philosophy and the Other: Husserl and Fichte*, in *Fichte and Phenomenological Tradition*, cit, pp. 141-167. Per una lettura simile, si veda: H. Klaus, *Fichtes und Husserls transzendentale Begründung der Intersubjektivität und die anthropologische Fragestellung*, in "Archivio di Filosofia", 54 (1986), pp. 669-684.

[10] V. Lòpez-Domìnguez, *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditations*, in *Fichte and Phenomenological Tradition*, cit., pp. 191-207. Sulla stessa linea interpretative si veda: M. Riobó Gonzàles, *La corporalidad según la filosofia de Husserl y Fichte*, in "Agora", 20/2 (2001), pp. 19-33. Riobó Gonzàles in altri scritti affronta la comparazione tra le due filosofie attraverso uno sguardo più ampio. Si veda al riguardo: M. Riobó Gonzàles, *Phenomenological convergences between Fichte and Husserl*, in "Analecta Husserliana", 35 (1991), pp. 269-281; M. Riobó Gonzàles: *The current of living in the existential-I- subject according to the philosophy of J. G. Fichte e Phenomenological convergences between Fichte and Husserl*, in "Analecta Husserliana", 29 (1990), pp. 37-48; M. Riobó Gonzàles, *El idealism transcendental de Fichte y la fenomenologia transcendental husserliana en una dirección convergente*, in "La Ciudad de Dios", 208 (1994), pp. 129-180.

[11] Cfr. H.G. von Manz, D*ie praktische Erfahrung des Anderen und die Funktion der Vergeinschaftung bei Fichte und Husserl*, in "Fichte-Studien", 37 (2013), pp. 175-192.

[12] Cfr. H. Tietjen, *Fichte und Husserl: Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980.

[13] La pubblicazione dell'edizione critica delle opere di Fichte, operata dagli studiosi raccolti attorno a R. Lauth, mostra ormai un quadro esaustivo del pensiero di Fichte. La pubblicazione del lascito inedito ha modificato radicalmente l'immagine di Fichte, rendendo altamente problematico sostenere questa cesura all'interno del pensiero fichtiano. Infatti, i principi di scientificità della filosofia, stabiliti dalla *Grundlage*, rimangono validi per tutto il corso del pensiero di Fichte. Al riguardo si veda: R. Lauth, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini, Milano 1999, pp. 11-50, in part. pp. 12 sgg: S. Furlani, *L'ultimo Fichte. Il sisteama della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini, Milano 2004, pp. 219-241.

[14] Per una lettura simile si veda: T. M. Seebohm, *Fichte's and Husserl's critique of Kant's transcendental deduction*, in "Husserl Studies", 2 (1985), p. 53-74.

[15] Altri autori hanno sottolineato la vicinanza tra Husserl e Fichte in riferimento al concetto di *Philosophie als strenge Wissenschaft* come *Transzendentalphilosophie*. Si veda: M. J. Siemek, *Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie*, in W. Hogrebe (a cura di), *Fichtes Wissenschaftlehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main 1995, p. 96-113; T. Rockmore, *Fichte, Husserl, and philosophical science in International Philosophical*, in "Quarterly", 19 (1979), pp. 15-27; J. N. Mohanty, *Fichte's Science of Knowledge and Husserl's Phenomenology*, in "Philosophical Quarterly", 25 (1952), pp. 113-125; T. Rockmore, *Fichte, Husserl, and Philosophical Science*, in "Philosophical Quarterly", 19 (1979), pp. 15-27; J. N. Mohanty, *Fichte's Science of Knowledge and Husserl's Phenomenology*, in "Philosophical Quarterly", 25 XXV (1952), pp. 113-121; C.M. Jalloh, *Interpretation and the Transcendental Turn Kant, Fichte, and Husserl*, in "Idealistic Studies", 22 (1992), pp. 122-129.

Questa filosofia si caratterizza per un elemento metodologico, il quale nella fenomenologia husserliana è denominato riduzione, e nella filosofia di Fichte, astrazione. Tale dispositivo teorico permette ad entrambi i filosofi di accedere alla dimensione della soggettività trascendentale, sede di quella fondazione ultima che assume le caratteristiche di una "ragion pratica". Nonostante il testo di Tietjen costituisca un significativo contributo alla ricerca, si rivela frammentario e incompleto, poiché omette di trattare temi cruciali come la costituzione e la vita, che, piuttosto che deviare dall'approccio trascendentale, sembrerebbero rappresentarne una radicalizzazione.

Un altro contributo significativo alla ricerca su questo tema è dato dal lavoro di O. Lahbib[16], che ha identificato e tematizzato alcuni elementi riduttivi nella filosofia di Fichte. In questa stessa direzione si muovono anche M. Jiménez-Redondo, che rilegge il concetto di riduzione alla luce del tardivo Fichte, in particolare nelle sue opere sulla Logica e la WL 1805, e T. Pentzopoulou-Valalas[17], che mette in relazione il concetto fichtiano di intuizione intellettuale con quello husserliano di intenzionalità.

Il confronto tra le due filosofie ha interessato anche il concetto di essere, come evidenziato dagli studi di Maciej e Lotz[18]. Questo corpus di scritti, come dimostrato, si caratterizza per una comparazione tra le due correnti di pensiero, mirando a descrivere punti di contatto in relazione a determinati concetti filosofici.

Oltre alla tendenza a stabilire questa comparazione su basi etiche e morali, o a limitare il confronto a concetti chiave, emerge una terza linea di ricerca che propone una lettura fenomenologica della filosofia di Fichte. In altri termini, si tenta di interpretare Fichte attraverso la lente husserliana, evidenziando consonanze e differenze tra i due sistemi filosofici. In questo contesto, gli scritti di M. Maesschalck[19], che attraverso una tematizzazione dei concetti di mondo, evidenza e coscienza, pongono le basi per un'interpretazione fenomenologica del pensiero fichtiano, assumono un'importanza cruciale.

---

[16] Cfr. O. Lahbib, *Husserl, lecteur de Fichte*, in "Archives de Philosophie", 67 (2004), pp. 421-443; O. Lahbib, *De Husserl à Fichte: Liberté et reflexivité dans le phénomène*, Harmattan edition, Paris 2009; O. Lahbib, L'idée *de réduction chez Fichte et Husserl*, in "Études Phénoménologiques", 18 (2002), pp. 99-115.

[17] Cfr. T. Pentzopoulou-Valalas, *Du formel au transcendental. Remarques sur l'itinéraire de Husserl et de Fichte*, in "Fichte-Studien" 15 (2021), pp. 71-82; T. Pentzopoulou-Valalas, *Fichte et Husserl. A la recherche de l'intentionnalite*, "Fichte-Studien", 1, 1990, pp. 153-166. Nella stessa direzione va Murskiy: Cfr. V Murskiy, *Fichte und Husserl als Wissenschaftslehrer und Phänomenologen*, in "Fichte-Studien" 37 (2012), pp. 207-219.

[18] Cfr. C. Lotz, *Sehnsüchtiges Sein*, in "Fichte-Studien" 22 (2003), pp. 155-169; M. Potepa, *Transzendentale Ontologie: Fichte und Husserl*, in "Fichte-Studien" 22 (2003), pp. 141-154. In relazione a questi due scritti segnaliamo anche il testo di Landenne, il quale partendo dalle posizioni di Fichte e Husserl, tenta di porre le basi per una *transzendentale Geschichtsphilosophie*. Cfr. Q. Landenne, *Spekulative Ableitung und/oder phänomenologische Beschreibung der Geschichtlichkeit? Fichtes und Husserls transzendentale Geschichtsphilosophie* in "Fichte-Studien" 37 (2012). pp. 193-205.

[19] Cfr. M. Maesschalck, *Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte*, in J.-Ch. Goddard, M. Maesschalck (a cura di), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Vrin, Paris 2003, pp. 215-233; M. Maesschalck, *Monde et conscience chez Fichte. Pour une lecture husserlienne*, in *L'evidence du monde*, R. Brisart, R. Celis (a cura di), *Publications des Facultés universitaires Saint Louis*, Bruxelles 1994, pp. 232-257.

In questa direzione si inserisce anche l'opera di A. Masullo[20], caratterizzata da un'integrazione tra le posizioni filosofiche di Husserl e Fichte. Infine, le opere di A. Schnell[21], rappresentano il contributo più significativo esistente su questo tema, orientandosi verso un'interpretazione fenomenologica della filosofia fichtiana. La presente dissertazione si colloca all'interno di questa ultima direzione interpretativa.

[20] Si veda in particolare: A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività*, *Fichte e Husserl*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2005; A. Masullo, *Logica, psicologia, filosofia. Un'introduzione alla fenomenologia*, il Tripode, Napoli 1961; A. Masullo, *Struttura soggetto prassi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994.

[21] Cfr. A. Schnell, *Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus*", in "l'Université de Paris", 12/4 (2000), pp. 129-153; A. Schnell, *'Phénomène' et 'Construction'. La notion fichtéenne de 'construction' et la phénoménologie de Husserl et de Fink*, in *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, J.-G. Goddard & M. Maesschalck (a cura di), Vrin, Paris 2003, pp. 235-252; A. Schnell, *Les deux voies de la genèse du phénomène (Fichte et Husserl)*, in *Idéalisme et Phénoménologie*, M. Maesschalck, R. Brisart (a cura di), in "Europæa Memoria", Hildesheim, Olms 2007, pp. 145-158; A. Schnell, *Seinsschwingungen*, Mohr, Tübingen 2020, pp. 79-108; A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, Klostermann, Frankfurt am Main 2019; A. Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie,* Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 28-42. Per una lettura analoga cfr: L. Ip, *Fichtes und Husserls transzendentale Kritik der logischen Vernunft*, in "Fichte-Studien", 52/2 (2023), pp. 633-654; F. Ferraguto, *Fichte and Husserl: Rigorous Science and the Renewal of Humankind*, in D. C. Cynthia (a cura di), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology*, Palgrave-Macmillan, London 2021, pp. 63-83; D. Fisette, *Husserl et Fichte: Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénomenologie*, in "Symposium", 3/ 2, (1999), p. 185-207; J. Roccanova, *In person Philosophy: A comparative Study of Fichtean and Husserlian Methodology*, in "Symposium, 3/2, pp. 233-258.

Introduzione

L'obiettivo di questo lavoro è quello di analizzare il rapporto tra la filosofia di Fichte e quella di Husserl. Quello che ci proponiamo di fare non è una mera comparazione tra le due filosofie, ma comprenderne le convergenze e le divergenze profonde. Il seguente studio vorrebbe tracciare i termini globali di questo rapporto, attraverso una lettura della filosofia fichtiana tramite le lenti della fenomenologia husserliana. L'intuizione di fondo è che la posizione trascendentale di Fichte contenga degli elementi che possono essere intesi come una tematizzazione *ante litteram* della fenomenologia.
Il lavoro si dividerà principalmente in tre sezioni. Nel primo capitolo affronteremo la tematizzazione da parte di entrambe le filosofie del "luogo" della filosofia. Vedremo come quest'ultimo verrà individuato attraverso un'analisi della struttura delle scienze positive, la quale arriverà a definire una dimensione dell'aver a che fare con il mondo che possiamo definire "atteggiamento naturale". Successivamente, mostreremo come il primo atto filosofico per entrambi sia caratterizzato da una sospensione comprendente di tale atteggiamento, la quale risulta essere tutt'altro che una negazione, ma una riappropriazione di quest'ultimo all'interno della dimensione trascendentale. Questo atto di sospensione è caratterizzato da un doppio movimento, uno meramente negativo, che possiamo intendere come un "distogliere lo sguardo da" e uno positivo, il quale conduce alla tematizzazione di ciò che non possiamo sospendere, di quell'elemento esterno alla scienza della scienza che permette l'avvio di quest'ultima. Nella prima sezione arriveremo a definire questo movimento negativo, che si articola, in Husserl, tramite l'*epoché* e in Fichte tramite l'esperimento astraente. In particolar modo, metteremo in relazione il concetto cardine della fenomenologia husserliana con il tema della "buona circolarità" propria della dottrina della scienza, nella quale il momento "astrattivo" assume un carattere duale. In primo luogo, è presente una "condizione negativa della giustezza del sistema", che si struttura attraverso il carattere prefigurativo dell'indagine. In secondo luogo, l'atto astrattivo viene declinato come un'intuizione, un atto intuitivo, tramite il quale si determina la condizione "positiva" della correttezza della deduzione della dottrina della scienza.
Nel secondo capitolo mostreremo come questo "atto" negativo sia indirizzato alla tematizzazione del fondamento che guida la scienza della scienza. Quest'ultimo viene ottenuto seguendo la regola della pura evidenza. Dunque, mostreremo come questo criterio sia per entrambi fondamentale per avviare quel movimento positivo della sospensione, il quale individua nell'Io trascendentale quell'elemento fondativo, insospendibile, che si mostra come il fondamento unitario della scienza della scienza.

Successivamente affronteremo il tema della *Konstitution*, della deduzione che prende avvio dal primo principio della scienza della scienza. Infatti, entrambi gli autori sviluppano questo importante concetto. Quel che vogliamo mostrare è che proprio nella tematizzazione di questo concetto sembrerebbe consumarsi la differenza decisiva tra le due filosofie. Il tema della *Kostitution* riguarda principalmente la funzione principale dell'Io. Nella posizione fichtiana l'elaborazione di una scienza della scienza avviene tramite un approfondimento autoriflessivo della dimensione della coscienza. Questo approfondimento è definito *Konstitution*. Proprio questa auto-osservazione riflessiva produce un tipo di esperienza, l'intuizione intellettuale, che permette di approfondire la dimensione dell'Io tramite il criterio della certezza. Tuttavia, per quanto l'elaborazione del concetto di riduzione eidetica, così come esposto nelle *Ideen*, sembrerebbe andare nella stessa direzione, il "passo indietro" della *Krisis*, pone l'Io trascendentale nei termini di una dimensione personalmente individuata, dotato di un proprio corpo e che sta sempre in correlazione intenzionale con ciò che effettivamente e potenzialmente costituisce, sia in modo oggettivo che non oggettivo.

Nella terza sezione affronteremo il tema della *Lebenswelt*. Infatti, Nonostante l'importante differenza tra le due filosofie in riferimento al tema della *Konstitutio*n, entrambe sono caratterizzate da un esito comune: la tematizzazione di una zona pre-teoretica, ovvero di un ambito di esistenza che viene ottenuto mediante una radicalizzazione dell'istanza trascendentale. Questa zona è la dimensione della vita, che svolge un ruolo fondamentale in entrambe le filosofie. Questa vita, questo esistere precedente, questo ambito pre-teoretico è costitutivamente anteposto all'essere del mondo e risolve l'opposizione tra essere e pensiero, nella misura in cui rappresenta il terzo della soggettività trascendentale e del suo correlato. Infine, mostreremo la circolarità della fenomenologia trascendentale di entrambi, la quale consisterebbe in un atto di pensiero che, partendo dalla vita ingenuamente intesa, giunge a tematizzare quest'ultima all'interno di un senso trascendentale. In questo modo, la vita assume il fondamentale ruolo di legittimare l'intero percorso teoretico.

Introduzione storica

Preliminarmente, cerchiamo di comprendere la ricezione, esplicita, da parte di Husserl della filosofia fichtiana. Ricostruire l'interesse di Husserl per i testi di Fichte risulta essere un'impresa complessa[22]. Infatti, stando alle dichiarazioni esplicite del padre della fenomenologia, sembrerebbe che l'attenzione si sia soffermata solamente sui *populären Schriften*, poiché Husserl denuncia l'oscurità dell'impianto teoretico fichtiano. Un importante aiuto per lo studio delle fonti del pensiero husserliano risulta essere la biblioteca di Husserl, attualmente conservata presso la sede degli archivi Husserl di Leuven[23]. In primo luogo, è noto che Husserl ha lavorato quasi esclusivamente su libri di sua proprietà; in secondo luogo, l'abitudine a sottolineare e a prendere appunti ai margini, permette di farsi un'idea delle fonti storiche del pensiero husserliano[24]. Un primo importante elemento è la presenza nella sua biblioteca dell'edizione curata da F. Medicus delle opere di Fichte[25], fatto che attesta l'accessibilità da parte di Husserl a gran parte delle opere di Fichte. Inoltre, sono presenti *Die Bestimmung des Menschen*[26], *Über den Begriff des wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813*[27]; *Über Gott und Unsterblichkeit*[28], *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhren Lehranstalt*[29]. La presenza di gran parte della produzione fichtiana sembrerebbe testimoniare l'interesse di Husserl per Fichte, sebbene, analizzando i testi in questione, una presenza massiccia di appunti si riscontri solamente nei cosiddetti *scritti popolari*, nelle prime e seconde introduzioni alla *Wissenschaftlehre* del 1797 e nei primi due *Vorträge* del 1804[30]. Tuttavia, alcune citazioni presenti nel corpus husserliano, che vedremo nelle pagine successive, sembrerebbero testimoniare una conoscenza anche di altri testi, come la *Wissenschaftslehre* del 1801, il *Sonnenklarer Bericht* e le *Thatsachen des Bewusstseyns*.

---

[22] Difficoltà sottolineata anche dai lavori critici. Alcune indicazioni generali della conoscenza husserliana della storia della filosofia si possono ricavare da: R. Boehm, *Husserl und der klassische Idealismus*, in: R. Boehm, *Vom Gesichtpunkt der phänomenologie*, Springer, Berlin 1968; I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Springer, Berlin 1964. Per la ricostruzione storica del pensiero husserliano, si veda: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*. *A Historical Introduction*, vol. 1, Niijhoff, Den Haag 1960; A.D. Osborn, *The Philosophy of Edmund Husserl. In Its Development From His Mathematical Interests to His First Conception of Phenomenology*, LLC, New York 1934;

[23] Sulla vicenda del salvataggio della biblioteca di Husserl, si veda: H. L. Van Breda, *Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl et la pensée moderne*, Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 7-10; 39 sgg.

[24] Cfr. H. L. Van Breda, *Le sauvetage de l'héritage husserlien*, cit., p. 7.

[25] Cfr. J. G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, F. Medicus (a cura di), Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1912.

[26] Cfr. J. G Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Reclam, Leipzig 1800.

[27] Cfr. J. G. Fichte, *Über den Begriff des wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813*, Meiner, Leipzig 1914.

[28] Cfr. J. G. Fichte, *Über Gott und Unsterblichkeit: aus einer Kollegnachschrift von 1795*, Reuther & Reichard, Berlin 1914.

[29] Cfr. E. Spranger (a cura di), *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*, Dürr, Leipzig 1910.

[30] Cfr. G. Baratta, *L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Argalìa, Urbino 1969.

Dunque, in sintesi, l'analisi della biblioteca in riferimento alle opere di Fichte mostra un notevole interesse da parte di Husserl per l'opera fichtiana; tuttavia, non siamo in grado, se non attraverso delle congetture, di ricostruire precisamente quali testi abbia effettivamente affrontato.

L'analisi della biblioteca fornisce però anche un'ulteriore importante informazione per la presenza di numerosi manuali di storia della filosofia che Husserl ha utilizzato, soprattutto in vista dei suoi corsi universitari[31]. Vi spiccano i testi di Ueberweg-Heinze, in particolare il terzo volume, e di Windelband[32]. Inoltre, sono presenti parecchi volumi che si riferiscono al pensiero fichtiano, quali, ad esempio: *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*[33], *Die Fichte-Schelling'sche Wissenschaftslehre*[34], *Ewigkeit und Gegenwart. Eine fichtische Zusammenschau*[35]; *Fichte, Erzieher zum Deutschtum*[36]; *J. G. Fichte, ein deutscher Denker*[37], *J. G. Fichte, dreizehn Vorlesungen*[38]; *J. G. Fichte und seine Vorgänger*[39], e infine *Die Religion der Klassiker. Fichte*[40].

Oltre alla presenza, nella sua biblioteca personale, della maggior parte delle opere di Fichte nonché di vari testi su esso vi è un altro elemento che potrebbe, dal punto di vista storico, aver influito sulla ricezione husserliana della filosofia fichtiana. Husserl ha sviluppato il suo pensiero anche attraverso un confronto con il neokantismo, in particolare con la cosiddetta Scuola neokantiana della Germania

[31] Cfr. R. Boehm, *Einleitung*, in Hua 7, p. XXVII sgg.

[32] Si segnalano inoltre: J. Deter, *Abriss der Geschichte der Philosophie*, Weber, Berlin 1918; W. Windelband (a cura di), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Carl Winter's Universitätbuchhandlung, Heidelberg 1907; F. Harms, *Die Philosophie seit Kant*, Grieber, Berlin 1876; W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1922; E. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, in AA. VV., *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*, vol. 13, Didenburg, München 1875; H. Lotze, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*, Sirgel, Leipzig 1882; J. Bergmann, *Geschichte der Philosophie*. *Die deutsche Philosophie von Kant bis Beneke*, vol. 2, Mittler und Cohn, Berlin 1893; R. Eucken, *Geschichte der Philosophischen Terminologie*, Veit & Comp, Leipzig 1879; G. H. Lemes, *Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte*, Oppenheim, Berlin 1876; F. Ast, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, J. Thomann, Landshut 1825; W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrunderts. Fünf Vorlesungen*, Mohr, Tübingen 1909; J. Cohn, *Geschichte der Philosophie. Der deutsche Idealismus*, Zeubner, Lepzig-Berlin 1923.

[33] Cfr. E. Kraus, *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*, Reuther & Richard, Berlin 1916.

[34] Cfr. D. H. Kerler, *Die Fichte-Schelling'sche Wissenschaftslehre*, Cont, Ulm 1917.

[35] Cfr. D. Mahnte, *Ewigkeit und Gegenwart. Eine fichtische Zusammenschau*, Stenger, Erfurt 1921.

[36] Cfr. E. Bergmann, *Fichte, Erzieher zum Deutschtum. Eine Darstellung der fichteschen Eriehungslehre*, Meiner, Leipzig 1915.

[37] Cfr. P. Stähler, *J. G. Fichte, Ein deutscher Denker*, L. Simion Nf., Berlin 1914.

[38] F. Medicus, *J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen,* Reuther & Reichard, Berlin 1905.

[39] Cfr. K. Fischer, *J. G. Fichte und seine Vorgänger*, in K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. V, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1890.

[40] Cfr. H. Weinel, *Die Religion der Klassiker. Fichte*, GMBH, Berlin 1914.

sudoccidentale[41], notoriamente caratterizzata da una forte ispirazione fichtiana[42], al punto che molti autori, riferendosi ai suoi protagonisti, hanno parlato di "neofichtianesimo". Una delle testimonianze più incisive in questo senso ce la fornisce Heidegger, che nella trascrizione del corso tenuto a Freiburg nel semestre estivo del 1919, dal titolo *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* scriveva:

> I motivi per l'interpretazione di Kant operata da Windelband sono mediati da Lotze e derivano originariamente da Fichte, il quale, come tutto l'idealismo tedesco, aveva influito fortemente su Lotze, soprattutto nel suo primo periodo. Così diventa comprensibile com'è che Fichte abbia giocato nella filosofia trascendentale dei valori un ruolo talmente dominante che si potrebbe perfino caratterizzarla come neofichtianesimo (*Neu-Fichtianismus*).[43]

Agli occhi di Heidegger è il Fichte del periodo critico (1794-1800), il quale «ha interpretato in senso critico la ragione teoretica come ragione che nell'essenza è pratica»[44] a essere assunto dal neokantismo.

L'affermazione di Heidegger, come tutte le ricostruzioni storiche del filosofo di Meßkirch, va presa con cautela; tuttavia, la sua posizione è supportata da alcuni elementi tangibili. Infatti, l'interesse della Scuola neokantiana del Baden per la filosofia di Fichte è testimoniato da numerosi scritti sul pensiero fichtiano. I più noti sono stati composti proprio da Rickert e Lask: nel 1899/1900 assistiamo

---

[41] Sul rapporto tra Husserl e i neokantiani si veda: I. Kern, *Husserl und Kant*, cit.; M. Ferrari, *Husserl und der frühe Neukatianismus. Die Auseinandersetzung mit Friedrich Albert Lange*, in AA. VV., *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, cit., pp. 311-320. H. Holzhey, *Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione*, in "Rivista di filosofia", 92/3 (2001), pp. 435-456; F. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, Mohr, Tübingen 1930; K. H. Lembeck, *Begründungsphilosophische Perspektiven: Husserl und Natorp über Anschauung*, in "Phänomenologische Forschungen", (2003), pp. 97-108; R. Lazzari, *Emil Lask e le Ricerche logiche di Husserl*, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia*, Quodlibet, Macerata, 2022; G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, F. Cohen Verlag, Bonn 1930; K. Schuhmann, B. Smith, *Two Idealism: Lask and Husserl*, in "Kant-Studien", 83 (1993), pp. 448-466; D. Petrella, *La "silenziosa esplosione del neokantismo"*, Aracne, Roma 2012; F. Scagliusi, *Cohen's influence on Husserl's Understanding of Kant's Transcendental Method*, in "Journal of Trascendental Philosophy", 5/1 (2024) pp. 54-78; R.R.P. Lerner, *Husserl Versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationalism, and Intuition*, in "The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy" 4 (2004), pp. 173–208; S. Luft, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in "META. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy" 8/2 (2016), pp. 326–70; S. Luft, *Kant, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in D. Zahavi (ed), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 45–67. M. Roesner, *Die Krise der europäischen Kultur und der phänomenologische Nihilismus: Grenzfiguren der Rationalität bei Cohen, Natorp und Husserl*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 66/4 (2012) pp. 566-82; A. Staiti, *Husserl and Rickert on the Nature of Judgment*, in "Philosophy Compass" 10/12 (2015) pp. 815–827.

[42] Al riguardo si veda: J. Cruz-Cruz, *Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichte in die Badische Schule*, in *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, K. Hammacher (a cura di), Meiner, Hamburg 1981, pp. 345-362; M. Heinz, *Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schüle des Neukantianismus*, in "Fichte-Studien", 13 (1997), pp. 109-129; C. Piché, *Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts*, in "Fichte-Studien", 13 (1997), pp. 143-160; F. Witzleben, *Fichtes Subjektbegriff im Neukantianismus*, in "Fichte-Studien", 27 (2013), pp. 33-46; W. Flach, H. Holzhey (a cura di), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Gerstenberg, Hildesheim 1980; M. Trudu, *Die grundlegende Rolle des fichteschen Hingeben-Konzepts in der Traszendentalphilosophie von Lask*, in "Fichte-Studien", 53/1, 2024, pp. 207-224.

[43] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in HGA, vol. 56/57, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1987, pp. 142-143; trad. it. G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002, p. 133.

[44] *Ibid.*

alla pubblicazione nelle *Kant-Studien*[45] del testo di Rickert sull'*Atheismusstreit*[46], mentre nel 1902 viene pubblicata la dissertazione di dottorato di Lask, scritta sotto la supervisione di Rickert, dal titolo *Fichte: Idealismus und die Geschichte*[47].

Inoltre, è lo stesso Husserl in vari passaggi ad accostare la figura di Fichte ai pensatori neokantiani. Leggiamo nelle trascrizioni delle *Vorlesungen* del 1906/1907 che i «Neokantiani e i Neofichtiani [...], richiamandosi alle argomentazioni di Kant e Fichte, hanno combatto come psicologismo ogni contributo della psicologia alla teoria della conoscenza e avevano piena fiducia nel metodo trascendentale»[48].

La presenza della maggior parte dei testi di Fichte e di numerosi testi riferiti alla filosofia fichtiana nella sua biblioteca, così come l'influsso di neokantismo, ovvero neofichtianesimo, sono elementi che sembrerebbero testimoniare l'importanza del filosofo di Rammenau per Husserl.

Inoltre, abbiamo una serie di riferimenti espliciti di Husserl, sebbene non numerosi, al pensiero fichtiano. Il confronto più ampio e diretto con la filosofia fichtiana è rappresentato dalle lezioni tenute nel 1917 alla facoltà di scienze politiche dell'Università di Friburgo, ripetute l'anno successivo presso la facoltà di filosofia, nell'ambito dei corsi per i partecipanti alla guerra[49]. Nelle pagine introduttive al testo, la filosofia fichtiana viene interpretata da Husserl come irriducibile alla mera sfera teoretica. Fichte, secondo Husserl, «[F]u piuttosto una natura orientata in maniera assolutamente pratica. Per

---

[45] Nei primi numeri dei *Kant-studien*, che vanno dal 1897 al 1943, troviamo innumerevoli articoli sul pensiero fichtiano. Questa presenza è un'ulteriore testimonianza dell'interesse da parte del mondo neokantiano nei confronti del pensiero di Fichte. Tra i contributi più importanti, oltre al sopramenzionato articolo di Rickert sul *Atheismusstreit*, troviamo: A. Pinloche, *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*, in "Kant-studien", 1 (1897), pp. 108-116; R. Richter, *"Ein ungedruckter Fichtebrief"*, in "Kant-studien", V (1901), pp. 116-119; W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass*, in "Kant-Studien", 6 (1901), pp. 129-205; E. Sulze, *Neue Mitteilungen über Fichtes Atheismusprozess*, 11 (1906), pp. 233-239; F. Dannenberg, *Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Fichtes gegen das Unwesen der Kritik*, in "Kant-Studien", 16 (1911), pp. 365-376; H. Scholz, *Fichte als Erzieher*, in "Kant-Studien", 19 (1914), pp. 146-181; E. Bergmann, *Fichte in Jena*, in "Kant-Studien", 20 (1915), pp. 139-145; E. Bergmann, *Fichte und Goethe*, in "Kant-Studien", 20 (1915), pp. 347-356; G. Gurwitsch, *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten*, in "Kant-Studien", XXVII (1922), pp. 138-164.

[46] Cfr. H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, in "Kant-studien", 4 (1899/1900), pp. 137-166. Citiamo dall'edizione del 1924, in *Kritizismus. Eine Säkularbetrachtung. Sammlung von Beiträgen aus der Welt des Neukantianismus*, F. Myrho (a cura di), Berlin 1926, 11-54.

[47] Cfr. E. Lask, *Fichte Idealismus und die Geschichte*, in E. Lask, *Gesammelte Schrifte*, vol. 1 Tübingen 1923, pp. 80-242.

[48] E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, in Hua 24, Nijhoff, Den Haag,1985 p. 201; trad. it. di F. Buongiorno, *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, Scholé, Brescia 2019, p. 239. Si veda anche: Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914,* Hua 28, Kluwer, Den Haag 1988 p. 63; Id., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, in Hua 37, Kluwer, Dordrecht 2004, p. 198.

[49] Il particolare contesto storico che fa da sfondo a queste lezioni mostra come l'interesse di Husserl per Fichte non si esaurisca solamente in ragioni puramente filosofiche. Infatti, le lezioni husserliane sono da collocare all'interno del contesto culturale tedesco della Prima Guerra Mondiale che sono stati per Husserl il periodo di quella che è stata definita la sua "alleanza ideologica con l'idealismo tedesco" (cfr. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, L'Aia, Nijhoff, 1964, pp. 34 sgg.). L'idealismo tedesco viene considerato da Husserl come un'epoca fondamentale per la storia della filosofia per aver fissato, pur non essendo riuscito a sviluppare un metodo adeguato a ottenere la filosofia come scienza rigorosa, il compito e il fine delle indagini filosofiche nel modo più radicale.

inclinazione e volontà dominante fu riformatore etico-religioso, educatore dell'umanità, profeta, veggente [...] Tutta la sua filosofia è al servizio di questo violento impulso pratico»[50]. Dunque, continua Husserl, non è una sorpresa che Fichte proceda con impeto nelle sue teorie, con l'obiettivo di armare questa propensione pratica di argomenti teoretici. Infatti, sostiene Husserl, scavando a fondo della prospettiva fichtiana emerge chiaramente come "arbitri logici" e "costruzioni teoriche astruse" rimandino a un significato più profondo una ricchezza di importanti intuizioni che, anche se non ancora filosoficamente mature, rappresentano abbozzi di una conoscenza rigorosamente scientifica. Proprio questa è l'intenzione di fondo che anima la lettura husserliana:

> Una volta andati oltre la dura scorza, percepirete quel senso di nobile elevazione e di rinnovato vigore che si irradia da Fichte [...] perché anch'egli fu uno dei grandi capaci di prevedere e "pre-intuire" quelle conoscenze che non soddisfano soltanto una curiosità teoretica, ma che penetrano nelle profondità più profonde della personalità.[51]

Una volta superata la difficoltà dell'argomentazione fichtiana sarà possibile comprendere quelle "proto-intuizioni" che ci permettono di fondare rigorosamente il discorso filosofico. Per superare la difficoltà del testo fichtiano, l'attenzione di Husserl si sofferma principalmente sui testi "più accessibili", i cosiddetti *Scritti popolari*, in particolare *Die Bestimmung des Menschen* (1800), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), *Reden an die deutsche Nation* (1807/1808), le lezioni di Erlangen *Ueber das Wesen des Gelehrten* e le cinque lezioni berlinesi *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1811).
Tuttavia, nonostante questa esplicita dichiarazione, sono presenti importanti riferimenti ad alcuni dei concetti "teoretici" della filosofia fichtiana. In primo luogo, Husserl interpreta la filosofia di Fichte come un superamento della filosofia kantiana, attuato tramite la radicalizzazione dell'idealismo di matrice kantiana. Fichte, secondo Husserl, compie l'importante atto di interpretare le cose in sé come scarti di un dogmatismo ingenuo. Infatti, le essenze trascendenti sono per Fichte, secondo Husserl, qualcosa che non ha un vero e proprio senso. Dopo l'insegnamento kantiano, afferma Husserl, le cose in sé non hanno nulla a che fare con una soggettività e le percezioni sensibili provenienti dall'esterno erano spiegate tramite l'affezione da parte di cose in sé del tutto sconosciute e inconoscibili. Ora, però, si chiede Husserl, esponendo la domanda fondamentale della filosofia fichtiana: «Se queste [*scil.* le cose in sé] sono impensabili, da dove arriva il sensibile molteplice che ci è dato come sempre soggetto a mutamento ed è il materiale per la costituzione della natura?»[52]. Possiamo aggiungere, per

[50] E. Husserl, *Ausätze und Vorträge. 1911-1921*, in Hua 25, Nijhoff, Den Haag 1986, p. 269; trad. it. di F. Rocci, *Fichte e l'ideale di umanità*, ETS, Pisa 2006, p. 51.
[51] Ivi, 25, p. 271; trad. it. p. 53.
[52] Ivi, p. 274; trad. it. p. 60.

quale motivo, dunque, il sensibile si manifesta proprio in quell'ordine e con quelle qualità tali che possa configurarsi una "natura"?

Proprio seguendo queste domande, afferma Husserl, Fichte, radicalizzando la filosofia kantiana, fonda un modo completamente nuovo di interpretazione del mondo (*Weltinterpretation*). Leggiamo:

> Fichte, animato dalla dottrina kantiana della ragione pratica, coglie un pensiero di enorme acutezza, attraverso il quale [...] egli si pone in contrasto con la concezione naturale del mondo (*natürlichen Weltauffassung*) in un modo nuovo e ancora insuperato. Dopo Kant il soggetto che produce oggettività può essere soltanto attivo, dopo essere stato, prima, oggetto passivo di affezione.[53]

Tuttavia, Fichte, interpretato da Husserl come l'uomo dell'atto e della volontà non può accontentarsi di questo: la filosofia trascendentale kantiana viene radicalizzata attraverso un nuovo sguardo tramite il quale interpretare il mondo. Attraverso la "sospensione" della concezione naturale del mondo, la posizione fichtiana arriva a sostenere, secondo Husserl, che l'essere del soggetto è rappresentato dal suo essere operante (*Handelnder*), «essere soggetto è assolutamente nient'altro che essere agente»[54]. Inoltre, continua Husserl, ciò a cui il soggetto si trova sempre di fronte, in quanto substrato dell'operare (*Substrat des Handelns*), in altri termini, in quanto oggetto del suo agire, deve essere un "agito" (*Erhandeltes*). Ne consegue che «non coincidono soltanto essere soggetto ed essere agente, ma anche essere oggetto (*Objekt*) per un soggetto ed essere prodotto di un'azione». In altri termini Prima dell'agire (*Handeln*), se risaliamo all'origine, non è un oggetto; «l'inizio, se noi pensiamo per così dire la storia del soggetto, non è un fatto (*Tatsache*), ma un'azione in atto (*Tathandlung*), ed è una storia quella a cui dobbiamo pensare»[55].

Pertanto, il soggetto non è da concepire come un mero fatto (*Tatsache*), come sembrerebbe indicarci un'interpretazione basata sulla concezione naturale del mondo (*natürliche Weltauffassung*), ma come una *Tathandlung*. Essere soggetto significa costitutivamente procedere di azione in azione, da un risultato dell'azione a un nuovo risultato. L'essenza dell'agire è caratterizzata dall'essere orientati a un fine, il quale è da intendere come un *telos*. Ne consegue che la "catena di rimandi" delle azioni deve legarsi nell'unità di una catena teleologica. Così, scrive Husserl sull'Io fichtiano:

---

[53] Ivi, p. 274; trad. it. p. 60., Risulta di particolare interesse che il termine *näturliche Weltauffassung* emerge nel manoscritto Ms B I 4 del 1908 proprio per indicare in quale misura la "natura" sospesa debba essere ricondotta alla soggettività trascendentale. Scrive Husserl in Ms. B I 4, p. 1a: "Die naturwissenschaftlich geforderte unendliche Zeitwelt vor dem Auftreten intelligenter Menschen. Urnebel. Naturwissenschaftliche und absolute Weltauffassung. Die ersten, ganz unreifen Reflexionen".

[54] E. Husserl, Hua 25, cit., p. 275; trad. it. p. 60.

[55] *Ibid*.

> L'Io fichtiano [...] è atto che pone sé stesso , da cui sgorgano atti sempre nuovi in una successione infinita. L'Io [...] deve porsi "limiti (*Schranken*)" sempre nuovi per superarli sempre ogni volta; bisogna che abbia sempre nuovi compiti che stimolino nel loro adempimento compiti sempre nuovi.[56]

L'Io fichtiano viene considerato come un atto che pone sé stesso , dal quale emergono atti nuovi, in una successione infinita. Esso, inoltre, viene considerato come instauratore di limiti che rappresentano un incentivo al superamento continuo. Questi confini, questi limiti, infatti, stimolano l'Io a un continuo superamento e all'elaborazione continua di nuovi compiti. Questo adempimento non può mai, secondo Husserl, essere totalizzante, in quanto, se così fosse, non si darebbe il costante porre nuovi limiti da superare; in altre parole, verrebbe meno l'attività infinita dell'Io.
Inoltre, l'Io fichtiano viene immediatamente inteso in un senso radicalmente trascendentale. Infatti, Husserl precisa che l'Io di cui parla Fichte non deve essere inteso come un qualsiasi Io individuale; esso è l'Io puro assoluto, quella soggettività nella quale si mostra il mondo fenomenico, con tutti gli Io individuali. Pertanto, la caratterizzazione dell'Io fichtiano come continuamente portato ad andare oltre sé stesso , e la sottolineatura della distinzione tra l'Io puro e l'Io individuale, è tesa a tematizzare la dimensione storica della ricerca fichtiana e dunque a esporre il contenuto dei cosiddetti *Scritti popolari*. Infatti,

> Scrivere la storia dell'io, dell'intelligenza assoluta, è dunque scrivere la storia della teleologia necessaria nella quale il mondo, in quanto fenomenico, viene creato progressivamente, viene creato in questa intelligenza.[57]

Questa intelligenza viene considerata come una "potenza metafisica". Noi singoli individui concreti, nei quali questo Io assoluto si è "spezzato", possiamo ricostruire, attraverso un approfondimento e analisi della struttura dell'Io stesso, la successione dei processi teleologici nei quali viene raffigurato il mondo stesso. Proprio questa "ricostruzione" è il compito della filosofia, ossia comprendere il mondo in quanto prodotto teleologico dell'Io assoluto e, spiegando la creazione del mondo nell'io assoluto e attraverso la spiegazione della creazione del mondo nell'io assoluto, mettere in risalto il suo fine ultimo.
Proprio in questa direzione, secondo Husserl, si è indirizzato Fichte costruendo una filosofia che ha dedotto nella loro necessità teleologica tutte le forme dell'intuizione e del pensiero, tutte le leggi dell'intelletto puro che costituiscono la struttura a priori del mondo empirico. In questa individuazione della catena teleologica della struttura del mondo l'ultimo fondamento è da

[56] E. Husserl, Hua 25, cit., p. 276; trad. it. p. 61. Questa interpretazione dell'Io fichtiano si avvicina a quella di R. Eucken, nella sua *Storia della filosofia terminologica*. Cfr. R. Eucken, *Geschichte der Philosophischen Terminologie*, cit., p. 152.
[57] E. Husserl, Hua 25, p. 276; trad. it. p. 62.

individuarsi nell'agire morale. Infatti, la costituzione teleologica del mondo nell'io assoluto ha lo scopo, sin dal primo momento, di costituire un mondo nel quale l'agire morale possa trovare il suo luogo naturale. Essa, in altri termini, è diretta alla creazione di un mondo umano all'interno del quale individui liberi possano realizzare un ordinamento morale del mondo, indirizzati dall'imperativo del dovere. L'Io fichtiano è dunque, secondo Husserl, caratterizzato dall'impulso razionale alla realizzazione di questa "idea" normativa di un ordinamento morale del mondo. Questa idea rappresenta la causa teleologica del mondo e coincide con Dio. Questo Dio, proprio in quanto idea, è immanente all'Io assoluto. Husserl scrive:

> Dio non è nessuna sostanza esterna, nessuna realtà (*Realität*) al di fuori dell'io e che abbia influenza nell'io. L'io è assolutamente autonomo, porta il suo Dio in sé in quanto idea di fine che anima e guida i suoi atti (*Tathandlungen*), in quanto principio della sua propria ragione autonoma.[58]

L'Io contiene in sé il suo Dio inteso come idea finale che guida ogni suo atto. Proprio perché assume il ruolo di guida, l'Io è il principio della ragione autonoma. In sintesi, l'interpretazione di Husserl della filosofia fichtiana si muove verso una visione puramente teleologica e moralistica del mondo. In altre parole, l'essenza della natura e dell'agire umano viene spiegata come una realtà teleologica, in cui il fine ultimo è il principio fondamentale. Proprio questo carattere è quello che, secondo Husserl, avvicina la posizione di Fichte a quella di Platone, giacché anche per lui, come sostiene Husserl, Dio è un'idea, l'idea del Bene, che si configura come causa teleologica del mondo sensibile. Inoltre, Fichte sarebbe simile a Platone nell'affermare che la manifestazione dei fini dell'umanità costituisca il fondamento dell'elevazione e della liberazione pratica dell'uomo. Solo attraverso la comprensione teleologica del mondo è possibile superare il dogmatismo ingenuo, che considera il mondo sensibile come una realtà assoluta. Attraverso questa nuova filosofia è possibile mettere in luce, mediante un'analisi della nostra ragione, il solo valore puro e assoluto, quello dell'agire in conformità al dovere. In questo modo, l'uomo scopre il senso della propria natura spirituale e il fine di quest'ultima. Infatti, è solo nella disposizione completamente indipendente dal successo o dal fallimento sensibile del proprio agire che si trova il valore della sua persona. Vivendo in questo stato di chiarezza e autorealizzazione, ciascuno esiste e si percepisce come membro di un ordine morale del mondo che oltrepassa i sensi. Finché l'uomo rimane dominato dalla sua passione per il sensibile, vive un'esistenza svuotata, e solo attraverso la svolta filosofica l'infelicità e la vacuità dell'uomo,

[58] E. Husserl, Hua 25, cit., pp. 277-278; trad. it. pp. 64-65. Risulta di particolare interesse il fatto che Husserl interpreti la concezione di Dio di Fichte attraverso il suo concetto di *Gotteswelt*. Per un approfondimento mi permetto di rimandare a quanto già scritto in M. Trudu, *La fenomenologia trascendentale e i suoi Grenzprobleme. Husserl e il concetto di Gotteswelt*, in "I quaderni di Inschiboleth", 22 (2025), pp. 283-300.

schiacciato dalla sensibilità, si trasformano nell'idealista che crea continuamente sé stesso nella libertà e nell'auto-realizzazione:

> Così la nuova filosofia mostra la via, l'unica via, alla liberazione nell'innalzarsi all'ideale autentico di umanità rappresentato dalla moralità (*Sittlichkeit*) vera. Con questa rinascita interiore, che è questione di un'unica eroica decisione, cresce un tipo di uomo completamente nuovo.[59]

In questa dimensione dell'attività umana, moralità e religione si confondono. Dio viene identificato, secondo Husserl, con l'idea dell'ordinamento morale del mondo, da cui scaturisce, in modo teleologico, l'intero essere. Così, questa nuova visione del mondo implica anche una profonda trasformazione nella comprensione religiosa[60].

L'analisi che Husserl fa della filosofia di Fichte mostra come, a partire dal 1800, nelle cosiddette *populare Schriften*, si verifichi un marcato cambiamento nella dottrina religiosa di Fichte. Già dalla *Bestimmung des Menschen*, si perde l'identificazione di Dio con l'ordinamento morale del mondo. È di particolare rilevanza che Husserl paragoni questa evoluzione nella filosofia di Fichte al passaggio dal platonismo al neoplatonismo, in particolare all'interpretazione emanazionista neoplatonica del pensiero di Platone. Questo cambiamento, secondo Husserl, porta a un misticismo religioso interiore. Come anticipato, secondo Husserl, a partire dalla *Bestimmung des Menschen* Dio non è più *ordo ordinans*, ma una volontà infinita che genera questo *ordo*. La vita religiosa quindi non si identifica più con quella morale; anzi, quest'ultima assume una posizione inferiore, realizzandosi all'interno della vita religiosa. La vita religiosa è vissuta in Dio, non è semplice moralità, ma è vita beata. Dio è un essere eterno e immutabile che si manifesta nell'Io, rivelando sé stesso attraverso una successione infinita di atti, nei quali il mondo, sia fisico che spirituale, emerge come fenomeno. In questo contesto, la "costituzione teleologica" assume, agli occhi di Husserl, il significato di rivelazione e riflessione, intendendo che la rappresentazione nella coscienza non è qualcosa di separato da Dio.

Questa nuova prospettiva porta a un'importante conseguenza: in questo "gioco" di riflessioni, ovvero di atti di coscienza, l'essenza divina si nasconde. La gradualità di questo nascondimento è tale per cui, nei livelli superiori, l'ombra che nasconde Dio nella coscienza diventa sempre più trasparente fino a raggiungere il livello più alto, dove si ottiene la contemplazione completa con Dio. Husserl associa questa caratteristica della filosofia religiosa di Fichte alla *reversio* o *deificatio*, tipiche del pensiero mistico.

Questo processo di svelamento è inteso come lo sviluppo dell'umanità, l'uomo libero che ha la possibilità di elevarsi all'ideale. Esso è caratterizzato da diversi livelli di avvicinamento della umanità

[59] E. Husserl, Hua 25, cit., p. 280; trad. it. p. 69.

[60] Per una lettura parallela della "teologia" di Husserl e di Fichte: Cfr. T. Pentzopoulou Valalas, *Phenomenology and Teleology: Husserl and Fichte*, in "Analecta Husserliana", 34 (1991), pp. 409-426.

alla divinità, che corrispondono a diverse tipologie di ideali umani da realizzare tramite mezzi etico-religiosi. Fichte, in particolare nell'*Anweisung zum seligen Leben*[61], identifica cinque livelli: 1) *Standpunkt der Sinnlichkeit*; 2) *die Sittlichkeit*; 3) *die höhere Moralität*; 4) *die Religion, der Glaube*; 5) *das Schauen, die Wissenschaft*. La lezione si conclude con un'analisi di questi cinque stadi, dimostrando come si passi dal "livello più basso" della rivelazione di Dio nell'anima alla contemplazione del divino.

Oltre alle lezioni del 1917, all'interno del *corpus* husserliano troviamo vari riferimenti, sebbene non numerosi, alla filosofia fichtiana. Nella *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Fichte viene citato nel §57. In questo contesto, l'intenzione di Husserl è quella di ricostruire alcune tappe fondamentali della filosofia trascendentale, intesa come reazione alle incomprensibilità della filosofia razionalistica dell'illuminismo, obiettivamente orientata. In primo luogo, la filosofia di Fichte viene citata per indicare un esempio di filosofia che aspirasse a essere una fondazione radicale[62]. Troviamo poi un riferimento all'interno della tematizzazione della scissione tra psicologia e filosofia trascendentale, che causa il "paradosso della filosofia trascendentale", che l'intelletto trascendentale sia, allo stesso tempo, ciò che prescrive le sue leggi al mondo e una facoltà psichica che mi appartiene. Husserl scrive: «L'intelletto, che prescrive le sue leggi al mondo, è il mio intelletto trascendentale, esso mi forma secondo queste leggi, eppure è una facoltà psichica mia, appartiene a me in quanto filosofo»[63]. Per chiarire questo concetto viene citato Fichte: «L'Io di Fichte, che pone sé stesso , può essere uni o diverso da quello di Fichte?»[64]. In sintesi, Fichte viene citato come esempio di quel pensiero trascendentale che, sviluppandosi in contrasto con l'obiettivismo razionalistico illuminista, finisce, a seguito del distacco da una pura psicologia, per essere un'oscura metafisica.

La seconda serie di citazioni la troviamo nel primo volume di *Erste Philosophie*. La prima si trova nel *Beilage*[65] alla lezione 26. Analogamente alla *Krisis*, la filosofia di Fichte viene collocata all'interno dell'elaborazione della filosofia kantiana. Questa "filosofia radicale", nella quale Husserl colloca anche Maimon e Reinhold, è finita per essere una immanente mitologia o una teologia immanente.

61 I riferimenti all'*Anweisung* ritornano anche nelle *Vorlesungen* del 1922/1923. In particolare, si veda quello che nelle trascrizioni è diventato il §6, titolato *Die übergreifende absolute Vernunftlehre als Wissenschaft vom seligen Leben* (cfr. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, in Hua 35, Kluwer, Dordrecht, 2002, pp. 43-47; p. 255). Un altro riferimento alla concezione fichtiana del rapporto tra moralità e Dio si trova in E. Husserl, Hua 37, cit., p. 488.

62 Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in Hua 6, Nijhoff, Den Haag, p. 204; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 213.

63 E. Husserl, Hua 6, p. 205; trad. it. p. 216.

64 *Ibid*.

65 Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4)*, in Hua 7, Nijhoff, Den Haag, 1956, p. 376.

Di particolare interesse risulta essere la ventisettesima lezione, nella quale Husserl ricostruisce il concetto fichtiano di *intellektuelle Anschauung*. Husserl scrive:

> L'intuizione intellettuale di Fichte: intuizione interiore degli atti del pensiero, in particolare degli atti del pensiero del sé. Se però si considera la funzione dell'intuizione intellettuale: essa dimostra la libertà della volontà — essa "*è per sé una assoluta auto-generazione, completamente a partire dal nulla* (*ist für sich ein absolutes Selbst-erzeugen, durchaus aus nichts*)". Non una capacità umana universale — si trova solo in alcuni individui. (Non presuppone "*la capacità della libertà dell'intuizione interna* [*Vermögen der Freiheit der inneren Anschauung voraus*]" in tutti i suoi lettori). Ciò che la Dottrina della scienza rende oggetto del suo pensiero... è qualcosa di vivo e attivo, che produce conoscenza da sé e per sé, e che il filosofo osserva semplicemente.[66]

Questa citazione è di particolare interesse. In *primis* perché appare una citazione diretta alla *Wissenschaftslehre* del 1801. In *secundis* perché abbiamo un esplicito riferimento all'interpretazione husserliana dell'intuizione intellettuale. Essa viene considerata come un'autogenerazione dal nulla, che opera attraverso un auto-interpretazione degli atti di pensiero. Inoltre, viene intesa come un atto libero non appartenente alla costitutività umana in quanto tale.
Nello stesso testo troviamo un'altra citazione che inquadra Fichte all'interno della filosofia romantica. Fichte viene assunto come emblema di quest'ultima, la cui caratteristica è quella di costruire una filosofia assoluta che sia in grado di comprendere tutte le altre scienze. Agli occhi di Husserl

> Il principio della Dottrina della scienza è il principio di tutte le scienze e di ogni sapere. In esso risiede "ogni possibile contenuto", il "contenuto in senso assoluto (*absolute Gehalt*)" [...] Il sapere deve coprire l'intero campo della coscienza umana.[67]

All'interno del secondo testo di *Erste Philosophie*, la filosofia fichtiana viene citata in riferimento alle mancanze delle *Erkenntnistheorien* dell'età moderna. Queste ultime sono caratterizzate, agli occhi di Husserl, dalla cecità nei confronti del fondamento assoluto, presentando una serie di contraddizioni, che vengono oscurate da una sorta di mitologia. In questo contesto si inserisce anche la filosofia di Fichte, la quale, nonostante le sue problematiche, letta attraverso le lenti di una «genuina teoria della conoscenza renderà visibili molte buone intenzioni presenti nei tentativi passati»[68]. Pur essendo le filosofie di Kant e Fichte inseribili nel contesto delle teorie della conoscenza dell'età

[66] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24) Erste Teil*, in Hua 7, Nijhoff, Den Haag, pp. 408-409 (traduzione nostra). Le citazioni dirette riferite a Fichte sono: J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*, in GA II, 6, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, p. 169; Id., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in GA I, 2, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 253; trad. it. G. Boffi, *Fondamento dell'intera Dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, p. 133.
[67] E. Husserl, Hua 7, cit., p. 412 (traduzione nostra).
[68] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil*, in Hua 8, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 326.

moderna, esse manifestano un'importante divergenza. Nonostante le loro incompletezze, tali filosofie si rivelano pionieristiche; infatti, è proprio seguendo il percorso tracciato da questi pensatori che si può elaborare una teoria della conoscenza capace di evitare gli errori precedenti.

In una direzione simile sembra orientarsi una citazione tratta dalla *Vortrag* del 1931, intitolata *Phänomenologie und Anthropologie*. In quest'opera, Husserl mette in luce il fallimento della filosofia trascendentale idealistica dovuto all'assenza di un'adeguata tematizzazione della riduzione fenomenologica. Infatti, quest'ultima apre un immenso campo di ricerca. Innanzitutto, un campo di esperienza immediata e apodittica, la fonte costante della solidità di tutte le proposizioni trascendentale sia immediate che mediate. Tuttavia, per quanto sia stato «in Fichte e nei suoi successori straordinariamente difficile vedere e rendere fruibile il terreno esperienziale trascendentale nella sua infinitezza»[69]; cioè chiarire il senso puro della svolta trascendentale e, con essa, «portare alla luce la distinzione fondamentale tra l'Io trascendentale all'interno della sfera trascendentale, e l'Io umano con la sua sfera psichica all'interno della sfera del mondo in generale»[70], l'idealismo tedesco fallì su questo punto, esso cadde in speculazioni prive di fondamento[71].

Dunque, l'idealismo, pur avendo superato le problematiche dell'empirismo e del razionalismo, che si sono dimostrati incapaci di rendere pienamente conto della distinzione tra la sfera trascendentale e quella mondana, non è riuscito a sfruttare appieno il campo dell'esperienza trascendentale che ha aperto, in quanto manchevole della tematizzazione della riduzione trascendentale.

L'ultima citazione di Fichte, che prendiamo in considerazione, si trova nella XXIX appendice ai *Grenzprobleme der Phänomenologie*. In essa emerge l'interpretazione, da parte di Husserl, del concetto di soggettività secondo Fichte. Husserl mette in evidenza la praticità della conoscenza, Infatti, una soggettività, la quale gioca un ruolo centrale nella costituzione del mondo e della realtà attraverso la propria attività razionale e pratica, «richiede un mondo oggettivo e lo richiede come campo di una configurazione ideale da parte della soggettività»[72]. Per essere tale il mondo deve corrispondere ai principi di una ragione assiologica e pratica, che includa i principi della ragione teoretica. Infatti, «è pensabile un soggetto senza un mondo per il soggetto»[73], ma la soggettività è

[69] E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, in Hua 27, Kluwer, Den Haag, 1988, p. 172 (traduzione nostra) Nello stesso testo troviamo una citazione in riferimento alla *Iniziazione alla vita beata*, cfr. Hua 35, p. 45.
[70] E. Husserl, Hua 27, cit. p. 172.
[71] *Ibid*. Nella stessa direzione sembrerebbe andare la critica di Husserl all'uso del termine *Seligkeit* da parte di Fichte, in quanto suggerisce un *pathos* o un'estasi eccessivi, incompatibili con una trattazione filosofica rigorosa. L'idea di fondo è che il concetto appaia eccessivamente "carico" emotivamente o simbolicamente, rischiando di risultare poco adatto per una discussione fondata su criteri scientifici o razionali. Cfr. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, in Hua 35, Kluwer, Dordrecht 2002, p. 45.
[72] E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomen*ologie, in Hua 42, Springer, Dordrect 2014, p. 335 (traduzione nostra).
[73] *Ibid* .

impensabile, se non «sono soddisfatte le condizioni di possibilità [*scil*. pratiche] per una vita razionale»[74].

Cerchiamo ora di sintetizzare quanto emerso. In questa breve introduzione, abbiamo esaminato i principali riferimenti espliciti di Husserl al pensiero fichtiano. Tali riferimenti, insieme alla presenza nella biblioteca di Husserl della maggior parte delle opere di Fichte, a varie opere specialistiche sul suo pensiero e all'importanza di Fichte nella filosofia neokantiana, con la quale Husserl era in stretto contatto, sembrano indicare un certo interesse da parte di Husserl per la filosofia di Fichte. Tuttavia, questi elementi costituiscono soltanto delle suggestioni e permettono di attestare un interesse generico, senza però chiarire in modo preciso la natura della relazione tra le due filosofie. Quanto esposto in questa introduzione storica ci ha consentito di delineare il contesto storiografico in cui si inserisce il nostro studio. Il prossimo compito sarà quello di legittimare metodologicamente la nostra proposta di ricerca, interrogandoci sulla validità storico-filosofica di tale comparazione.

[74] *Ibid*.

Introduzione metodologica

La sezione seguente mira a definire la metodologia che orienterà il nostro studio. Ci proponiamo di stabilire un metodo per valutare la legittimità del confronto tra due correnti filosofiche separate da quasi un secolo di distanza. Questa riflessione sulla legittimità della nostra indagine ci porta a interrogarci sul concetto di storia della filosofia. È fondamentale individuare una metodologia storico-filosofica adeguata per affrontare l'obiettivo che ci siamo posti. Le interpretazioni della storia della filosofia variano ampiamente, e ogni teoria si scontra con una difficoltà iniziale: definire la "storia della filosofia" implica necessariamente interrogarsi sulla natura stessa della filosofia. La validità di un confronto, come quello da noi proposto, dipende dalla risoluzione di tale questione. Inizieremo esplorando alcune fasi chiave nello sviluppo della storia della filosofia. Questa analisi preliminare ci aiuterà a capire come tale questione sia intrinsecamente collegata alla problematica del tempo "della" filosofia. Come vedremo, è all'interno di questo dibattito che possiamo trovare i principi metodologici per il nostro studio.

L'umanesimo-rinascimentale

Il dibattito intorno al punto di inizio della concezione che va sotto il nome di storia della filosofia è ampio e complesso. Infatti, già nella filosofia aristotelica si possono individuare delle ispirazioni in tal senso[75]. Tuttavia, il concetto di Storia della filosofia, come noi la conosciamo, sembrerebbe nascere nell'Umanesimo/Rinascimento[76]. Questo momento storico sembrerebbe poter essere inteso come il luogo di incubazione della storiografia filosofica propriamente detta. Infatti, già in epoca umanistica si possono individuare delle storie generali del pensiero e, inoltre, proprio in quest'epoca si è formato quell'atteggiamento speculativo e metodologico che rappresenta la premessa per questo

[75] Riguardo al 1873, anno in cui all'Università di Würzburg fu indetto un concorso incentrato sull'interpretazione aristotelica del pensiero greco, le risposte al quesito si polarizzarono. Da un lato, vi furono i sostenitori dell'attendibilità storica della testimonianza aristotelica, tra cui Emmengere, e dall'altro, coloro che ne misero in dubbio l'affidabilità. Queste due correnti di pensiero costituiscono un paradigma: la prima attrasse i grandi storici della filosofia antica quali Zeller, Gomperz e Burnett, mentre la seconda influenzò l'interpretazione di studiosi come Tannery, Bywater e Cherniss.
Si consideri anche A. Mondolfo, che attribuì ad Aristotele una chiara e consapevole concezione storicistica. Secondo Mondolfo, per Aristotele la storia diventa il banco di prova delle teorie filosofiche, e l'analisi delle filosofie precedenti assume un ruolo cruciale nella comprensione teoretica del filosofare. (Cfr. R. Mondolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Nuova Italia, Milano 1952, pp. 27-28). In modo simile, M. Dal Pra offre una ricostruzione, sebbene con una significativa distinzione: pur riconoscendo che Aristotele tratta indubbiamente di storia della filosofia, sostiene che l'approccio di Aristotele non considera la storia della filosofia come una mera sequenza di eventi. Piuttosto, egli ricerca nelle teorie precedenti i fondamenti della sua filosofia, vedendo il proprio pensiero come strettamente legato alla storia del pensiero filosofico. (Cfr. M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Bocca, Milano 1950, p. 70).
Questa prospettiva di Dal Pra può essere vista come un'evoluzione di una teoria già proposta da Jaeger, il quale affermava che Aristotele è stato il primo autore a fondare la sua filosofia su un solido inquadramento storico. Aristotele, infatti, interpreta la propria opera come il risultato di un'evoluzione governata da una legge intrinseca e presenta le proprie idee come il diretto esito della critica ai suoi predecessori. (Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923, p. 1).

[76] Si veda al riguardo: AA.VV., *Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica*", in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, La Scuola, Brescia 1981, in particolare pp. 3-58.

tipo di produzione storico-filosofica[77]. È proprio nell'umanesimo che assistiamo alla maturazione del senso storico e di una nuova comprensione della storia. Questo si declina come un interesse nei confronti del passato che include la capacità di collocarsi nel tempo, attraverso la considerazione di ogni epoca come un tutto. In altri termini, è proprio nell'umanesimo che assistiamo alla nascita della consapevolezza della distanza storica[78].

Un esempio paradigmatico della storiografia filosofica dell'umanesimo è rappresentato da Agostino Steuco. A lui si deve, nella sua opera principale *De perenni philosophia*, una dei primi lavori che configurano una visione omogenea del pensiero e il fortunato concetto di filosofia perenne[79]. L'opera è caratterizzata dalla ricostruzione del pensiero antico come risultato di uno sviluppo da una fonte unitaria. Dunque, proprio in virtù di questo principio unitario, sarà necessario sviluppare una "scienza unica" che assume i tratti di una tradizione ininterrotta del sapere autentico, che si trova in tutti i popoli. Dunque, è necessario documentare quel sapere che è la filosofia come sapienza originaria e fondamentale. Questo è l'intento di Steuco nel *De perenni philosophia*, nel quale, distaccandosi dalla metodologia scolastica, opera una vera ricostruzione storica, in quanto l'esposizione si riferisce non tanto a un sapere che deriva dalla ragione (*Summa* o *quaestio*), ma da una ragione che medita su quell'originale disvelamento della verità. Questa storia della rivelazione originaria è caratterizzata da frammentazioni. Questo perché la distanza storica dalle fonti originarie affievolisce l'esperienza diretta di quest'ultime. Steuco, dunque, si propone di ricostruire questi frammenti per individuare le verità fondamentali del sapere. Questa esposizione è caratterizzata da un'attenzione verso documenti che sono la testimonianza di questo sapere perenne. Proprio questo atteggiamento di raccogliere le diversità all'interno di una tradizione unica è una testimonianza dell'elaborazione di una "storia del pensiero".

Un altro autore paradigmatico in questo contesto è Pico della Mirandola. Infatti, la riflessione di Pico sulla dignità dell'uomo è strettamente collegata al significato della cultura nella prospettiva del riconoscimento delle molteplici tradizioni. In altri termini, la libertà intesa come fondamento della dignità umana si realizza nelle diverse culture e assume i tratti di un vero e proprio ideale culturale da rintracciare attraverso un'analisi della varietà delle formazioni culturali. L'utilizzazione da parte di Vico di svariate filosofie e culture ha il fine di ritrovare un senso comune. Questo, tuttavia, non è

[77] Cfr. ivi, pp. X-XI.
[78] Cfr. M.P. Gilmore, *The World of Humanism*, Greenwood Press, Westport, 1952, p. 247.
[79] Questo concetto si può trovare già in ambiente patristico (cfr. A. Quacquarelli, *I presupposti filosofici della retorica patristica*, in AA. VV., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, ESI, Perugia 1967, p. 624). Tuttavia, nel pensiero di Steuco il termine sta a indicare una visione unitaria dello spirito umano (cfr. T. Freudenberger, *Augustinus Steuchus aus Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548) und seine literarisches Lebenswerk*, SN, Munster 1935. Al riguardo si veda inoltre: C. B. Schmitt, *Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, in "Journal of the History of Ideas", 27 (1966), pp. 505-532; M. Crociata, *Umanesimo e teologia in Agostino Steuco: neoplatonismo e teologia della creazione nel De perenni philosophia*, Belletti, Roma 1988; R. Keith, *Italian humanism in the early reformation: Agostino Steuco (1947-1548)*, Ann Arbor P., Ann Arbor 1993.

da interpretare come un mero sincretismo, ma come una posizione storico-filosofica nella quale ogni dottrina racchiude un aspetto di verità, il quale è integrabile con tutte le altre, secondo un processo di concordanza[80]. Dunque, la concordanza tra le varie dottrine è possibile perché ognuna di esse esprime una parte di una verità integrabile con altre. In altri termini, le varie scuole hanno in comune una stessa verità[81]. In riferimento ai nostri scopi, la posizione di Pico illustra un atteggiamento nei confronti delle diverse culture, che va al di là della filologia umanista. Infatti, per Pico, la filosofia è intesa nel modo originario del *Symposio*, come un desiderio di ricerca di sapere e, allo stesso tempo, come una sorta di ermeneutica, commento e interpretazione delle fonti.

In questa sede introduttiva, ciò che ci preme sottolineare, attraverso il riferimento paradigmatico alle posizioni di Steuco e di Pico della Mirandola, è che il pensiero umanistico è caratterizzato da un tentativo di rintracciare, nella varietà di concetti e principi delle diverse tradizioni, una convergenza simmetrica che indichi una meta e un senso dell'esistenza umana. Questo ha l'importante conseguenza che l'approccio al testo di tipo dialettico viene soppiantato da un approccio filologico, e conseguentemente la verità di un testo non trova luogo nella speculazione logico-metodologica, ma nella dimensione storica. Ne consegue che le opere non vengono lette in riferimento al loro valore dottrinale, come avveniva nella *quaestio*, ma come un documento da interpretare in sé stesso , nel quale è possibile riscoprire una verità indipendente, una peculiare espressione e conferma della verità. Dunque, la storia della filosofia umanistica è caratterizzata da un universalismo, dalla concezione dell'unità della sapienza. L'umanista scorge il rinnovamento attraverso il pensiero antico, si orienta verso il futuro guardando al passato. La scoperta della dimensione storica, che implica l'introduzione della categoria della temporalità nelle espressioni del pensiero, non indica che il vero si trovi nel procedere del tempo, ma che è "nel" tempo che si dispiega il vero. Solo nella dimensione temporale è possibile all'uomo "accedere" a questa verità. Inoltre, il sapere è formulato in testi, documenti, lingue, istituzioni etc., dunque il tempo del sapere si mostra ed è interrogabile in quanto tempo storico. La storia della filosofia nasce in questo contesto. Sulla base della riscoperta filologica umanistica che non è scindibile dall'interpretazione storica dei testi.

Il '600 e il '700

Un'altra importante tappa nello sviluppo della storia della filosofia è rappresentata da un insieme di opere che sono apparse dalla metà del '600, nelle quali si rispondeva all'esigenza di una sistematizzazione storica delle testimonianze del pensiero filosofico. Tali opere sono caratterizzate da

[80] Cfr. E. Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano,* Sansoni, Firenze 1993.
[81] Cfr. P.O. Kristeller, *Renaissance Concepts of Man*, Harper & Row, New York 1972, p. 220; E. Anagnine, *Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosofico*, Laterza, Bari 1937; E. Cassirer, *Giovanni Pico della Mirandola. A study in the history of Renaissance ideas*, in "Journal of the History of Ideas", 3 (1942), pp. 123-144.

una ricostruzione della storia della filosofia, non solo mediante un resoconto del materiale disponibile, ma anche attraverso una ricostruzione di quest'ultimo, allo scopo di delineare le tappe dello sviluppo del pensiero filosofico. A titolo di esempio, citiamo il lavoro di T. Stanley[82], nel quale si dà particolare rilievo al dato biografico e si cerca di ricostruire la varietà delle filosofie e delle scuole senza prendere posizione per l'una o per l'altra. Anche l'opera di G. Horn[83] va in questa direzione. In quest'ultima, le varie correnti filosofiche vengono presentate secondo un criterio temporale e geografico, con lo scopo di presentare sinteticamente le varie filosofie e le circostanze che le hanno prodotte[84]. Un altro riferimento della concezione storico-filosofica del '600 è rappresentato dall'importante lavoro di J. Joensen[85], il quale utilizza per la prima volta il termine "storia della filosofia". In questo lavoro, la storia della filosofia viene intesa con un significato indipendente, con una sua specifica modalità di trattazione, diventando tratto distintivo della materia l'articolazione di scuole filosofiche secondo una scansione temporale, legata al contesto storico. Tratti caratteristici di questo nuovo approccio risultano essere la capacità di organizzazione del materiale, l'efficacia della ricostruzione e, soprattutto, la precisione nella ricostruzione filologica del materiale raccolto. In sintesi, possiamo dire che, diversamente dalla posizione umanista, caratterizzata da un universalismo che mostrava lo sviluppo storico-filosofico all'interno di un'unità veritativa extra-storica, i lavori sulla storia della filosofia del '600 sono accomunati dalla volontà di contenere nella ricostruzione storiografica quanto più materiale possibile, senza assumere, nella raccolta del materiale, alcun pregiudizio. Dunque, quello che ne risulta è un'analisi priva di un giudizio valutativo: la verità della ricostruzione storico-filosofica non dipende dalla verità delle tesi filosofiche, ma dalla ricostruzione strettamente storiografica. In sintesi, tra la seconda metà del '600 e la fine del '700, questo nuovo genere si impone come strumento essenziale per chiunque si occupi di filosofia.

La posizione hegeliana

In Germania, in particolare, si osserva una produzione di trattazioni sulla storia della filosofia e lo sviluppo di manuali su questo argomento che rappresenta l'importanza crescente che questa disciplina ha assunto per gli studenti di filosofia. Tali trattazioni, in linea con lavori precedenti, sono caratterizzate da uno spirito post-umanistico che si manifesta in un atteggiamento moderno e illuministico, un atteggiamento che non resta indifferente di fronte a nessuna manifestazione di

[82] Cfr. T. Stanley, *History of Philosophy: Containing the Lives, Opinions Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect*, Battersby, London 1662.
[83] Cfr. G. Hornius, *Historiae philosophicae, quibus de origine sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostrum aetatem agitur*, Johannem Elsevirium, Leiden 1655.
[84] Al riguardo si veda: L. Masulla, *Le prime storie generali della filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, cit., vol. 2, p. 277.
[85] Cfr. J. Jonsius, *De scriptoribus historiae philosophicae*, Götzius, Frankfurt am Main 1659.

pensiero, anche la più remota nel tempo, poiché è fondamentale riconoscere tutte le fonti e le possibili fonti di errore che hanno ostacolato la ricerca della verità[86].

Hegel, in particolare, parlando della storia della filosofia, oltre ad affrontare questioni che riguardano la filosofia in sé, tiene presente l'importanza di questa vasta area culturale nell'ambito della Germania del suo tempo. La riflessione hegeliana sulla storia della filosofia, per come viene sviluppata nelle sue *Lezioni*[87], parte dalle "concezioni volgari della storia della filosofia", riferendosi alla storiografia filosofica del periodo. Egli scrive riguardo alla storia della filosofia del suo tempo:

> Ci imbattiamo [...] nella veduta assai comune intorno alla storia della filosofia, secondo cui essa non dovrebbe far altro che ritessere la narrazione delle opinioni filosofiche quali esse si sono presentate e sono state esposte nel corso dei tempi.[88]

L'oggetto della critica hegeliana è il carattere fondamentale della storia della filosofia post-umanistica caratterizzata, come si è visto, da un approccio dossografico. Per quest'ultimo il resoconto storico deve assumere le teorie che espone come pensieri appartenuti ai vari filosofi, prescindendo da qualsiasi giudizio di valore, dunque veritativo. Il risultato di ciò è, agli occhi di Hegel, lo sviluppo di una storia delle opinioni, in cui ognuna di esse vale come rappresentazione puramente soggettiva, un pensiero personale, e non un pensiero in sé già universale[89]. Inoltre, questa concezione della storia della filosofia ha, secondo Hegel, un'altra grave conseguenza. Il dato storico, inteso in questi termini, sembrerebbe attestare il fallimento della filosofia. Scrive Hegel:

> Davanti a tante e così svariate opinioni, a tanti e così svariati sistemi filosofici, si perde la bussola e non si sa più a quale si debba attenere. Si consta che a proposito degli oggetti più importanti, verso i quali l'uomo si sente attratto, e che la filosofia deve conoscere, i più grandi geni hanno errato, posto che sono stati confutati da altri.[90]

Dunque, se si analizza questa diversità dei sistemi filosofici senza esprimere un giudizio su di essi, è necessario riconoscere il fallimento delle pretese della filosofia, giacché appare impossibile arrivare a una decisione definitiva tra teorie alternative, rendendo così estranea alla filosofia l'esistenza di un criterio autentico di verità[91].

---

[86] Paradigmatico al riguardo è il lavoro di Brucker. Cfr. M. Longo, *Le storie generali della filosofia in Germania*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, cit., vol. 2, p. 527.

[87] Per quanto i riferimenti alla storia della filosofia nell'opera hegeliana siano presenti in tutta la sua produzione, in riferimento ai nostri fini ci soffermeremo principalmente sulle *Lezioni sulla Storia della filosofia*: G.F.W. Hegel, *Vorlesungen ueber Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, vol. 18, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971; trad. it di E. Codignola, G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

[88] Ivi, p. 29; trad. it. p. 20.

[89] Cfr. ivi, p. 30; trad. it. p. 21.

[90] Ivi, p. 34; trad. it. p. 25.

[91] Ivi, p. 35; trad. it. p. 26.

Nella critica hegeliana emerge così una questione importante: dal tentativo di esaminare la storia della filosofia sorge la domanda sulla veridicità della filosofia stessa, cui il paradigma dossografico non riesce a dare risposta. La via hegeliana, come è noto, suggerisce che l'unica condizione per considerare la storia della filosofia come scienza è la sua storicizzazione in un senso peculiare: la storiografia filosofica trova la sua legittimità nella comprensione stessa della filosofia. Ciò significa che la storia della filosofia non ha semplicemente un significato storico, ma è caratterizzata dall'integrare in sé l'essenza stessa della filosofia. Questo assunto ha comportato serie conseguenze. La storicizzazione della filosofia promossa da Hegel consiste infatti nell'assunzione della storia all'interno della logica, nel concepire la storia del pensiero come un dispiegamento razionale di un principio che si trova in una dimensione aprioristica. Scrive Hegel:

> La successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia (*Geschichte*), è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'Idea. Affermo che se i concetti fondamentali dei sistemi apparsi nella storia della filosofia vengono spogliati da ciò che concerne la loro formazione esteriore si ottengono precisamente i vari stadi della determinazione dell'Idea nel suo concetto logico. Reciprocamente, se si prende per sé il concetto logico, vi si ritrova nei suoi momenti fondamentali il corso delle manifestazioni storiche.[92]

Dunque, differentemente dal paradigma umanista, la storia non è il luogo in cui occorre rintracciare a posteriori un possibile filo conduttore – sia esso la manifestazione di una verità (come nel paradigma umanista), o un insieme dossografico – ma è il procedere dell'autodifferenziazione dell'idea, che diventa storia della filosofia quando questo svolgimento si riconosce come realizzazione dell'idea. In sintesi, per rendere indipendente la storia della filosofia da un paradigma meramente dossografico, l'operazione hegeliana è quella di riconoscere la storicità della filosofia, che permetta di salvaguardare l'essenza di quest'ultima. Questo è possibile attraverso il possesso di un concetto preliminare di filosofia, che permetta di sviluppare una chiara idea di razionalità che si ponga come base del procedere storico, il quale risulta essere il luogo dell'accadere dell'idea. Quest'ultima diviene il luogo della coincidenza di divenire storico e sviluppo logico del pensiero. Da quanto detto emerge la peculiarità della storia della filosofia hegeliana, la quale presenta una concezione temporale peculiare[93]. Infatti, il "tempo" della filosofia per Hegel è il presente; pertanto, il dominio del concetto comporta l'assunzione dell'atto di presentificazione come significato fondamentale. In altri termini,

[92] Ivi, p. 49; trad. it. p. 41.
[93] Al riguardo si veda: L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990; R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975; L. Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, A. Hain, Meisenheim 1968; J. O'Malley, K.W. Algozin, F.G. Weiss (a cura di), *Hegel and the History of Philosophy*, Nijhoff, Den Haag 1974; K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, WBG, Darmstadt 1983; H.-C. Lucas, G. P.-Bonjour (a cura di), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989; D. A. Duquette (a cura di), *Hegel's History of Philosophy*. SUNY series, Albany 2003; D. H. Heidemann, C. Krijnen (a cura di), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, WBG, Darmstadt 2007.

è il presente che istituisce il passato, in quanto è solo nel presente che si istituisce il passato. Il fatto che ciò che viene dopo è frutto di ciò che viene prima non assume un significato fondativo, come nelle posizioni dossografiche, ma è la testimonianza del superamento del passato nell'attualità che dona senso all'intero processo.

Il punto di vista dello storicismo

La domanda sulla storia della filosofia trova un'importante elaborazione all'interno del dibattito sullo storicismo, che ha attraversato la fine del XX secolo e l'inizio del XXI secolo. Questo dibattito è tutt'altro che univoco e dipende in gran parte dal fatto che il termine "storicismo", così come si è sviluppato in Germania dagli anni '20, è stato utilizzato per indicare posizioni filosofiche diverse, assumendo un significato a volte negativo e altre volte positivo, senza potere indicare un approccio di pensiero comunemente accettato.

Effettivamente, anziché trattare una dottrina specifica, sarebbe più adeguato parlare di un insieme di dottrine all'interno di una "famiglia" concettuale. Nel corso del tempo, sono emerse fonti e linee di sviluppo che, retrospettivamente, hanno tentato di unificare le diverse correnti di pensiero. Tuttavia, anziché chiarire la situazione, queste hanno spesso reso le questioni più complesse, aggiungendo alla diversità dei progressi anche la complessità delle fonti.

Mentre gli storici tedeschi, seguendo Meinecke, si sono concentrati non solo sulla "scuola storica", ma anche su figure come Goethe, Herder e sul pensiero inglese del XVIII secolo, come Shaftesbury e i platonici, gli storici italiani, guidati da Croce, hanno preso ispirazione non solo da Hegel, ma anche da Kant e Vico, per poi affrontare con Gramsci il concetto di marxismo come forma di storicismo. In questo contesto introduttivo, ci proponiamo di individuare rapidamente il senso generale di questa concezione storico-filosofica.

Secondo F. Meinecke[94] il termine tedesco *Historismus* non veniva impiegato in senso negativo, ma piuttosto per indicare lo storicismo filosofico di G. Vico da parte di K. Werner nel suo studio sul pensatore italiano. Meinecke non intendeva fissare l'origine precisa della parola *Historismus* né l'anno di quella che definiva una delle maggiori rivoluzioni spirituali del pensiero occidentale, ossia il concetto che la vita spirituale non partecipa più a verità immutabili ultraterrene, ma è un processo continuo di divenire e sviluppo. La sua intenzione era piuttosto quella di individuare il momento in cui la ragione, perdendo il suo carattere atemporale, si rivelò una forza storicamente mutevole, sempre suscettibile di nuove individualizzazioni. Meinecke cercava le origini di questa ragione storica e della sua fondazione critica, sottolineando che solo verso la fine dell'Ottocento lo storicismo, come

[94] Cfr. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg, Kemmern 1936.

fondamento filosofico del divenire storico, cominciò a sostituire uno storicismo visto negativamente come conservazione del passato eccessivamente legato alla storia.

Il concetto di *Historismus* era infatti già in circolazione prima del XIX secolo, come dimostrano i riferimenti a Novalis e Feuerbach, era già presente prima dell'opera di Werner, come dimostrano i riferimenti a Vico, che permettevano allo storico austriaco di parlare in modo legittimo di storicismo filosofico in riferimento al pensiero vichiano. Proprio Dilthey riprendeva esplicitamente il tema vichiano riguardante la natura della conoscenza storica come comprensione dell'universo umano da parte dell'uomo, quale suo creatore, di contro al mondo naturale, che, non essendo stato creato dall'uomo, richiede altri approcci per essere penetrato e interpretato. Tuttavia, la questione cruciale non riguarda l'origine della riflessione filosofica sulla storia o sul progresso nella consapevolezza dell'umanità riguardo alla sua natura storica. Infatti, una cosa è l'emergere e l'accrescersi della consapevolezza moderna del significato della temporalità come dimensione essenziale della realtà e dell'esperienza umana, e un'altra cosa è la trasformazione di tutto il nostro sapere in una prospettiva storica e la formulazione di una teoria della conoscenza storica e dei suoi metodi, ovvero la costruzione di una "scienza" dei principi e delle strutture di ciò che Vico definì il mondo delle nazioni. In altre parole, lo sviluppo delle scienze storiche nel XIX secolo, con la loro riorganizzazione e una produzione storiografica eccezionale, ha corrisposto a una riflessione filosofica in qualche modo parallela, rivolta a tematizzare la natura storica del mondo umano. In questo contesto emergono le filosofie storicistiche tedesche tra la fine dell'Ottocento e il Novecento, e, in modo quasi contemporaneo, anche quelle italiane, sebbene con differenze significative[95].

Ora, per quanto riguarda i nostri scopi, ciò che ci interessa è sottolineare l'esigenza metodologica che soggiace allo sviluppo dello storicismo. Infatti, quest'ultimo si sviluppa in primo luogo come metodo interpretativo. Scrive Dilthey:

> Hegel ha costruito la comunità sulla base della volontà universale della ragione: noi dobbiamo, oggi, muovere dalla realtà della vita [...]. Hegel ha costruito metafisicamente; noi analizziamo il dato. E l'analisi attuale dell'esistenza umana suscita in tutti noi la coscienza della fragilità, della forza dell'impulso oscuro, della sofferenza derivante dalle tenebre e dalle illusioni, della finitudine presente in tutto ciò che è vita [...]. Noi cerchiamo di intendere e di rappresentare con adeguati concetti questa realtà nella storia. E in quanto lo spirito oggettivo viene così liberato dalla sua unilaterale fondazione nella ragione universale, esprimente l'essenza dello spirito del mondo, e liberato anche dalla costruzione ideale, diventa possibile un nuovo concetto di esso, in cui il linguaggio, il costume, ogni specie di forma della vita e di stile di vita siano compresi al pari della famiglia, della società civile, dello Stato e del diritto[96].

[95] Cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Utet, Torino 1956, p. X.
[96] W. Dilthey, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, V.&R, Göttingen 1965; pp. 150-151.

In questa citazione emerge chiaramente un'intuizione di fondo, che in parte caratterizza lo storicismo tedesco. La storicizzazione della filosofia operata da Hegel presentava due caratteristiche fondamentali: il primato del presente e la predominanza della dimensione razionale rispetto alla dimensione meramente storica. Ma lo storicismo, pur riferendosi continuamente alla filosofia hegeliana, si allontana da una certa interpretazione della sua filosofia e il testo di Dilthey rappresenta in modo paradigmatico la costante del pensiero storicista, nell'invito a considerare un approccio alla ragione più aperto, dinamico e ampio, che non neghi la ragione in sé, ma respinga l'approccio della ragione hegeliana nella sua completezza rigida. Si tratta di un rifiuto che poggia sull'apprezzamento della vitalità storica e del ruolo dell'irrazionale al suo interno, ponendo l'accento sul problema fondamentale della storia, che Hegel, con la sua metafisica, tendeva a eludere. L'obiettivo non è più di partire dallo "spirito del mondo" per giungere allo "spirito assoluto", bensì di riconoscere che le manifestazioni della vita costituiscono il vero fondamento della conoscenza storica. Si propone, piuttosto, di raggiungere una comprensione universalmente valida del mondo storico, sociale e politico, ossia del mondo umano, al fine di fondare una nuova filosofia che tenga conto degli insegnamenti e dei fallimenti del positivismo. In altre parole, si tratta di delineare le linee guida di un metodo interpretativo della storia. Questo accadeva già nel XVIII secolo, in ambito teologico, allorché si incominciò a stabilire che una comprensione completa dei testi sacri doveva presupporre la diversità degli autori, sicché tali testi risultavano ora una raccolta di fonti storiche che potevano essere sottoposte a un'interpretazione storica: l'interpretazione necessitava insomma la restituzione del contesto vitale al quale questi documenti appartenevano. Solo in relazione al contesto storico universale si poteva rendere conto dei singoli oggetti della ricerca storica. Un contesto storico che deve essere slegato da qualsiasi interpretazione teleologica. Infatti, la comprensione della storia si può ricavare solo dalla tradizione storica stessa, affermando il rifiuto della costruzione aprioristica della storia. Dunque, il paradigma dossografico subisce per così dire un ampliamento, nella direzione di considerare il "fatto storico" come un coacervo di vari elementi, presenti nel testo e nell'orizzonte interpretativo in cui questo è inserito. Tuttavia, i problemi di questa concezione emergono chiaramente e raggiungono nella filosofia di Dilthey il culmine massimo, una tensione che, con le parole di Gadamer, si instaura tra filosofia ed esperienza[97]. In altri termini: il punto problematico dello storicismo è caratterizzato dal rendere conto del passaggio dall'esperienza vitale del singolo alla "connessione storica" che, in quanto tale, non è più vissuta e sperimentata dal singolo. La soluzione al problema di come si connette la forza dell'individuo con ciò che sta al di là di lui e prima di lui

[97] Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960, p. 223; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2000, p. 457.

diventa fondamentale per stabilire come sia possibile la conoscenza della storia. Anche l'uomo che vive nella storia è infatti determinato da questo rapporto tra individuale e "spirito oggettivo" e lo storicismo tendenzialmente, su questo punto, ha incontrato una forma di impasse allorché, per colmare questo abisso tra la soggettività vitale dell'individuo e ciò che è presente oltre l'individuo stesso, tra esperienza soggettiva e connessioni strutturali trans-soggettive, si è dovuto riappropriare di alcune di quelle strutture metafisiche e teleologiche precedentemente criticate. Per i nostri scopi non ci interessa proseguire oltre. Quel che ci interessa mostrare è che proprio questa tensione interna allo storicismo ha portato all'elaborazione di metodologie interpretative differenti che, attuando un'autocritica della coscienza storica, hanno condotto a determinare un carattere storicamente stabile e fondativo, sia nell'accadere storico che nella comprensione di quest'ultimo. Assistiamo, proprio in questi anni, a uno sviluppo delle tematiche storiciste, nella direzione di un superamento del conflitto sopramenzionato. Lo sviluppo della fenomenologia husserliana e dell'ermeneutica heideggeriana porteranno questi temi a un più alto grado di sviluppo.

La fenomenologia

L'interrogazione husserliana in riferimento alla storia del pensiero parte da un assunto di base: la "crisi" della ragione, che rende un presupposto come quello hegeliano "un sogno finito". Tuttavia, la crisi della ragione non elimina l'elemento storico, ma rende necessaria una nuova interpretazione di esso. Infatti, poiché il pensiero non si manifesta più come un processo puramente razionale, l'interpretazione deve tener conto del fatto che ogni forma di formazione culturale ha una dimensione storica, caratterizzata dal divenire e da una propria relazione al futuro. Ciò non implica il riproporre un paradigma storicista o le filosofie neokantiane, ma sottolinea che il senso profondo della filosofia si trova nel suo divenire, nel quale è possibile cogliere il *telos* che la costituisce.
Nella prospettiva husserliana, dunque, la mediazione storica post-hegeliana si situa nel nesso tra teleologia e divenire filosofico. Conseguentemente, la storia della filosofia continua a cercare di rendere conto del pensiero come "pensiero vivente", ma la via non può più essere quella della mera ricostruzione logica del cammino del pensiero. Quest'ultima deve essere compresa attraverso un'analisi attuata tramite un'"autoriflessione", una riappropriazione del senso storico che è sempre un'autocomprensione. Il filosofo attinge dunque dalla storia, ma questa non è a sua disposizione come un magazzino di riserve. L'interprete legge e interpreta a partire dai suoi pensieri, comprendendo i pensatori del passato attraverso i suoi concetti già formati, i suoi metodi e le sue convinzioni. Attraverso questa appropriazione, egli accede a qualcosa di nuovo, trasformandosi all'interno di questo orizzonte temporale, nel quale passato, presente e futuro si fondono nell'atto interpretativo.

Proprio all'interno di questo contesto si sviluppa l'interrogazione husserliana sulla storia. Leggiamo in un'importante citazione al termine di *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

> Abbiamo bisogno anche della storia (*Geschichte*). Non però di perderci, come fa lo storico (*Historiker*), nell'analisi delle connessioni in cui si sono sviluppate le grandi filosofie; piuttosto noi abbiamo bisogno di queste filosofie per sé stesse, dello stimolo che proviene dal loro proprio contenuto spirituale. Infatti da queste filosofie del passato scaturisce, se sappiamo sprofondare (*hineinzuschauen*) il nostro sguardo in esse [...] una vita filosofica. Ma non diventeremo filosofi grazie alle filosofie. Rimanere ancorati alla sola dimensione storica (*historisch*), cercare di occuparsene in un'attività storico-critica (*historisch-kritischer*) sono questi soltanto tentativi senza speranza. Non dalle filosofie, ma dalle cose (*Sachen*) e dai problemi deve provenire l'impulso alla ricerca. Per sua essenza la filosofia è però scienza dei veri inizi, delle origini.[98]

Proprio questo pensiero costituirà la base su cui si svilupperà l'interpretazione ermeneutica. Per Husserl, già nel 1911, si tratta di cogliere l'opportunità offerta dalla storia, riallacciandosi a quei fili interrotti e alle possibilità più autentiche. Il tutto non con un freddo interesse storiografico, ma con l'intento di porci in relazione a quel *telos*, a quella tradizione che ci precede e che, se autenticamente riappropriata, "vive" nel nostro presente[99].

Ontologia dell'attualità

Per quanto riguarda i nostri interessi, uno degli esempi più pertinenti che mostrano questo sviluppo si trova all'interno del pensiero di Gadamer. Ci riferiamo in particolare all'esame della nozione di classico. Infatti, le peculiarità del "classico", dell'opera filosofica, mostrano come la concezione storicista del procedere storico non sia adeguata a rendere conto di questo particolare oggetto di indagine. Una delle caratteristiche del classico è indicata da Gadamer, in primo luogo, nel suo carattere normativo. Infatti, quest'ultimo è una vera e propria categoria storica, poiché è una nozione che indica una determinata epoca storica, senza tuttavia assumere un valore "sovrastorico". In altri termini, il classico è un modo dell'essere storico. Ciò che è classico è sottratto alla mutevolezza dello scorrere del tempo e si presenta come costantemente accessibile. Scrive Gadamer:

> Quando chiamiamo qualcosa classico lo facciamo [...] in base a una coscienza di permanenza, di indistruttibilità, in base al riconoscimento di un significato indipendente da ogni situazione

[98] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Hua 25, cit., p. 61; trad. it. di C. Senigaglia, *Filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 2005, p. 105.

[99] In questa breve citazione, è possibile intravedere alcune suggestioni che saranno successivamente sviluppate da Heidegger, il quale offrirà un contributo significativo allo sviluppo dell'ermeneutica.

> temporale; classico è così una specie di presente fuori del tempo, che è contemporaneo a ogni presente.[100]

Questo è il senso normativo del classico, nella misura in cui tale norma viene costantemente riferita a un momento del passato che l'ha concretamente adempiuta e che continua a rappresentarla concretamente. In questo contesto, ogni nuova interpretazione del classico determinerà un preciso riferimento a quel "classico" originario, al quale una nuova interpretazione o sviluppo si rifà in quanto originale. Il senso normativo del classico si manifesta proprio in questo "riferimento" all'origine. Ad esempio, come scrive Gadamer, «ogni "nuovo umanesimo" ha in comune con l'umanesimo antico, quello storicamente primo, la coscienza immediata e determinante della dipendenza dal suo modello, che, essendo passato, è irraggiungibile e tuttavia presente»[101].

Dunque, questo è il senso peculiare con cui l'opera, il classico, prescrive la norma. Inoltre, conseguentemente, da ciò emerge un'altra caratteristica del classico, dal carattere normativo discende una peculiarità: il classico mostra una struttura temporale che non è conseguente, ma diacronica. In altri termini, il "tempo" dell'opera filosofica non è quello della scansione ordinaria del tempo. Infatti, nel "classico" possiamo constatare l'attuarsi di un carattere generale dell'essere storico, «quello per cui esso è conservazione nel trascorrere distruttivo del tempo»[102]. Infatti, proprio il carattere intrinseco dello "storico" consiste proprio nel fatto che ciò che del passato si conserva, rendendo così la conoscenza storica, si deve conservare come non-passato.

Dunque, il classico è ciò che si conserva perché esprime sé stesso e si spiega da solo; non è un parlare di qualcosa di scomparso, né una semplice testimonianza di qualcosa che non c'è più, ma parla nel presente e a ogni presente. Ne consegue che, e qui si pone un punto centrale per i nostri intenti, ciò che si definisce con il nome di classico non richiede una "presentificazione", poiché il superamento della distanza storica è intrinseco alla nozione stessa di classico. Dunque, il tempo del classico non è il tempo ordinario, non è il tempo scandito in presente, passato e futuro. Proprio il concetto di classico sembrerebbe permettere quel superamento della difficoltà che si è trovata di fronte lo storicismo. Il classico nella sua mediazione continua tra passato, presente e futuro sembrerebbe assumere il ruolo di fondamento di ogni atteggiamento storiografico. Dunque, l'interpretazione, l'aver a che fare con il classico, è un'azione del soggetto non solipsistica, poiché immediatamente proiettata in una dimensione viva di trasmissione storica. In questi termini, la percezione soggettiva della storia può andare di pari passo con una "legge universale" della conservazione del passato, legge che non risulta essere una costruzione metafisica a priori.

---

[100] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 293; trad. it. p. 597.
[101] Ivi, p. 294; trad. it. p. 599.
[102] *Ibid*.

Tuttavia, per quanto la posizione gadameriana offra la possibilità di comprendere come il tempo del "classico", dell'opera, sia differente dalla temporalità ordinaria, essa presenta una problematica fondamentale: la posizione di Gadamer è inscrivibile all'interno di quella corrente di pensiero che è stata definita "ontologia dell'attualità"[103], una corrente di pensiero che si sviluppa proprio in riferimento all'esperienza della storicità. Tuttavia, per quanto l'ontologia dell'attualità abbia inserito all'interno del dominio dell'esattezza scientifica la duttilità della saggezza pratica, e per quanto abbia mostrato la struttura a-cronica della temporalità dell'opera, essa ha sviluppato una pratica interpretativa tutta piegata sul presente, comportando il pericolo di attuare un riduzionismo del tempo del classico alla sola dimensione del presente.

Il metodo della storia della filosofia

Come abbiamo visto in questa breve ricostruzione, la domanda sulla legittimità del confronto tra due pensatori appartenuti a epoche differenti conduce a un'interrogazione sulla storia della filosofia che, in ultima istanza, rimanda alla domanda sul "tempo" della filosofia. Come abbiamo mostrato, questa interrogazione ha trovato avvio nel pensiero umanistico/rinascimentale. In questo periodo, il "tempo" della filosofia era da considerarsi l'unità di passato, presente e futuro, un'unità possibile in quanto la storia era intesa come "storia rivelata", segno di una verità trascendente alla storia stessa. Successivamente, abbiamo mostrato come nel Seicento questo paradigma iniziò a mutare. Le problematiche di una storia rivelata sono evidenti e rischiavano di inficiare la ricostruzione stessa. Infatti, un pregiudizio di questo tipo avrebbe potuto non rendere conto in maniera "scientifica" del procedere del pensiero. Di conseguenza, l'attenzione verso la storia del pensiero divenne una ricostruzione accurata di stampo dossologico e filologico, nella quale le differenti dottrine venivano esposte in maniera "asettica", senza una presa di posizione valutativa al riguardo. In questo contesto, il tempo della filosofia risultava essere il tempo storico ordinario, la scansione cronologica degli eventi. Proprio in opposizione a questa concezione della storia del pensiero, si innesca la rivoluzione operata dalla filosofia hegeliana, nella quale il "tempo" della filosofia risulta essere l'accadere stesso dell'assoluto nel presente. In questo modo, la storicità e la differenza di opinioni ritrovano la loro unità in un principio, che accade proprio all'interno della storia. Proprio questo far combaciare il logico con lo storico, lo svolgimento dello spirito e la pluralità della dimensione storica, si è rivelato problematico agli occhi degli storicisti e dei neokantiani. Dunque, abbiamo brevemente mostrato come la galassia storicista fosse caratterizzata dalla tensione a riabilitare alcuni elementi "vitali" del processo storico, in direzione di una ricostruzione che potesse rendere conto liberamente dell'"irrazionale" nella storia, senza essere imbrigliata a un elemento trans-storico. Le problematiche

[103] Cfr. G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, in *Filosofia '87*, Laterza, Roma/Bari 1988, pp. 201-223.

interne a questa concezione, ovvero l'impossibilità di rendere conto della connessione tra il singolo elemento storico e la rete causale che chiamiamo storia, hanno portato a una nuova interrogazione. La domanda sulla storia del pensiero trova nella filosofia di Husserl e successivamente in quella di Heidegger un'importante svolta. I problemi della concezione storica post-hegeliana portano Husserl a tematizzare una storiografia filosofica che continua a perseguire l'obiettivo di rendere conto del pensiero vivente, ma la via da seguire non può più essere quella della ricostruzione della necessità logica dello svolgersi del pensiero. Si tratta di comprendere la storia del pensiero precedente per inserirsi in essa attraverso una comprensione che è sempre una riappropriazione di senso, un'auto-comprensione. Dunque, il soggetto interpretante diviene il nodo fondamentale nel quale lo svolgersi degli eventi e i nessi causali storici trovano il loro senso. Questo non significa rinunciare a una verità incondizionata, ma superare le problematiche storiciste e neokantiane attraverso la considerazione del senso della filosofia nel proprio divenire, in quanto è proprio in questo divenire che è possibile cogliere il *telos* che lo costituisce. Dunque, il tempo della filosofia diviene in Husserl un tempo trascendentale, una co-appartenenza di passato e futuro che trova nel presente la sua apertura. Questa via apre la strada all'ermeneutica. Abbiamo assunto la figura di Gadamer come paradigma dell'ontologia dell'attualità, dove emerge come il tempo filosofico debba essere inteso con questa co-appartenenza tra passato, presente e futuro. Tuttavia, differentemente da Husserl, la posizione gadameriana attribuisce un'importanza fondamentale al presente, tale che rischia di schiacciare l'interpretazione all'interno dell'atto interpretativo presentificato.

Per concludere, arriviamo al fondamento metodologico che indirizza questo lavoro. Il cammino sopra esposto ci ha portato a mostrare che la domanda in riferimento alla storia della filosofia implica una riflessione sul "luogo" e il "tempo" delle considerazioni filosofiche. Quest'ultimo non è solamente il presente, ma la coappartenenza di presente, passato e futuro. Una storia della filosofia, che intenda non tradire il suo oggetto di indagine, deve partire da questa considerazione e sviluppare una metodologia che permetta di mantenere "vivo" il suo oggetto.

La specificità dell'oggetto di studio in questione rende i vari approcci nella storia della filosofia inevitabilmente frammentari. Questo non rappresenta certo un limite, bensì un elemento essenziale delle metodologie di analisi applicate a questo particolare ambito. Infatti, nessuna interpretazione può aspirare a comprendere integralmente anche solo una singola filosofia. Ciò è dovuto a diverse ragioni. In primo luogo, l'aspetto storico è così vasto e complesso che risulta impossibile esaurirlo in un'analisi filosofico-storica. L'intreccio tra aspetti teorici, pratici e sociali, ad esempio, porta inevitabilmente a una sorta di riduzionismo all'interno delle analisi storico-filosofiche. Un'altra ragione risiede nel fatto che le filosofie non sono statiche, ma piuttosto dinamiche e interattive con il mondo circostante. Da ciò emerge che una filosofia è una sedimentazione di molteplici elementi. Una

metodologia storico-filosofica, sebbene inerentemente riduttiva, deve considerare questa complessità stratificata. In altre parole, deve adottare una varietà di strumenti che siano in grado di cogliere la ricchezza e la complessità di questo particolare oggetto di studio.

Emerge subito un dato: l'interpretazione della filosofia deve affrontare questa stratificazione, deve "scavare" la superficie. In altri termini, la dimensione su cui si deve muovere l'interpretazione filosofica deve essere differente dalla dimensione meramente cronologica. Le connessioni tra mondi filosofici sono altre rispetto a quelle che si rilevano nello stato superficiale. Il tempo della filosofia non è quello dell'immediato presente. La filosofia non è uno sguardo presentificato sull'immediatezza del darsi del mondo. Essa ha un legame con la tradizione.

La peculiarità dell'oggetto di indagine porta a chiederci secondo quale modalità colui che si presta a interpretare l'arco filosofico debba interpretare il tempo filosofico. Tendenzialmente si aprono due strade: o fermarsi all'interpretazione delle forme storiche, stando sulla superficie, sul manifestarsi di queste manifestazioni, o penetrare all'interno di queste manifestazioni stesse, ricercando l'elemento, la *koiné* che fonda tutte le manifestazioni. In altri termini, l'interprete deve inabissarsi nel fondo della manifestazione dell'elemento filosofico. Quello che intendiamo seguire all'interno di questo lavoro è il secondo approccio. Infatti, la superficie della manifestazione filosofica ci porterebbe a decretare la problematicità della comunicazione e relazione tra differenti filosofie cronologicamente distanti tra loro. Tutto quello che potremmo operare sarebbe semplicemente una storia della ricezione. Tuttavia, la domanda che ci poniamo, con tutte le cautele del caso, è comprendere quanto, analizzando la profondità della manifestazione del pensiero dei due autori in questione, possano manifestarsi congruenze o divergenze. Congruenze e divergenze, che non sono solamente tese a ricostruire il pensiero dei due autori, ma ad affrontare i due pensieri come qualcosa di "vivente", che possa ancora parlarci e, in questo modo, offrirci degli strumenti per tentare di sviluppare le problematiche odierne della filosofia. In altri termini, si tratta di comprendere gli esiti delle due filosofie trascendentali e comprendere affinità e soprattutto divergenze, e costruire una superficie sulla quale porci e interrogarci sul nostro presente.

Prima di procedere in questa direzione, è importante soffermarci su una fondamentale conseguenza. Quanto abbiamo detto in riferimento alla dimensione della filosofia e la conseguente elaborazione di una metodologia adatta all'indagine di questo oggetto, porta "dietro di sé" un'importante riflessione sul concetto di tempo. Il pensiero per articolarsi ha bisogno di un orizzonte in cui i tre momenti del tempo siano in qualche modo compresenti. Questo luogo[104] accoglie in sé il passato e il futuro, e con questi, il presente che li divide. Non ciò che del passato è andato via, né quello che del futuro non è

[104] Sulla concezione topologica dell'interpretazione filosofica si veda: V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Torino 1992; Id., *L'ethos della topologia*, Le lettere, Firenze 2013; Id., *Topologia perché – Riflessioni su un itinerario di pensiero*, in "Lo sguardo", 15 (2014), pp. 83-96.

ancora avvenuto, ma le loro tracce: quanto cioè la memoria conserva del "non più", e l'attesa anticipa del "non ancora"[105]. Questo orizzonte del pensiero accoglie non il movimento del tempo, secondo la sua articolazione in passato-presente-futuro, ma ciò che nel tempo rimane.

Ora, questo orizzonte è lo spazio in cui accade il tempo, è il contenitore del tempo. Lo sguardo dell'interprete si ferma su ciò che è stabile del tempo, questo spazio. Conseguentemente, l'essenza del tempo della filosofia non è temporale, nel senso tradizionale, ma è la stabilità della successione temporale. In altri termini, il tempo della filosofia è la proiezione nell'orizzontale del tempo, esso tiene come segnali, come indicazioni, passato, presente e futuro, attualizzandoli in un orizzonte stabile. È il tempo che sfugge al cambiamento perché sono i fenomeni che scorrono in esso. Solo interpretando il tempo come questo orizzonte si può avere esperienza del tempo della storia della filosofia. Tuttavia, il significato fondamentale di questo orizzonte non è da intendersi come una qualche forma di sincretismo o dimensione trans-storica. Piuttosto, significa interpretare il senso che attraversa la dimensione temporale canonica, senza attuare una presentificazione. Se vogliamo, è un'ermeneutica dell'orizzonte, che, non annichilisce l'orizzonte all'interno del presente. Il presente è traccia del passato e segno del futuro. Questa concezione sfugge a una posizione sincretica, in quanto, proprio la sua struttura, proprio il suo avere a che fare con segni, permette che quando si giunge in prossimità dell'altro, proprio quando i due elementi, i due segni passati, presenti o futuri, si scopre nella prossimità l'estrema lontananza.

Dunque, la storia della filosofia ha l'importante capacità di penetrare la dimensione storica ordinaria, nella direzione di scoprire il tempo proprio della filosofia, che si mostra come un orizzonte, che accompagna lo sviluppo della civiltà umana. Su questa base si comprende in che modo e come sia legittimo "far comunicare" pensatori, come Fichte e Husserl, appartenuti a differenti epoche. Questo è possibile in quanto questi ultimi sono eventi, segni che proprio nella natura del pensiero, nell'orizzontalità del tempo filosofico si coappartengono. Proprio questa coappartenenza ci parla e ci permette di coglierne le prossimità, e nella prossimità le differenze. Proprio collocandoci in questa dimensione possiamo attuare una storia della filosofia che possa andare oltre alla mera scansione cronologica.

[105] Cfr. V. Vitiello, *L'ethos della topologia*, cit., pp. 47-74.

Capitolo primo

La *Wissenschaftslehre*

§1. La scienza della scienza e le scienze di dati di fatto

Il fine di questo capitolo è quello di definire il punto di partenza della riflessione filosofica di Fichte e Husserl. Infatti, il pensiero dei due autori è caratterizzato da una continua riflessione sul "luogo" della filosofia rispetto alle altre discipline. Dunque, in primo luogo, cercheremo di comprendere la concezione delle scienze che i due autori esibiscono, nonché il tipo di processo conoscitivo che secondo loro le caratterizza. Successivamente, mostreremo come entrambi giungano a esprimere la necessità di una "scienza" fondativa che funga da fondamento per tutto il sapere. Dopodiché, esamineremo come la scoperta di questo "luogo" filosofico implichi la necessità di cercare una metodologia che consenta di accedere a questa dimensione, accessibile solo attraverso la "sospensione comprendente" dell'atteggiamento conoscitivo che caratterizza l'atteggiamento naturale, costitutivamente incapace di rendere conto della dimensione fondativa.

1.1 Le scienze di dati di fatto

1.1.1 Le scienze in Husserl

Nella filosofia di Husserl, questo obiettivo viene perseguito tramite una distinzione tra la filosofia e le scienze. In senso ampio, il termine "scienza" si riferisce all'attività di esplorare la complessità della realtà per comprendere ogni aspetto dell'esperienza vivente e articolata offerta dal mondo. Si tratta di uno sforzo costante dell'umanità che comporta immediatamente una distinzione fondamentale e ineliminabile, quella tra "scienza" e "scienze": il primo indica un progetto in evoluzione, con percorsi da seguire per ampliare l'ambito, non solo di quanto è già noto, ma anche di ciò che può essere conosciuto; le seconde, invece, identificano ciascuna un ambito specifico di studio su cui applicare una serie di operazioni teoriche, logiche e pratiche, seguendo procedure più o meno rigorose per chiarire le strutture, le funzioni e le potenzialità di tale ambito. Inoltre, è quasi intuitivo che il primo abbia come obiettivo il compito di integrare le seconde. In altre parole, il progetto di una scienza universale dovrebbe essere in grado di unificare le sue diverse branche. Tuttavia, è oggi comune riferirsi alla parola "scienza" intentendo le "scienze" nate in epoca moderna, principalmente basate su un approccio fisico-matematico, trascurando così il significato epistemologico e l'approccio olistico della prima definizione. Nel corso del Novecento, una delle "scienze" che ha affrontato la sfida della "scienza", perseguendo un'intenzione squisitamente teorica e abbracciando quindi la più ampia delle due definizioni sopra menzionate, è stata la fenomenologia. Husserl, che l'ha fondata

come “scienza dei vissuti” e come metodo, non ha solo accettato la sfida del dualismo moderno, associandolo a una decisa opposizione al positivismo dell’Ottocento e del Novecento, ma l’ha anche indirizzata verso la ricerca di un sistema di concetti fondamentali che sono patrimonio comune di ogni scienza. La riflessione intorno al “luogo” della filosofia è divenuta così una costante nell’itinerario filosofico husserliano e, mediante ciò, anche la distinzione tra “scienze” e “scienza” percorre l’intero corpus husserliano[106]. Infatti, Husserl arriva alla definizione del luogo e del compito della filosofia proprio attraverso questa opposizione. Già nei *Prolegomena zur reinen Logik*, egli scrive, che gli scienziati:

> [P]er l’esecuzione delle più importanti operazioni scientifiche, non hanno bisogno di penetrare (*Einsicht*) negli ultimi fondamenti del loro fare e, per quanto i risultati ottenuti posseggano per essi e per gli altri la forza della convinzione razionale, tuttavia essi non possono pretendere di avere sempre dimostrato le premesse ultime delle loro conclusioni e di avere indagato i principi sui quali si fonda la validità del loro metodo.[107]

Dunque, le scienze particolari nello svolgere le azioni che le caratterizzano in quanto scienze e che permettono il loro progredire non necessitano di progredire nei fondamenti del loro fare. Presentano un carattere di incompletezza. Questa incompletezza non riguarda le indagini del loro campo di azione, ma riguarda l’intera chiarezza e razionalità, che si dovrebbe richiedere indipendentemente dal loro campo di azione. La condizione della scienza è caratterizzata dall’incapacità di rendere conto in modo esaustivo della validità logica dei suoi metodi e dei limiti della sua applicazione legittima. Questo “stato di cose” non determina una fallacia delle scienze, ma solamente la constatazione che nonostante esse ci abbiano portato un dominio totale sulla natura, non possono aiutarci dal punto di vista teoretico. Esse *non* sono «teorie cristalline, nelle quali la funzione di ogni concetto e principio sia pienamente intelligibile e ogni presupposto sia esattamente analizzato, così da porsi al di sopra di qualsiasi dubbio teoretico»[108].

La stessa presa di posizione si trova in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dove viene riaffermato il carattere di incompletezza delle scienze, anche di quelle esatte. Questa incompletezza deriva «da un lato [...] a causa dell’orizzonte infinito di problemi aperti che non daranno mai pace all’impulso

---

[106] Al riguardo si veda: L. Hardy, *Nature’s Suit: Husserl’s Phenomonological Philosophy of the Physical* Sciences, Ohio University Press, Athens 2013; C. Harvey, *Husserl and the Problem of Theoretical Entities*, in “Synthese”, 66 (1986), pp. 291–309; B. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1990; R. Sowa, *Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt*, in “Husserl Studies” 26/1 (2010), pp. 49–66; A. Staiti, *Husserl’s Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; E. Trizio, *What is the Crisis of Western Sciences?*, in “Husserl Studies”,32/3 (2016), pp. 191–211; H. Wiltsche, *What is Wrong with Husserl’s Scientific Anti-Realism?*, in “Inquiry” 55/2 (2012), pp. 105–130.

[107] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*, in Hua 18, Nijhoff, Den Haag, p. 26; trad. it di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 2015 p. 24.

[108] *Ibid*; trad. it. p. 25.

conoscitivo», e soprattutto a causa «delle numerose lacune nel loro contenuto dottrinale già formato», il quale rivela qua e la «residui di oscurità o imperfezioni nell'ordine sistematico delle dimostrazioni e delle teorie»[109].

Dunque, le scienze presentano nel loro contenuto dottrinale già sviluppato dei residui oscuri che riguardano i propri fondamenti. Ogni scienza presenta dei punti di partenza "ingenui". Come esempio di questa ingenuità si mostra la scienza naturale, per la quale la natura che intende ricercare "c'è semplicemente". Il compito della scienza naturale è, dunque, quello di conoscere le ovvie datità in modo oggettivamente valido e rigorosamente scientifico. La stessa caratteristica è propria all'analisi, per esempio, della psicologica che, infatti, assume come "ovvia" la realtà psicofisica. Lo psichico è dato come Io o come vissuto dell'Io, il quale si mostra connesso nell'esperienza a certe "cose fisiche" chiamate corpi. Compito della psicologia è quindi quello di indagare scientificamente lo psichico all'interno della connessione naturale psicofisica in cui è dato in maniera ovvia il suo apparire e venir meno. Dunque, proprio in questo senso ogni determinazione psicologica rimanda a una struttura psicofisica che viene assunta come un'ovvietà.

Inoltre, le scienze, non solo non sono in grado di definire scientificamente il loro fondamento, ma presentano importanti lacune di cui tuttavia non sono consapevoli perché assunte come ovvietà: per esempio dl concetto di "natura" o di "esperienza"[110]:

> È sufficiente ricordare soltanto l'"ingenuità" con cui [...] la scienza della natura assume la natura come data, un'ingenuità che in essa è per così dire immortale e che si rinnova ad esempio in ogni passo del suo procedere, quando essa ricorre alla pura e semplice esperienza (*Erfahrung*) – e, in fin dei conti, ogni metodo delle scienza empiriche riconduce proprio all'esperienza[111].

Tale ingenuità consiste nel considerare l'esperienza come un dato di fatto, come un'ovvietà, per comprendere la quale bisogna invece interrogarsi sulla struttura intrinseca della conoscenza scientifica. Nel primo libro delle *Ideen* questo importante concetto viene approfondito in un senso specifico. Infatti, nel contesto della definizione del concetto di atteggiamento naturale, sul quale torneremo più avanti, le scienze vengono definite in riferimento ai fatti, e il "dimenticato" delle scienze trova una definizione inscrivibile all'interno della svolta trascendentale della fenomenologia. Scrive Husserl:

> Nell'atteggiamento teoretico (*Einstellung*) che diciamo *naturale*, l'orizzonte complessivo delle possibili indagini viene designato con una parola: il *mondo*. Le scienze di questo atteggiamento originario sono pertanto tutte scienze del mondo e quindi, sinché tale atteggiamento è quello

[109] E. Husserl, Hua 25, cit., p. 4; trad. it. pp. 5-6.
[110] Si veda: E.W. Orth (a cura di), *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, Alber, Freiburg-München 1976; F. De Natale, *Il problema fenomenologico della scienza in Husserl da "Idee II" alla "Crisi"*, in "Filosofia", 1976, pp. 241-276.
[111] E. Husserl, Hua 25, cit., p. 14; trad. it. p. 23.

> dominante, i concetti di "vero essere (*wahrhaftes*)", di "essere reale (*wirkliches*), cioè essere naturale (*real*) e – dal momento che ogni oggetto reale confluisce nell'unità del mondo – di "essere nel mondo" - coincidono.[112]

Dunque, le scienze che si basano sull'approccio teoretico naturalistico hanno un'intrinseca relazione con il mondo. Quest'ultimo è inteso come l'insieme degli oggetti dell'esperienza possibile e della conoscenza empirica possibile sugli oggetti, i quali, sulla base di intuizioni fattuali, diventano oggetto di conoscenza teoretica. Le scienze che studiano il mondo, fondate sull'approccio naturale, riguardano sia la natura materiale, cioè le scienze della natura, sia gli esseri animati con la loro natura psicofisica. Di conseguenza, ad ogni scienza corrisponde un ambito che rappresenta il terreno delle sue ricerche e conoscenze, il che significa che a ogni enunciato scientifico corrispondono conoscenze intuitive attraverso le quali gli oggetti di un determinato ambito diventano dati.

Sebbene, però, il tipo di conoscenza che permette l'esperienza scientifica sia l'esperienza naturale, questa non va intesa come un empirismo ingenuo. Infatti, come già accennato, basandosi su intuizioni attuali le scienze sviluppano conoscenze teoretiche. Questa operazione è possibile proprio sulla base della connessione che esiste tra gli oggetti individuali e l'essenza[113], la quale permette esattamente il fatto che ad ogni oggetto individuale appartenga una compagine essenziale che si pone come "sua" essenza. Ora, proprio questa peculiare struttura, che in altri termini possiamo definire come il rapporto tra generalità e necessità, determina l'esistenza di varie modalità scientifiche riconducibili principalmente a due tipologie: scienze dei dati di fatto (*Tatsachenwissenschaften*) e scienze eidetiche (*Wesenswissenschaften*).

Le scienze puramente eidetiche, come la logica pura o la matematica pura «sono libere da qualunque posizione di dati di fatto [...] in esse nessuna esperienza in quanto esperienza, cioè in quanto coscienza che afferra e quindi pone una realtà, un'esistenza può avere una funzione fondamentale»[114]. Chiariamo questo punto con un esempio. Un geometra quando produce delle figure su un foglio produce delle linee esistenti di fatto. Tuttavia, nessuno affermerebbe che tanto il tracciare fisicamente le figure, tanto l'esperienza delle figure disegnate, costituisca il fondamento della sua intuizione relativo alle essenze geometriche. Infatti, il fondamento di queste figure è un *eidos*, indipendente da qualunque "posizione di dati di fatto"; queste figure sono, in altri termini, possibilità ideali. L'atto fondante non è l'esperienza ma il vedere eidetico.

---

[112] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, in Hua 3/1, Nijhoff, Den Haag, p. 10; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 13.
[113] Cfr. ivi, §6.
[114] E. Husserl, Hua 3/1 p. 21, trad. it. p. 23.

Differente è il caso delle scienze di dati di fatto. Infatti, queste ultime costatano attraverso l'esperienza un esistente, in modo tale che l'esperire è per loro un atto fondante, il quale non può essere sostituito da un atto ideale[115].

Tuttavia, «se ogni scienza eidetica è per principio indipendente da ogni scienza di dati di fatto, le cose stanno, dall'altra parte, al contrario nei riguardi delle scienze di dati di fatto»[116]. Infatti, non esiste alcuna scienza pienamente sviluppata che sia scevra da conoscenze eidetiche e quindi indipendente dalle scienze eidetiche formali. Infatti, ogni scienza empirica «qualora voglia fondare mediatamente i suoi giudizi, deve procedere conformemente ai principi formali, trattati appunto dalla logica formale»[117]. Inoltre, essendo ogni scienza di dati di fatto rivolta a oggetti è «in generale vincolata dalle leggi relative all'essenza dell'oggettualità in generale». Infine, ogni dato di fatto include una compagine eidetica di ordine materiale, e «ogni verità eidetica relativa alle essenze pure ivi incluse deve fornire la legge cui è vincolata quella data singolarità di fatto, come ogni altra possibile singolarità in generale»[118]. Dunque, da un lato ci sono le essenze materiali, che sono effettivamente reali; dall'altra è presente un elemento eidetico strutturalmente differente dalle prime. Questa è da intendere come la mera forma essenziale, un'essenza completamente vuota. Questo non è da interpretare come un contenitore vuoto, ma la forma essenziale è la condizione di possibilità della formalizzazione. Infatti, essa non è da intendere come una regione in senso proprio, ma una regione in generale. Tutte le regioni, con tutte le loro particolarizzazioni di ordine materiale, si trovano "formalmente" sotto la regione formale essenziale. Questa subordinazione del materiale al formale si mostra, secondo Husserl, nel fatto che l'essenza formale, l'ontologia formale, include in sé le forme di tutte le possibili ontologie. Ontologia, in questo contesto, è sinonimo di materiale[119]. Ne consegue che ogni essenza regionale dà sempre luogo a verità essenziali, che hanno la forma della sintesi, che si fondano sull'essenza regionale in quanto questa è un'essenza di genere, ma non sono mere particolarizzazioni di verità ontologico-formali.

Cerchiamo di fare il punto di quanto detto fino a ora. Le scienze si portano a conoscenza dei fatti, che pretendono di carpire dal mondo materiale, ontologico-fattuale. Ora però, analizzando la struttura interna delle scienze, si mostra che in esse è presente un altro elemento, un elemento eidetico. Infatti, esistono delle scienze che prescindono da quell'elemento fattuale e ragionano per deduzioni, all'interno di una dimensione che possiamo definire aprioristica, ossia indipendente dall'ontologia fattuale: si pensi alla matematica, alla logica pura, etc. Queste scienze hanno un ruolo importantissimo anche nelle scienze dei fatti – si pensi solo all'applicazione ingegneristica della matematica. È dunque

[115] Cfr. E. Husserl, Hua 3/1, p. 21.
[116] Ivi, p. 23; trad. it. p. 25.
[117] *Ibid*.
[118] Ibid; trad. it. p. 26.
[119] Cfr. Hua 3/1, p. 22.

presente un legame, una tendenza all'"ideale" su cui torneremo tra poco. Ciò che ora ci interessa sottolineare è che l'analisi delle scienze dei fatti ci ha mostrato la presenza di queste scienze eidetiche. Questa divisione non è casuale, ma è radicata all'interno della nostra capacità di avere intuizioni fattuali, empiricamente orientate, e conoscenze teoreticamente eidetiche. Tuttavia, questa capacità di formalizzazione[120] è possibile grazie alla presenza di una regione formalmente essenziale che sia vuota, cioè non possieda particolarizzazioni. Questa regione è la possibilità stessa della formalizzazione e permette il processo precedentemente esposto.

Ora non proseguiamo oltre, poiché i nostri fini sono quelli di comprendere come Husserl arrivi a definire il luogo della filosofia attraverso un'analisi della conoscenza scientifica. Con tutte le cautele del caso, anticipiamo solo che queste intuizioni arriveranno alla loro massima esposizione all'interno del testo che meglio di qualunque altro affronta la questione delle scienze: La *Crisi delle scienze europee*. In questo testo la tematizzazione del "luogo" della filosofia si sviluppa attraverso l'analisi dello stato in cui versano le scienze. Analogamente a quanto detto precedentemente, Husserl individua l'origine di questa crisi all'interno di una mancanza, un lato d'ombra, una dimenticanza.

In primo luogo, è necessario chiarire il senso profondo di questa crisi. Infatti, a uno sguardo superficiale, la crisi potrebbe apparire come il "motore" delle scienze. Quella che Husserl chiama *Krisis* potrebbe non essere altro che il motore dell'evoluzione della scienza, il crescere delle anomalie all'interno di un paradigma scientifico che genera una rivoluzione scientifica, o un cambio del paradigma stesso. Tuttavia, tale crisi non tratta di un carattere, per così dire, epistemologico, ma va intensa in un senso "fondamentale": le scienze sono in crisi perché sono in crisi i loro fondamenti – col che non dobbiamo intendere semplicemente i loro assiomi o postulati – ma ciò che le fonda, ciò che vi è alla base, il retroterra "inconscio" su cui esse si innalzano. «La crisi di una scienza comporta nientemeno che la sua peculiare scientificità, il modo in cui si è proposta i suoi compiti e perciò in cui ha elaborato la propria metodica, siano diventati dubbi»[121].

Questa crisi è pertanto costitutiva delle scienze. Essa è il carattere della loro scientificità. Essa non rappresenta un "momento" esteriore del procedere della scienza, ma indica un suo carattere peculiare. Le scienze nascono in questa crisi del fondamento, di cui esse si disinteressano proprio in virtù del loro carattere idealizzante. Comprendere il "dimenticato" della scienza permette allora di comprendere l'atteggiamento conoscitivo che le fonda e, per contrapposizione, individuare la

[120] Si veda al riguardo: E. Husserl, Hua $3/_1$, § 13.

[121] Hua 6, p. 1. Si veda al riguardo: M. Nacci, *Crisi delle scienze e crisi di civiltà*, in AA. VV., *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'europa*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 80-88; C. Senofonte, *Fenomenologia husserliana e crisi della razionalità*, in A. Masullo, C. Senofonte (a cura di), *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1991, pp. 61-82; V. De Palma, *L'analisi fenomenologica della scienza*, in V. Fano, G. Tarozzi, M. Stanzione (a cura di), *Prospettive della logica e della filosofia della scienza*, Rubbettino, Soveria 2001, pp. 309-320.

peculiarità dell'"atto filosofico". Husserl, perseguendo questo fine, costruisce insomma una sorta di genealogia del carattere idealizzante delle scienze.

Agli inizi dell'età moderna, afferma Husserl, le scienze subiscono un sostanziale cambiamento. La "rivolta rinascimentale" contro il pensiero medievale comporta la rivalutazione dei modi di esperienza antichi. Il nucleo tematico di questa "riscoperta" può essere espresso secondo questi termini: secondo il pensiero moderno il mondo deve essere considerato solamente dal punto di vista razionale, l'analisi deve svolgersi libera dai vincoli del mito e della tradizione. In altri termini, la conoscenza deve essere universale e deve procedere indipendentemente dai pregiudizi. Essa deve conoscere nel mondo stesso la ragione e la teologia che vi si nascondono nonché il loro più alto principio: Dio[122]. Le singole scienze in questa concezione risultano essere delle parti dipendenti di un'unica filosofia. Quest'ultima, nei primi secoli dell'epoca moderna, viene ad assumere il carattere di una scienza onnicomprensiva (*allbefassende Wissenschaft*) che indaga la totalità degli essenti (*der Wissenschaft von der Totalität des Seienden*). In altri termini, il rinnovamento del sapere rinascimentale/moderno[123] è caratterizzato dall'assunzione dell'ideale metafisico antico alla luce di una fiducia razionalistica. Infatti, l'ideale antico di sapere aveva il suo potere onnicomprensivo alla luce della sua unità inscindibile nell'indivisibile unità dell'essere. In questo modo, alla metafisica spettava la dignità di regina delle scienze. Essa era come un faro che indirizzava e dotava di senso tutte le conoscenze raggiunte dalle altre scienze. Per quanto la rottura moderna venisse caratterizzata come un abbandono delle vecchie posizioni metafisiche, e pretendesse inoltre di aver scoperto il vero metodo universale con cui costruire una filosofia sistematica, questo progetto non fu totalmente indipendente e assunse al suo interno degli elementi dell'ideale filosofico antico. Su questa base, afferma Husserl, è possibile comprendere lo slancio che animò tutte le imprese scientifiche[124].

Ma a seguito di un'irriflessa presenza metafisica all'interno della svolta moderna, il suo progetto naufragò, determinando in seguito la scissione tra filosofia e scienze che sta all'origine della crisi. Ci si rese conto, infatti, che per eliminare quell'ideale antico era necessario eliminare l'ideale onnicomprensivo. Ma in questo modo il metodo di intendere tutte le conoscenze e i problemi al loro interno alla luce della sola ragione forniva dei successi solamente alle scienze positive. Il nuovo

[122] Cfr. E. Husserl, Hua 6, cit., p. 5.

[123] In realtà dalla cultura tedesca del XIX e XX secolo il Rinascimento è visto come un'anticipazione del moderno, e per questo ignorato o condannato. Si pensi allo scritto di T. Mann *Considerazioni di un impolitico* in cui si condanna radicalmente l'"estetismo" rinascimentale. Anche negli scritti successivi Mann continuerà a concepire l'umanista come incapace di comprendere le contraddizioni del presente. Da Heidegger il Rinascimento viene identificato con la tanto criticata *Romanitas* (cfr. L. Illetterati, A. Moretto, *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005). Husserl non sembrerebbe porre una distinzione tra l'epoca rinascimentale e quella moderna. Sul "discredito" dell'Umanesimo da parte della cultura tedesca si veda: F. Duque, *Le discrédit de l'humanisme par saturation humaniste*, in "L'art du comprendre", 15 (2006), pp. 185-201; M. Cacciari, *La mente inquieta*, Einaudi, Torino 2019, pp. 3-15.

[124] Cfr. E. Husserl, Hua 6, cit., p. 8; trad. it. p. 46.

metodo poteva essere applicato solamente a queste ultime; diversamente stavano le cose nell'ambito dei problemi filosofici in senso specifico. In questo modo la filosofia sistematica e universale assunse la forma di una serie sistemi tanto imponenti, quanto incapaci di giungere a un accordo[125]. Il venir meno dell'ideale di una filosofia onnicomprensiva determinò la rottura tra filosofia e scienza: la prima incominciò a problematizzarsi, domandandosi la possibilità di una metafisica e dunque di tutta la problematica razionale; la seconda, inizialmente, riscontrò enormi vantaggi da questa separazione, ma dovette poi pagare il prezzo di aver abbandonato un carattere unitario e indirizzato al rendere conto, in termini onnicomprensivi, del proprio oggetto di indagine.

Chiariamo questo punto. Husserl si chiede: «È possibile separare la ragione dall'essente nel luogo in cui la ragione determina cosa sia l'essente?»[126]. Le scienze, proprio in virtù di questa scissione, hanno avuto la possibilità di riscontrare notevoli successi teorici e pratici; tuttavia, l'assenza di un'interrogazione di un ideale autentico, di un metodo autentico, determina la tematizzazione solamente parziale del loro oggetto di indagine, la quale non rende possibile che queste ultime possano rendere conto del senso profondo della propria verità. Scrive Husserl:

> La scepsi rispetto alla possibilità di una metafisica, il crollo della fede in una filosofia universale capace di guidare l'uomo nuovo, indica appunto il crollo della fede nella "ragione", nella ragione intesa nel senso in cui gli antichi contrapponevano l'*episteme* alla *doxa*. [...] Così cadde anche la fede in una ragione assoluta che dia senso al mondo, la fede nel senso della storia, nel senso dell'umanità, nella sua libertà in quanto attiva possibilità dell'uomo di conferire un senso razionale alla sua esistenza umana individuale e umana in generale.[127]

Quanto anticipato negli scritti precedenti trova qui una puntuale definizione. Infatti, l'impossibilità dell'applicazione del metodo della scienza a problematiche strettamente filosofiche ha determinato la specializzazione delle scienze. Così, le scienze, entusiaste dei loro successi teorici e pratici, fanno valere "il mondo fattualmente vissuto", quello dell'esperienza reale all'interno del quale è impossibile ritrovare il fondamento della ragione, ma non solo. Questa attenzione verso il fatto determina anche la concezione dell'uomo come un agente solamente fattuale: «le mere scienze di fatto creano meri uomini di fatto»[128]. In altri termini, le scienze si concentrano sui fatti, ma dimenticano il mondo. Questo è il processo di obiettivazione scientifica che Husserl fa emergere all'interno dell'analisi della

[125] Cfr. *Ibid*.
[126] Ivi, p. 9.
[127] E. Husserl, Hua 6, cit., p. 10-11.
[128] Ivi, p. 4; trad. it. p. 43.

seconda parte della *Krisis*, che è appunto la spiegazione dell'origine del contrasto moderno tra obiettivismo fisicalistico e soggettivismo trascendentale[129].

Cerchiamo ora, seguendo l'argomentazione husserliana, di esporre più precisamente questo mutamento dell'idea e dei compiti della filosofia. La rivoluzione radicale sopraesposta coinvolge in un primo momento la geometria euclidea e la matematica greca, e successivamente tutte le altre scienze, ma è proprio nelle prime due che mostra immediatamente i suoi caratteri essenziali. Come indicato precedentemente, l'epoca moderna inizia rivolgendosi all'antico, questo riferimento assume il significato di un'applicazione dell'universalità metafisica, di un senso di principio universale a tutti gli ambiti del sapere, senso estraneo agli antichi. Dunque, più che di un ritorno all'antico si dovrebbe parlare di un "rinnovamento" dell'antico. Questo mutamento si mostra in maniera paradigmatica nella geometria e nella matematica[130]. La geometria euclidea aveva dei fini altissimi, essa era una teoria sistematica fondata su concetti fondamentali di tipo assiomatico, da cui deduttivamente venivano dimostrati i vari teoremi. Essa possedeva già una componente razionale deduttiva; inoltre, gli antichi avevano già idealizzato i numeri empirici, le grandezze e le figure geometriche, attuando dimostrazioni geometrico-ideali. Nonostante questa idealizzazione, la matematica e la geometria euclidea conoscono solamente concetti finiti, un a-priori finito e chiuso[131]. Scrive Husserl:

> L'antichità [...] non arriva a riconoscere la possibilità di un compito infinito, quella possibilità che per noi è ovviamente legata al concetto di spazio geometrico [...]. Allo spazio ideale spett per noi un a-priori universale e sistematicamente unitario, una teoria sistematica unitaria infinita, la quale nonostante la sua infinità, è in sé conclusa, e, partendo da concetti e da proposizioni di tipo assiomatico, permette di costruire in un'univocità deduttiva qualsiasi forma delimitabile nello spazio.[132]

In altri termini, tutto ciò che è presente nello spazio geometrico (*idealiter*) è preliminarmente definito nelle sue determinazioni. L'atto del pensiero apodittico «scopre soltanto, mediante concetti, proposizioni, conclusioni, dimostrazione, procedendo gradualmente all'infinito, ciò che è già in sé e preliminarmente vero»[133].

---

[129] Ci discostiamo dalla traduzione italiana di E. Filippini che omettendo il termine "spiegazione dell'origine (*Ursprungsklärung*)" nasconde il senso interrogativo dell'esposizione che Husserl avvia. Al riguardo si veda: G. Gigliotti, *Tre studi sulla "Krisis"*, in "Rivista di storia della filosofia", supplemento al numero II (2008), p. 7.

[130] Si veda U. Sanzo, *Husserl e la "minaccia geometrica" alla filosofia*, in AA. VV., *Husserl. "La Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'europa*, cit., pp. 73-79.

[131] Si pensi in particolare al fatto che la dimostrazione di gran parte delle proposizioni del primo libro degli elementi sono svolte, da Euclide, senza fare uso del quinto postulato, che non è caratterizzato dall'immediatezza pratica dei primi quattro (cfr. Euclid., *El*., Libro I; trad. it. di F. Acerbi, *Euclide. Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2007, pp. 779 sgg.). Inoltre, il pensiero di Euclide è fortemente influenzato dalla filosofia eleatica che non ammette una concezione dell'essere infinita. Al riguardo si veda: G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2006, vol. 2, pp. 299-325.

[132] E. Husserl, Hua 6, cit., p. 19; trad. it. p. 58.

[133] *Ibid*.

Ricaptolando, la geometria euclidea e la matematica antiche si muovevano da un a-priori finito, ma con l'imporsi dell'idea di un a-priori infinito, dell'idea di una totalità infinità dell'essere e di una scienza razionale, si determina che tutto ciò che è contenuto nello spazio geometrico, sia già preliminarmente definito. In altri termini, che tutto ciò che è contenuto nello spazio geometrico trovi la sua ragione d'essere in sé e per sé, senza rimandare ad altro. Questo mondo di idealità è «concepito in modo tale che i suoi oggetti (*Objekte*) non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza»[134]. Il mondo ideale può essere raggiunto solamente tramite un metodo razionale e infinito, l'in-sé dell'oggetto diviene l'idealità geometrica di esso, raggiungibile tramite un metodo razionale sistematicamente unitario. Su queste basi si genera l'idea di una matematica formale, idea totalmente estranea agli antichi. L'ideale di questa scienza onnicomprensiva contiene in sé «l'idea che la totalità infinita di ciò che (*Seiende*) sia in sé una totalità razionale (*rationale Alleinheit*) e che, correlativamente essa possa essere dominata, e dominata completamente, da una scienza universale»[135]. Questa concezione non si limita alla matematica, ma avvolge ben presto le scienze naturali[136] generando quella che è nota sotto il nome di matematizzazione della natura[137] che si produsse con la fisica galileiana. Essa si fonda su una concezione della natura in cui la precedente idea scientifica di una regolamentazione universale degli eventi del mondo assume un senso nuovo. La natura appare ora sottoposta a leggi causali, leggi che fanno della natura infinita un universo calcolabile. L'idealizzazione contenuta nella matematica antica viene ampliata al di là della spazio-temporalità delle figure, «fino a diventare una matematizzazione dei mutamenti – si connette con la matematizzazione delle stesse realtà idealizzate nella loro causalità»[138]. Ora, proprio questo fatto è all'origine della dimenticanza propria alle scienze. Infatti, il processo eidetico, questo processo di idealizzazione, ha la caratteristica fondamentale di prescindere dall'idealizzato, qualcosa che le scienze hanno dimenticato. Comprendere questa genesi significa pertanto comprendere il fondamento su cui si basa la conoscenza scientifica.

Ora, il processo di idealizzazione trova la sua natura e fondazione all'interno della tensione della conoscenza all'idealizzazione. Infatti, questo tipo di astrazione non è da intendere come una sclerotizzazione di un "modo" autentico che abbiamo dimenticato, ma corrisponde alla nostra modalità conoscitiva, con la quale ogni giorno ci rapportiamo al mondo. Infatti, in primo luogo, nella nostra conoscenza esperiamo prima di tutto gli enti, non quelli geometrico-ideali, ma quei corpi che

[134] *Ibid*.
[135] Ivi, p. 20; trad. it. p. 58.
[136] Cfr. A. Ales Bello, *Husserl e le scienze*, La Goliardica, Roma 1996.
[137] Si veda al riguardo: A. Ales Bello, *L'oggettività come pregiudizio: analisi di inediti husserliani sulla scienza*, La Goliardica, Roma 1982; V. Costa, *Intuizione e idealizzazione. Aspetti della concezione fenomenologica della scienza*, in "Bollettino filosofico", 14 (1998), pp. 83-102.
[138] E. Husserl, Hua 6, cit., p. 351; trad. it. p. 343.

realmente vengono esperiti. Le "cose" che percepiamo nel mondo sono immerse in quelle che Husserl definisce «oscillazioni della mera tipicità (*Schwanken des bloß Typischen*)»[139]. Le cose che noi percepiamo non sono mai costantemente in sé stesse, ma «la loro identità, il loro essere-uguali-a-se-stesse (*Sich-selbst-Gleichsein*) e la loro temporanea permanenza nell'uguaglianza è soltanto approssimativa, proprio come la loro uguaglianza con altre cose[140]. Tutto questo vale anche per le forme empiriche colte astrattamente e i rapporti tra di loro. Tutto questo "movimento", questo non essere mai uguale a sé stesso deve essere in qualche maniera "fermato", dunque ognuno possiede un'idea della forma di un oggetto o di un astrazione. La caratteristica di questo "oscillare" è una maggior o minore perfezione, da intendere come avvicinamento ad un ideale di perfezione, alla dimensione eidetica. Noi fermiamo l'"oscillazione" applicando al movimento un ideale di perfezione, un *Idealtypus*, ciò che Husserl chiama *Limes-Gestalten*[141]. Queste forme sono appunto dei limiti che non possono mai essere pienamente raggiunte, perché con il progredire della tecnica l'ideale della perfezione si sposta sempre in avanti. E perciò abbiamo sempre di fronte a noi un orizzonte aperto, la possibilità di un miglioramento pensabile che va promosso oltre[142]. Queste *Limes-Gestalten* non sono statiche, scrive Husserl:

> [S]ulla base della prassi del perfezionamento, nella libera penetrazione negli orizzonti di un perfezionamento pensabile, nel "sempre di nuovo (*immer wieder*), si delineino continuamente *forme-limite* (*Limes-Gestalten*), verso cui tende, come un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi serie di perfezionamenti. In quanto ci interessiamo di queste forme ideali e ci impegniamo conseguentemente a determinarle e costruirne di nuove sulla base di quelle che già sono state costruite, noi siamo "geometri". Così, in una sfera ulteriore che include anche la dimensione del tempo, siamo matematici delle forme "pure", e la loro forma universale è la forma spazio-temporale a sua volta idealizzata.[143]

Riassumendo, possiamo affermare che nella conoscenza quotidiana siamo immersi nel cambiamento continuo delle cose, vi entriamo in contatto e, nell'interagire con esse, dobbiamo in qualche modo sospendere questa loro incessante oscillazione. Ad esempio, quando usiamo un martello, non

---

[139] Ivi, p. 22; trad. it. p. 60.
[140] *Ibid*.
[141] Risulta di particolare interesse il fatto che Fichte nei *Thatsachen des Bewussteyns* descriva la percezione esterna in termini analoghi. Infatti, il ruolo che nella descrizione husserliana è svolto dalle *Limes-Gestalten* in Fichte sembrerebbe essere svolto dalla *Anschauung der Ausdehnung*. Infatti scrive Fichte, riassumendo quanto detto nel primo capitolo delle *Thatsachen des Bewusstseyns*: "Nella percezione si present l'intuizione dell'estensione (*Anschauung der Ausdehnung*) e cioè un'intuizione del corpo limitatata proprio a questa figura, a questa grandezza [...]. Il liberarsi da questo tipo di limitazione dovrebbe perciò consistere nel fatto che l'immaginazione, sebbene sempre e comunque legata all'estensione, si formava liberamente figura, grandezza e luogo" (J. G. Fichte, *Thatsachen des Bewusstseyns*, in GA, II, 12, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999, p. 31; trad. it. di M.V. d'Alfonso, *I fatti della coscienza*, Guerini, Milano 2007, p. 59.
[142] Cfr. E. Husserl, Hua 6, cit., p. 23; trad. it. p. 61.
[143] *Ibid*.

possiamo percepirlo come un oggetto composto da una parte in legno che si sta deteriorando e da una in metallo che si sta ossidando; piuttosto, dobbiamo vederlo come un oggetto "sottratto al tempo", ovvero in una dimensione temporale estranea al cambiamento. Queste *Limes-Gestalten* guidano il perfezionamento tecnico. Rimandando al nostro esempio: un uomo del XV secolo, utilizzando un martello, era consapevole della sua imperfezione rispetto all'ideale di un martello più resistente. Una volta che questo ideale di *Limes-Gestalt* viene raggiunto – allorché il progresso tecnico ha reso possibile ottenere un martello più resistente – esso viene sostituito da un *Limes-Gestalt* perfezionato, ad esempio da un martello pneumatico. Questo processo di idealizzazione tende a mirare verso la perfezione, creando idealizzazioni sempre più raffinate.

Questo è ciò che accade nel nostro rapporto con gli strumenti nel mondo, ma lo stesso processo conoscitivo, una volta scollegato dall'utilizzo pratico, porta a prescindere completamente dall'ideale concreto del martello. Infatti, esiste un ideale ancora più elevato: quello di considerare il martello come una figura geometrica. Proseguendo in questa linea di idealizzazione, questo cilindro che supporta un parallelepipedo viene interpretato all'interno di uno spazio e di un tempo anch'essi idealizzati, ovvero lo spazio geometrico. La conseguenza è che «al posto della prassi reale, sia essa attiva sia che consideri le possibilità empiriche interagendo con corpi empirici reali e potenzialmente reali, ci troviamo di fronte alla prassi ideale di un "pensiero puro" che opera esclusivamente nel dominio delle pure forme limite»[144]. In questo dominio delle *Limes-Gestalten* si perde di vista l'oggetto reale che sta all'origine di queste forme. Questo atteggiamento costitutivo è la condizione che rende possibile il nostro interagire con il mondo, la nostra conoscenza intuitiva, e ne è un aspetto irrinunciabile. Tuttavia, è quando viene applicata alla conoscenza scientifica che questa predisposizione risulta particolarmente problematica. Infatti, questo processo di idealizzazione è naturalmente incline a procedere all'infinito, finendo per eliminare l'aspetto reale che rappresenta la base dell'idealizzazione. È proprio questa perdita dell'origine l'errore fatale dell'idealizzazione, allorché quest'ultima si applica alla scienza. La dimenticanza dell'origine porta a concepire queste *Limes-Gestalten* come un "a-priori", quando questa idealizzazione viene applicata alla natura[145]. La vera essenza delle cose diventa la loro struttura ideale, perfetta, quantificabile. Questo è ciò che accade a partire da Galilei: la matematica diventa il linguaggio della natura, la sua essenza, la sua *Limes-Gestalt*. Questa prassi ideale ci permette di raggiungere ciò che è negato nella prassi reale, l'esattezza: «infatti, per le forme ideali, emerge la possibilità di definirle in termini di un'assoluta identità, di riconoscerle come substrati di qualità assolutamente identiche e di determinarle in modo

[144] *Ibid*. In altri termini: "la prassi reale viene occultata dalla prassi ideale".
[145] Si veda al riguardo: C. Cali, *Husserl e l'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2002; V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella fenomenologia descrittiva*, Marsilio, Venezia 2001.

metodico e univoco»[146]. Questo metodo di idealizzazione è capace di estendere l'idealizzazione «e di generare originariamente in una determinatezza obiettiva e univoca quelle pure idealità che vi corrispondono»[147].

Ora, dovrebbe essere più chiaro quanto detto in precedenza: l'ideale antico di una conoscenza filosofica che determinasse l'essere vero delle cose viene recuperato in età moderna e tradotto nella ricerca dell'essere vero e obiettivo delle cose. Attraverso la misurazione e la sua funzione empirico-pratica di oggettivazione, l'essere vero del mondo diventa un ideale, conoscibile attraverso un pensiero puramente geometrico. Questo ideale di oggettivazione che permea tutte le scienze non è negativo di per sé, ma diventa problematico quando l'a-priori ideale occulta l'a-priori reale. In altre parole, quando l'idealizzazione è portata all'estremo il mondo effettivo viene sostituito dall'idea logico-formale di un mondo, dimenticando che quest'ultimo ha origine nel primo (per tornare al nostro esempio, quando il martello viene sostituito dalla figura geometrica idealizzata di un martello). Dunque, quanto detto riguardo alla geometria rappresenta solo una parte di un fenomeno più ampio che coinvolge tutte le scienze e anche la logica stessa. Husserl scrive:

> In sé il passaggio da una matematica legata alle cose alla sua logicizzazione formale, e il rendersi autonoma della logica formale ampliata a pura analisi e a dottrina della molteplicità, è qualcosa di completamente legittimo, anzi di necessario [...]. Ma tutto ciò può e deve costituire un metodo inteso e praticato coscientemente. Ciò avviene soltanto quando è viva la preoccupazione di eludere pericolosi spostamenti di senso, quando si fa cioè in modo che il conferimento originario di senso (*Sinngebung*) al metodo, a cui il metodo aveva attinto il senso di un'operazione per la conosenza del mondo, resti continuamente attuale e presente. Anzi quando si fa sì che il metodo venga liberato da quell'inindagato tradizionalismo che già all'epoca della prima scoperta della nuova idea e del nuovo metodo aveva introdotto nel suo senso momenti di oscurità.[148]

In questo passaggio emerge chiaramente il senso dell'analisi condotta da Husserl. Il passaggio da una matematica "concreta", che si riferisce alle cose, alla sua formalizzazione logica e, in ultima analisi, all'autonomizzazione della logica formale che diviene pura analisi e dottrina formale, è totalmente legittimo[149], è anzi intrinseco alla nostra natura, alla nostra modalità di interazione con il mondo. Tuttavia, Husserl ci avverte che tutto ciò deve essere inteso come un metodo applicato consapevolmente, quando si è consci del fatto che il processo di idealizzazione tende intrinsecamente a prescindere dalle cose. Pertanto, nel passaggio dal reale al formale è necessario mantenere una vigilanza per non incappare nei pericoli che hanno afflitto le scienze, quando nell'analisi vi è la

[146] E. Husserl, Hua 6, cit., p. 24; trad. it. p. 62.
[147] *Ibid*.
[148] Ivi, p. 46-47; trad. it. p. 79.
[149] Questa questione si trova in tutta la produzione husserliana. Si veda: D. Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge. A study in Husserl's Early Philosophy*, Ohio University Press, Athens (Ohio) 1984.

costante preoccupazione di eliminare "pericolosi spostamenti di senso". Questo è fattibile solo quando il conferimento originario di senso, ossia l'elemento da cui ha origine l'idealizzazione, non viene mai trascurato. Si tratta cioè proprio di quel riferimento al concreto che caratterizzava la matematica euclidea e che è stato messo da parte dallo sviluppo delle scienze, in particolare in età rinascimentale/moderna.

Risulta evidente che il problema non risiede nell'idealizzazione in sé, poiché quest'ultima è costitutiva della conoscenza eidetica, ma nel fatto che questa idealizzazione aspira a sussumere tutto il reale. Ciò che è necessario sviluppare è un metodo che fondi una scienza capace di comprendere questo a-priori reale prima della sua idealizzazione. Infatti, prima dei risultati del lavoro scientifico e prima del sistema logico, esiste qualcosa d'altro. Prima del metodo della scienza, «attraverso cui si traggono conclusioni dalle "ovvietà" immediate, attraverso cui si abbozzano sempre nuove verità mediate [...], viene il metodo attraverso cui si indaga l'elaborazione delle premesse prime»[150]. In altri termini, il metodo della scienza dà per scontate alcune questioni, ma sono proprio queste ovvietà ad esser dirette a fondare le sue "verità" indirette. Esiste una sfera tematica pre-scientifica «delle validità d'essere, delle verificazioni dell'essere che precedono e che, naturalmente, sono sempre presupposte»[151] dagli scienziati affinché possano procedere con operazioni teoretiche. Questa sfera pre-scientifica è composta da presupposti (*Voraussetzungen*) che svolgono una funzione fondamentale, ma «non sono a loro volta – e quindi non lo è nemmeno questa fondazione – oggetto di un peculiare interesse teoretico»[152], e non potrebbero esserlo, proprio perché sfuggono alle logiche dell'obiettivazione. In tal modo risulterà più chiaro il senso di questa *crisi*: le scienze sono in crisi perché hanno "dimenticato" il loro fondamento, considerandolo ovvio e non degno di analisi. E si comprende la direzione presa dall'argomentazione husserliana. Con un'incredibile coerenza concettuale, che trova la sua massima espressione nella *Krisis*, viene condotta un'analisi delle scienze mirante a evidenziare questo punto oscuro[153]. Ora, in antitesi a questa dimensione, viene sottolineata la necessità di instaurare una scienza veramente rigorosa, una filosofia capace di rendere conto di queste ovvietà, di questo elemento pre-scientifico. Sarà proprio questo il ruolo affidato alla fenomenologia.

In conclusione, possiamo affermare che Husserl attribuisce alle scienze le seguenti caratteristiche: in primo luogo, hanno un carattere riduttivo, poiché non coprono interamente l'universalità della conoscenza. In secondo luogo, presentano un fondamento del quale non riescono a rendere conto rimanendo all'interno della specifica disciplina scientifica.

---

[150] E. Husserl, Hua 6, cit., p. 497; trad. it. it. p. 484.
[151] Ivi, p. 452; trad. it. p. 442.
[152] *Ibid*.
[153] Si veda: F. Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, PUF, Paris 1995.

1.1.2 Le scienze in Fichte

Tenendo presente quanto detto in riferimento alla tematizzazione da parte di Husserl delle scienze, cerchiamo ora di comprendere se anche nell'impostazione preliminare della filosofia fichtiana si possano trovare dei termini analoghi. Uno dei primi riferimenti di Fichte alle scienze si trova già all'interno delle sue *Lezioni* a Zurigo[154]. Infatti, la dottrina della scienza «deve presentare e dimostrare proposizioni che nelle altre scienze devono essere principi», ogni scienza deve «rapportarsi (beziehen) soltanto alla dottrina della scienza»[155] in quanto suo fondamento.

Si evidenzia immediatamente il carattere di dipendenza delle scienze; queste contengono principi che non dipendono da loro stesse. Pertanto, vi è un limite, un confine tra la *Wissenschaftslehre* e le altre scienze e questo confine è costitutivo. Leggiamo poco più avanti, in un passo che riteniamo di estrema importanza:

> Sì mostrerà che tutte le scienze si fondano su fatti (*Thatsachen*), i quali nella dottrina della scienza sono atti (*Thathandlungen*). Così come si evidenzierà che ogni scienza deve sviluppare soltanto i fatti che le sono propri e che sviluppandone altri entra in un ambito estraneo. Tutte le scienze devono svolgere fatti. La dottrina generale della scienza per parte sua contiene l'atto (*Thathandlung*) che risiede a fondamento di tutti i restanti fatti [e atti].[156]

Le scienze si fondano sui fatti e non possono svilupparsi al di là di ciò che è confermato dai fatti stessi. Tuttavia, analogamente a quanto detto su Husserl, questo fondamento nei fatti è mediato; infatti, come vedremo più avanti, la dottrina scientifica contiene un atto che sottende gli altri fatti. Possiamo definire questo concetto seguendo un importante esempio illustrato da Fichte: la geometria non include in sé stessa il concetto di spazio e punto. Tuttavia, non emerge né dalla sola nozione di spazio né dal solo concetto di punto. Piuttosto, la geometria emerge dall'azione libera che traccia una linea nello spazio. Qui sottolineiamo l'impossibilità della geometria di definire geometricamente i suoi principi. E anche la logica presenta questa caratteristica. Infatti, «la logica non è né dottrina del fondamento (*Grundlehre*), né è parte della filosofia, ma ne è figlia»[157]. È una scienza che sussiste per sé, la quale si fonda, come ogni scienza particolare sulla dottrina della scienza.

La logica, dunque, non è da intendersi come una dottrina del fondamento, ma come "figlia" della filosofia. È una scienza che, come ogni scienza, si fonda su un elemento precedente. Essa è la scienza

---

[154] Si veda: E. Fuchs, *Einleitung*, in J. G. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Ars Una, Neuried 1996, pp. 7-51; E. Fuchs, I. Radrizzani (a cura di), *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Ars. Una, München-Neuried 1996; M. Ivaldo, *Introduzione*, in J. G. Fichte, *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*, Guerini, Milano 1997, pp. 13-61.

[155] J. G. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in GA, IV, 3, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, p. 23; trad. it. di M. Ivaldo, *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*, Guerini, Milano 1997, p. 74.

[156] Ivi, p. 23; trad. it. p. 75.

[157] Ivi, p. 28; trad. it. p. 81.

della pura forma. Tuttavia, non è fondata in sé ma riceve il suo fondamento altrove. Le scienze hanno la caratteristica di portare il loro sguardo unicamente sulla realtà fattuale, cercando di stabilire le loro dottrine attraverso dimostrazioni. Queste ultime, caratteristiche fondamentali del procedere scientifico hanno un grande vantaggio, in quanto si muove da un'intuizione sensibile, qualcosa di determinato posto davanti a sé e a questa intuizione fa sempre ritorno. Tuttavia, «il cammino della dimostrazione è breve, ed essa mantiene la sua intuizione presso di sé e davanti agli occhi». Questo ha un'importante conseguenza, infatti quando la dimostrazione è completata la scienza dispone di una nuova intuizione e opera da essa una nuova dimostrazione. Perciò, «in questa scienza esistono punti di appoggio ad essa consiste di parti esterne e certissimamente astratte»[158]. Il cammino della dottrina della scienza sarà differente, essa opererà per deduzione, che significa «anche l'ultimo punto fermo finale non è altro che un punto, e l'altro è sempre sospeso nell'aria. Tutto ciò che precede deve essere continuamente presente»[159]. Torneremo su questo importante punto nelle prossime pagine. Ora, quel che ci interessa sottolineare è che il passo della dimostrazione è breve, in quanto è sempre diretto all'intuizione che è presso di sé, al mondo obiettivamente dato.

Cerchiamo di chiarire quanto detto riferendoci a un passo del *Programmschrift*, nel quale, riferendosi alle scienze, Fichte nota:

> La facoltà di giudizio riceve il compito di osservare un oggetto determinato secondo una legge determinata, per vedere se e in quanto esso concordi con questa oppure no, essa non è più libera, ma soggetta a una regola; e noi perciò non siamo più della dottrina della scienza ma nel campo di un'altra scienza che si chiama scienza naturale. Il compito in generale di contenere ogni oggetto dato dall'esperienza in ogni legge di natura data dal nostro spirito, è principio fondamentale della scienza naturale. Essa consta generalmente di esperimenti [...] che ci proponiamo arbitrariamente e a cui la natura può corrispondere o no.[160]

Dunque, nelle scienze la facoltà di giudizio ha il compito di osservare un oggetto determinato attraverso una legge specifica. Lo scopo di questa osservazione è comprendere quanto, e in che modo, l'oggetto determinato corrisponda a questa legge. Questo è proprio il compito della scienza naturale[161], ad esempio, che mira a inserire ogni oggetto dell'esperienza in una legge di natura definita dal nostro intelletto. Questo processo avviene tramite esperimenti fattuali (il quale è un operazione attiva nei confronti della natura), stabiliti in modo arbitrario e ai quali la natura può o non può corrispondere. Questo metodo possiede il vantaggio di garantire una maggiore correttezza, nel senso di coerenza logica e metodologica, poiché ogni fenomeno viene rigorosamente analizzato entro i

[158] Ivi, p. 37; tra. it. p. 101.
[159] *Ibid*.
[160] J. G. Fichte, GA, I, 2, cit., p. 136; trad. it. di A. Tilgher, *Sul concetto della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 39.
[161] Si veda: F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.

confini di un sistema concettuale ben definito. Tuttavia, esso non è sinonimo di verità assoluta, poiché le leggi formulate rimangono dipendenti dal contesto epistemico e dalle condizioni empiriche entro cui sono state stabilite.

Un altro dei principali contesti testuali in cui Fichte espone la sua concezione della scienza è rappresentato dall'esposizione del 1803, nota come *Privatissimum*[162]. Qui Fichte divide il sapere umano in tre grandi categorie: il sapere comune, il sapere scientifico e il sapere autentico della *Wissenschaftslehre*. Approfondiremo questa distinzione più avanti. Tuttavia, ciò che ci interessa in questo contesto è la concezione della scienza. Leggiamo:

> Se mi abbandono soltanto alla pura empiria (senza riflettere alla rappresentazione ed alla sua differenza dalla cosa, ciò che pertiene già ad un'altra regione dell'attenzione più bassa), allora gli oggetti dovrebbero imporsi ai sensi col loro mero essere, ed io faccio costantemente e di continuo il sillogismo: ciò che cade sotto i miei sensi esiste davvero ed effettivamentente, mentre ciò che non è percepito nella sfera della sensibilità, secondo le regole a me note di quest'ultima, non esiste: altrimenti dovrebbe cadere sotto la sensibilità. Dalla percezione si conclude all'essere, dall'assenza di percezione al non-essere; e senza questo principio io potrei senz'altro pervenire interiormente ad apparenze (*Phänomen*) mai però ad un'affermazione della verità reale.[163]

L'attenzione rivolta esclusivamente alla pura empiria implica focalizzarsi sugli oggetti che si presentano ai sensi con la loro mera esistenza. Da questo punto di vista, si può trarre la conclusione che esiste soltanto ciò che cade nell'ambito della mia sfera sensoriale, mentre ciò che non è percepito non esiste nella sfera sensibile. Tuttavia, nel mondo della scienza, a differenza del mondo dell'empiria, è possibile descrivere la casualità mediante concetti semplici. Come afferma Fichte:

> Il mondo della scienza, a differenza dal mondo dell'empiria, si può descrivere anche come una visione (Einsicht) nella causalità di semplici concetti, quali appunto sarebbero principi e massime (causalità, cioè, nei confronti di un necessario vedere [...] allo stesso modo in cui, nel mondo dell'empiria, deve avere causalità ciò che non viene compreso ed è incomprensibile.[164]

Il mondo della scienza, diversamente dal mondo dell'empirismo, può essere descritto come una visione basata sulla causalità di concetti semplici, che assumono il ruolo di principi e massime. Proprio perché questa causalità viene attribuita ai concetti, la visione della loro causalità risulta essere sempre fattuale[165]. Il sapere, dunque, risulta essere in parte trasparente in sé stesso (per quanto riguarda tutta la deduzione dal principio alla dimostrazione scientifica); d'altra parte, sarebbe dato, non dimostrato. In altri termini, i concetti sviluppati dalla scienza sono concetti di fenomeni sensibili.

---

[162] Al riguardo si veda: G. Rametta, *Introduzione*, in J. G. Fichte, *Privatissimum 1803*, ETS, Pisa 1993, pp. 5-71.
[163] J. G. Fichte, GA, II, 6, cit., p. 339; trad. it. p. 91.
[164] Ivi, p. 340; trad. it. pp. 92-93.
[165] Cfr. ivi, p. 340.

Tuttavia, secondo quanto afferma Fichte, è proprio in uno di questi concetti che si trova il punto di contatto tra le scienze e la *Wissenschaftslehre*[166]. Questa è la tensione della scienza verso l'unità, quella teleologia intrinseca alla scienza che risulta essere il fondamento oscuro delle scienze positive. Al riguardo, Fichte scrive:

> Mediante questa fattuale, non intelligibile evidenza, questo concetto si conferma come il punto di confine tra due mondi dell'universo della scienza tra la W.L. (in quanto evidenza solo intelligibile, con assoluta distruzione di tutta la fatticità) e le scienze positive.[167]

Lo stesso punto di contatto viene individuato nelle prime pagine dei *Fatti della coscienza*. In cui si afferma che «l'essenza di ogni scienza consiste nell'elevarsi col pensiero, da una cosa percepita sensibilmente, quale essa sia, al suo fondamento ultrasensibile». Lo stesso procedimento viene attuato dalla filosofia. «Essa parte dalla percezione del sapere attraverso il senso interno e risale al suo fondamento»[168], solamente, come si è già accennato e come vedremo più compiutamente nelle pagine successive, il fondamento individuato dalla filosofia non è la congruenza "tra la legge e il fatto", ma la condizione di possibilità dell'esperienza di quel fatto.

Cerchiamo di riassumere quanto detto. Tanto per Fichte quanto per Husserl, le scienze si caratterizzano per essere orientate verso il fattuale. Questo orientamento comporta una riduzione della realtà, un aspetto percepito anche dalle stesse scienze. Infatti, il concentrarsi esclusivamente sui "fatti" porta le scienze a non essere in grado di fondarsi autonomamente, o meglio, a presentare un elemento fondativo al di là della sfera scientifica, non definibile secondo i criteri stessi della scienza particolare.

1.2 La scienza della scienza

Fino a questo momento abbiamo evidenziato come nelle prospettive filosofiche di Husserl e Fichte vi sia una congruenza nel riconoscere l'incompiutezza delle scienze, ovvero il fatto che queste presentino un lato oscuro o un'ovvietà non esaminata in modo approfondito. Inoltre, abbiamo mostrato come queste discipline contengano strutturalmente un presupposto o un fondamento del quale non sono in grado di dare conto. Il passo successivo nell'argomentazione dei due autori sarà quello di determinare positivamente il "luogo" della filosofia. In altre parole, si tratterà di individuare i tratti generali di quella "scienza della scienza" che ha la capacità di rendere conto e analizzare quel presupposto o quel fondamento ignorato dalle scienze.

---

[166] Al riguardo si veda: P. L. Osterreich, H. Traub, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.
[167] J. G. Fichte, GA, II, 6, cit., p. 354; trad. it. p. 113.
[168] Id, GA, II, 12, p. 12.

1.2.1 La scienza della scienza in Husserl

In tale direzione, Husserl, già nelle *Logische Untersuchungen*, afferma:

> Altrimenti stanno le cose con una seconda classe di ricerche, la cui esecuzione teoretica rappresenta un postulato altrettanto indispensabile del nostro sforzo conoscitivo; esse riguardano in egual modo tutte le scienze, perché [...] esse sono dirette su ciò che in generale fa sì che le scienze siano scienze. Ma a questo punto si delinea un campo di una nuova e [...] complessa disciplina, che è caratterizzata dal fatto di essere scienza della scienza (*Wissenschaft von der Wissenschaft*), e che proprio per questo potrebbe essere definita nel modo più pregnante come *dottrina della scienza* (*Wissenschaftslehre*).[169]

Dunque, in modo che le teorie scientifiche possano raggiungere una chiarezza cristallina, dove ogni concetto e principio diventi pienamente comprensibile e ogni presupposto sia esaminato a fondo per superare ogni dubbio teoretico, è necessario intraprendere una serie di ricerche volte a fissare e verificare quei presupposti fondamentali che spesso passano inosservati. Questo costituisce il campo di una nuova disciplina, *la Wissenschaftslehre*, che si caratterizza per essere una scienza della scienza[170].

La legittimità e la fattibilità di una disciplina come questa possono essere valide solo dimostrando come essa si orienta verso la conoscenza, il fulcro stesso della scienza. È essenziale comprendere che questa direzione verso la conoscenza non deve essere vista come una serie di atti conoscitivi isolati,

---

[169] E. Husserl, Hua 18, cit.; trad. it. p. 26. Risulta particolarmente interessante l'utilizzo da parte di Husserl del termine *Wissenschaftslehre*. Tuttavia, verosimilmente, tale termine viene ripreso da Bolzano, e si inserisce all'interno del dibattito intorno al fondamento della logica nel suo aspetto normativo. Al riguardo si veda: M. Ferriani, *Il dibattito sullo psicologismo logico in Germania*, in Scienza e filosofia nella cultura positivistica, a cura di A. Santucci, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 349-363; C. Beyer, *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Kluwer, Dordrecht 1996; U. Neemann, *Husserl und Bolzano*, "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 2 (1977), pp. 52-66; G. Preti, *I fondamenti della logica formale pura nella Wissenschaftslehre di B. Bolzano e nelle Logische Untersuchungen di E. Husserl*, in "Sophia", 3 (1935), pp. 187-94. Per un approfondimento si rimanda a P. Bucci, *Husserl e Bolzano*, Unicopli, Milano 2000.

[170] Al riguardo si veda: J. Allen, *What is Husserl's First Philosophy?*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 42 (1982), pp. 610– 620; R. Bernet, *The phenomenological Reduction: From Natural Life to Philosophical Thought*, in "Metodo", 4/2 (2016), pp. 311–333; R. Boehm, *Die "Erste Philosophie" und die Wege zur Reduktion*, in Id., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 186–216; F. Fabbianelli, *Husserls Ding an sich und der Deutsche Idealismus*, in F. Fabbianelli, Sebastian Luft (a cura di), *Husserl und die klassische* deutsche, Springer, Berlin 2014, pp. 93–114; M. Farber, *First Philosophy and the Problem of the World*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 23 (1962/63), pp. 315–334; H. F. Fulda, Hans Friedrich, *Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie*, in U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 147–165; G. Funke, *Transzendentale Phänomenologie als Erste Philosophie*, in "Studium generale", 11 (1958), pp. 564–582, 632–646; D. Henrich, *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*, in "Philosophische Rundschau", 6 (1958), pp. 1–26; L. Landgrebe, *Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls*, in: Id., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Meiner Hamburg 1982, pp. 21–37; S. Luft, *Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory*, in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (a cura di): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 107–133; R. Sokolowski, *Husserl on First Philosophy*, in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (a cura di): *Philosophy, Phenomenology, Sciences.*, cit., pp. 3–23; W. Pöll, *Wesen und Wesenserkenntnis. Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers*, Reinhardt, München 1936.

ma come un processo continuo. Questo è un carattere comune anche alle scienze positive, infatti anche queste raggiungono uno stato di obiettività solo attraverso la sua documentazione scritta, il che implica che diventino autonome solo quando vengono formalizzata in opere scritte, permettendone così la trasmissione "continuativa" tempo. Di conseguenza, le scienze sono il risultato di istituzioni che si sviluppano attraverso gli sforzi di molti individui e che, grazie alla loro trasmissibilità, possono influenzare il lavoro di altri. In altre parole, la scienza crea le condizioni preliminari per la produzione di conoscenza. È in questo senso che la scienza si orienta verso la conoscenza. Nella conoscenza risiede la verità. Tuttavia, per la scienza, non è sufficiente considerare la verità come oggetto di un giudizio corretto. Non ogni posizione o valutazione conforme alla verità costituisce una conoscenza dell'essere o del non essere di uno stato di cose. È necessaria l'evidenza, la certezza che ciò che abbiamo "giudicato" sia vero e che ciò che abbiamo respinto non lo sia. È proprio il criterio dell'evidenza che ci impedisce di cadere nel relativismo estremo, in cui l'opinione più vaga diventa verità. Quindi, il concetto di sapere, come distinto da Husserl, si basa sulla giustezza del giudizio pronunciato, che a sua volta si fonda sull'evidenza, intesa come una percezione mediata della verità stessa. Da ciò deduciamo un primo principio di questa *Wissenschaftslehre*: ogni autentica conoscenza poggia sull'evidenza e il concetto di sapere si estende fino al punto in cui si estende l'evidenza[171].
Tuttavia, nel concetto di scienza e nel compito ad esso associato, c'è un elemento in più rispetto al semplice sapere. L'esperienza delle singole percezioni e il loro riconoscimento come esistenti costituiscono la base del sapere, ma non ancora della scienza. La scienza offre una molteplicità di conoscenze, ma non una mera molteplicità. Ad esempio, un insieme di conoscenze fisiche non costituisce necessariamente una scienza fisica. La scienza richiede un passaggio ulteriore, richiede il nesso sistematico in senso teoretico. Questo nesso costituisce la fondazione del sapere e, di conseguenza, anche la concatenazione delle sue fondamenta. Come afferma Husserl:

> All'essenza della scienza inserisce dunque l'unità del nesso di fondazione, nel quale ricevono un'unità sistematica, insieme alle singole conoscenze, le stesse fondazioni e con queste anche le complessioni (*Komplexionen*) superiori di fondazioni, che chiameremo teorie. Il suo scopo è appunto quello di partecipare non semplicemente un sapere, ma un sapere in una misura e in una forma tale che corrisponda il più compiutamente possibile ai nostri massimi fini teoretici.[172]

Dunque, un carattere essenziale della scienza è quello di possedere un'unità fondamentale di connessione, attraverso la quale un insieme di singole conoscenze acquista una coerenza sistematica. Tuttavia, l'evidenza su cui si basa ogni conoscenza non è una qualità che emerge naturalmente e si

[171] Cfr. E. Ströker, *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 32 (1978), pp. 1–30.
[172] E. Husserl, Hua 18, p. 30; trad. it. p. 28.

mostra intrinsecamente legata alla rappresentazione degli stati di cose, senza l'ausilio di alcun apparato tecnico-metodologico che ci consenta di comprenderla. Infatti, si apprendono «come verità numerose proposizioni vere solo se esse vengono metodicamente "fondate"»[173]. In questi casi, nelle scienze, c'è indubbiamente una valutazione giudicativa, ma non un'evidenza empirica. Tuttavia, affinché queste scienze possano svilupparsi in teorie, entrambi gli elementi (la valutazione giudicativa e l'evidenza) si presentano insieme, quando, partendo da determinate conoscenze, intraprendiamo un percorso argomentativo per giungere all'evidenza. Ora, «il fatto che noi abbiamo bisogno di fondazioni perché la conoscenza, il sapere oltrepassi ciò che è immediatamente evidente – e quindi anche ovvio – non rende possibili e necessarie soltanto le scienze, ma con esse anche una *dottrina della scienza*, una logica»[174].

La constatazione che è necessario avere fondamenta affinché la conoscenza e il sapere superino ciò che è immediatamente evidente, secondo il significato di "ovvio", rende possibili le scienze, ma anche la *Wissenschaftslehre*, che nelle *Logische Untersuchungen* viene ancora denominata come logica[175]. Tuttavia, in questa fase della nostra analisi, in cui stiamo cercando di mostrare come Husserl giunga a definire il "luogo" della filosofia, importa la constatazione che ciò che consente di andare oltre l'immediatamente evidente è l'esigenza fondazionale. Infatti, se tutte le scienze procedono metodicamente nel perseguire la verità e utilizzano artifizi per rendere note queste verità, è per giungere a ciò che è lontano e solo mediamente accessibile. Ora, proprio l'osservazione comparativa di questi metodi, nei quali sono accumulate le idee e le esperienze di innumerevoli generazioni di scienziati, fornisce il mezzo per stabilire le norme generali di tali modi di procedere, di questa modalità di superare il dato meramente evidente. Proprio su questo terreno si consuma la differenza tra *le* scienze e *la* scienza, la *Wissenschaftslehre*. Infatti, le fondamenta scientifiche sono legate a un "campo" di applicazione. Dunque, le regole che permettono di andare oltre il singolo stato di cose sono legate al campo di applicazione delle singole scienze. La scienza della scienza, invece, è ciò che rende conto di questa possibilità a prescindere dalla singola determinazione[176]. È la sua indipendenza rispetto a un determinato campo del sapere che consente di giungere a questa dimensione. Scrive Husserl:

---

[173] Ivi, p. 31-32; trad. it. p. 29.
[174] Hua 18, p. 32.
[175] Al riguardo si veda F. Dentoni, *La formazione e la problematica filosofica del primo Husserl. Il primo progetto husserliano di filosofia dell'aritmetica*, Lucarini, Roma 1977. Il cambio di passo, nello sviluppo trascendentale della fenomenologia, in riferimento a questo punto è manifestato in maniera emblematica se ci riferiamo alle *Cartesianische Meditationen*. Leggiamo: "Poiché, in ultima analisi, questo significherebbe presupporre un'intera logica come teoria della scienza, mentre anche la stessa logica deve essere inclusa nel rovesciamento (*Umsturz*) di tutte le scienze" (E. Husserl, Hua 1, p. 53; trad. it. p. 79); e ancora: "[I]l rovesciamento universale priva della sua validità anche la logica, proprio come tutte le scienze già date. Noi dobbiamo guadagnare prima di tutto da noi stessi tutto ciò che può rendere possibile l'inizio del filosofare" (Ivi, p. 53; trad. it. p. 85).
[176] Si veda: G. Heffernan, *From the Essence of Evidence to the Evidence of Essence*, in "Philosophie-Geschichte und logische Analyse", 16 (2013), pp. 192–219.

> Se la forma sottoposta a una regola rende possibile l'esistenza di scienze, d'altro lato l'ampia indipendenza della forma rispetto al campo del sapere rende possibile l'esistenza di una dottrina della scienza (Wissenschaftslehre)[177].

Nelle *Logische Untersuchungen* questa indipendenza è diretta alla fondazione di una logica generale rispetto alle logiche speciali corrispondenti alle singole scienze. Come è noto, e vedremo, questa posizione subirà un notevole cambiamento a seguito della "svolta trascendentale" del pensiero husserliano. Tuttavia, per quanto riguarda i nostri scopi, ovvero di mostrare come il campo della *Wissenschaftslehre* venga definito in opposizione al campo di azione delle singole scienze, questo passo risulta essere pregnante e accompagnerà la filosofia husserliana in tutto il suo corso. A testimonianza di ciò lo stesso intento programmatico viene definito in *Philosophie als strenge Wissenschaf*t, in cui l'impianto programmatico della "scienza della scienza" viene definito in opposizione alle *Weltanschauung Philosophien*. Scrive Husserl:

> VI è qui una sola via d'uscita: che la stessa filosofia della *Weltanschauung* rinunci in tutta onestà alla pretesa di essere scienza e cessi pertanto – cosa che è certamente contraria alle sue pure intenzioni – di fuorviare gli spiriti e di ostacolare il progresso della filosofia scientifica.[178]

La fondazione della scienza delle scienze, la quale nel contesto di *Philosophie als strenge Wissenschaft* viene chiamata "filosofia scientifica", può avvenire solamente in opposizione al relativismo delle *Weltanschauungsphilosophien*, perché queste ultime non possono elevarsi al rango di scienza. Infatti, Husserl ha mostrato che il valore della *Weltanschauung* poggia esclusivamente su un fondamento proprio, il quale deve essere inteso come il prodotto di una personalità individuale. La scienza, invece, è il prodotto di un lavoro collettivo, non individualistico. La filosofia della *Weltanschauung* insegna nella stessa maniera in cui insegna il sapere sapienziale: trovando il suo fondamento nella matrice individuale, il suo insegnamento si configura all'interno di un rapporto tra una personalità e un'altra. La scienza ha, invece, il carattere dell'impersonalità, non si muove all'interno di una dimensione sapienziale, ma teoretica: «il suo contributo arrichisce un patrimonio di validità eterne, che deve tornare a beneficio dell'umanità. Ciò vale però [...] in misura straordinariamente considerevole per la scienza filosofica»[179]. Dunque, il contributo della scienza non è fondare una teoria gnoseologica, ma arricchire le verità fondamentali. Le scienze si occupano di verità fondamentali legate al loro campo, ma usano e includono verità più generali e fondative e lo studio e l'ampliamento di queste verità è operato dalla scienza della scienza, dalla *Wissenschaftslehre*, dalla filosofia scientifica. Dunque, solamente quando la *Wissenschaftslehre* si sarà specificata in

[177] E. Husserl, Hua 18, p. 37; trad. it. p. 33.
[178] Id., Hua 25, cit., p. 58; trad. it. p. 101.
[179] Ivi, p. 59; trad. it. p. 102.

opposizione, da un lato alle scienze, incapaci di comprendere la totalità della fondazione, e dall'altro alle filosofie della *Weltanschauung*, essa potrà pensare di assumere la forma di una scienza autentica e specificarsi da ogni forma di sapienza[180]. In questo modo si potrà penetrare il lato oscuro delle scienze, quell'abisso inesplorato e portare quegli elementi fondativi all'interno di una dimensione evidente, mostrandoli con chiarezza concettuale e rigorosa. Husserl scrive:

> La profondità è un indice del caos, che la scienza autentica intende trasformare in un *cosmos*, in un ordine semplice, perfettamente chiaro e risolto. La scienza autentica non conosce, per quanto si estende la sua dottrina effettiva, alcuna profondità. Ogni frammento di scienza compiuta costituisce un intero di momenti di pensiero, ciascuno die quali è immediatamente evidente e non ha quindi nulla di profondo. La profondità riguarda la sapienza, mentre la distinzione e la chiarezza concettuale ineriscono alla teoria rigorosa. Convertire in forme razionali univoche i presentimenti di un senso profondo, questo è il processo essenziale della nuova costituzione delle scienze rigorose.[181]

La vera scienza ha il vantaggio di integrare tutti i frammenti delle conoscenze scientifiche all'interno di momenti di pensiero immediatamente evidenti: «La nostra epoca non vuole credere che alle realtà (*Realitäten*)». È necessario superare il negativismo scettico, identificato da Husserl nella pretesa positivista[182], per orientarsi verso una vera scientificità. Questo grande compito può essere realizzato solo attraverso lo sviluppo di una scienza filosofica. Questa disciplina, più inclusiva rispetto alle altre scienze, che tendono a "ridurre il reale" e applicare un riduzionismo limitato a un determinato campo, all'opposto della conoscenza sapienziale deve considerare come punto di partenza non qualcosa trasmesso, ma cercare di ottenere "inizi" dedicandosi liberamente ai problemi fondativi stessi[183]. La scienza che si occupa del fondamento deve adottare un atteggiamento radicale. In primo luogo, deve definire inizi assolutamente chiari, il "terreno" in cui le cose sono date con chiarezza assoluta: la vera scienza deve operare su un terreno privo di presupposti, considerando solo gli elementi dati nell'intuizione immediata. Tutto questo non può seguire la metodologia delle scienze, poiché queste sono intrinsecamente portate a ignorare gli elementi dati nell'intuizione immediata, o meglio a schiacciare quest'ultima sulla realtà empirica. In altri termini, per quanto le scienze abbiano la pretesa

[180] Si veda: K. Schuhmann, *Husserl Idee der Philosophie*, in "Husserl Studies", 5 (1988), pp. 235-256.
[181] E. Husserl, Hua 25, cit., p. 59; trad. it. pp. 102-103.
[182] Ivi, 60; trad. it. p. 104.
[183] Risulta di particolare interesse in questo contesto un riferimento all'interpretazione storica. Come abbiamo già osservato in sede introduttiva, Husserl attesta l'importanza della storia, ma abbozzando una peculiare teoria interpretativa. Infatti, ciò che deve fare il filosofo, che si pone sulla strada dell'attuazione della *echte Wissenschaft* è quello di utilizzare le filosofie "per sé stesse", utilizzare il loro stimolo profondo che proviene dal loro proprio contenuto spirituale. Infatti, proprio dalle filosofie del passato scaturisce una "vita filosofica", una filosofia vivente con la quale possiamo metterci in comunicazione con le cose e i problemi che hanno dato impulso alla ricerca.

di avere a che fare con "intuizioni immediate", queste ultime, sono in primo luogo "ingabbiate" in un metodo e schiacciate sulla realtà. In questo modo, tali intuizioni si pongono come mediate.
Come scrive Husserl:

> Poiché nell scienze che hanno destato maggiore impressione nell'epoca moderna, le scienze matematico-fisiche, la maggior parte del loro lavoro risulta dai metodi indiretti, siamo fin troppo propensi a sopravalutare tali metodi e a misconoscere il valore delle prensioni dirette (*Erfassungen*). Ma dipende proprio dall'essenza della filosofia, in quanto essa risale alle origini ultime, che il suo lavoro scientifico si muova nelle sfere dell'intuizione (*Intuition*) diretta, e il passo più grande che la nostra epoca deve compiere sta nel riconoscere che all'intuizione filosofica correttamente intesa, all'apprensione fenomenologica dell'essenza (*Wesenserfassung*), si schiude un campo di ricerca infinito ed una scienza, che pur senza il ricorso a tutti questi metodi indiretti di matematizzazione e simbolizzazione, all'apparato di inferenze e dimostrazioni, ottiene tuttavia una grande quantità delle più rigorose conoscenze decisive per ogni filosofare ulteriore.[184]

Come vedremo, proprio questa necessità di prendere in considerazione solo conoscenze chiare ed evidenti porterà Husserl a un incessante interrogarsi sul metodo di questa scienza. Tuttavia, per quanto riguarda i nostri scopi attuali, cerchiamo di comprendere ancora più approfonditamente i tratti di questa "scienza della scienza". Uno dei luoghi in cui questo concetto trova ulteriore specificazione è il terzo libro delle *Ideen*[185], in particolare la seconda sezione dove Husserl asserisce:

> Die gesamten Analysen dieses Abschnitts waren selbst phänomenologische und konnten, selbst wo sie an aktuelle Erfahrung anknüpften, nicht als erfahrungswissenschaftliche mißdeutet werden. Überall galt das singuläre Erfahrungsdatum, z.B. irgendwelcher „Auffassung", „Wahrnehmung" u.dgl. nur als Exempel, wir gingen immer sogleich über in die Wesenseinstellung und erforschten eidetisch das zum Wesen Gehörige, die im Wesen gewisser Auffassungen beschlossenen Möglichkeiten, in Anschauungsreihen, Erfahrungsreihen überzugehen, sich dabei einstimmig zu erfüllen, ihren Sinn, d. i. den Sinn des darin Vermeinten, des Erfahrenen als solchen, und damit den Sinn der betreffenden Gegenständlichkeiten auseinanderzulegen.[186]

[184] E. Husserl, in Hua 25, pp. 61-62; trad. it. p. 106.
[185] Quello che oggi appare come il terzo libro delle *Ideen*, che tratta della fenomenologia e dei fondamenti delle scienze sarebbe dovuto essere, nell'intenzione di Husserl, la seconda parte del secondo libro. Il terzo libro avrebbe dovuto trattare l'idea della filosofia. Tuttavia, nelle varie modifiche del piano programmatico, ampliò a tal punto le analisi della costituzione che la trattazione dei rapporti tra la fenomenologia e le scienze non trovò più spazio nel secondo libro. Al riguardo si veda: M. Biemel, *Einleitung*, in Hua 5, pp. V-X.
[186] E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Dritte Buch*, in Hua 5, Nijhoff, Den Haag, 1971, p. 21; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, p. 398.

Emerge con estrema chiarezza, ancora una volta, l'intento di scindere radicalmente l'analisi fenomenologica dall'analisi delle scienze. Infatti, quando la prima si riferisce alle esperienze attuali questo riferimento non coincide con quello delle scienze. Il dato singolo costituisce sempre un punto di partenza, dal quale l'analisi fenomenologica indaga per via eidetica le essenze prime di quella manifestazione. L'analisi fenomenologica, definita scienza della scienza, ha dunque il compito di determinare le fonti originarie di certe categorie della realtà che si fondano l'una sull'altra. In questo modo, essa può cogliere il senso originario dei corrispondenti settori scientifici. Pertanto, come scrive Husserl:

> Tutte le scoperte e tutte le invenzioni degli specialisti si muovono nella cornice di un a priori assolutamente invalicabile, che non può essere attinto alle loro teorie bensì soltanto attraverso l'intuizione fenomenologica. Ma il compito di coglierlo scientificamente è un compito specificatamente filosofico e non delle scienze dogmatiche.[187]

Ogni conoscenza scientifica, pertanto, ha la sua fonte ultima nell'esperienza, nell'atto che originariamente offre l'oggettualità naturale. In tutte le discipline scientifiche, la fondazione conduce oltre la sfera del pensiero, verso l'intuizione che originariamente offre, la quale non può essere considerata un'esperienza, se si rimane confinati all'interno della sfera naturale. In termini analoghi, troviamo la stessa specificazione nel secondo volume di *Erste Philosophie*. In questi passaggi si afferma che tutte le posizioni scientifiche trovano la loro origine ultima e unitaria all'interno della soggettività conoscitiva, la quale deve essere compresa nella sua dimensione trascendentale. Risulta dunque necessaria una scienza delle fonti originarie, una prima filosofia, una scienza della soggettività trascendentale. Da essa tutte le scienze autentiche devono derivare «l'origine di tutti i loro concetti fondamentali e principi basilari, così come di tutti gli altri principi del loro metodo»[188].
È proprio in virtù di questo riferimento all'origine che le scienze si presentano come diramazioni di un'unica filosofia. Vi è dunque un elemento preliminare che deve operare, orientando lo sviluppo scientifico delle singole discipline, un elemento fondativo che deve essere indagato dalla scienza della scienza, dalla fenomenologia trascendentale. Tuttavia, questa scienza delle scienze non è un'idea trascendente, ma si radica in quel lato "oscuro" delle scienze. Infatti, determinare il lato fondativo e non esplorato delle scienze particolari permette di indirizzare l'indagine della scienza della scienza. Scrive Husserl:

> Il senso generale della nostra trattazione implica che le scienze come dati di fatto (*Tatsächlichkeit*) della cultura e le scienze in senso vero e proprio non siano la stessa cosa, ovvero che quelle portino con sé una pretesa che va al di là della loro fattualità, pretesa che non dà testimonianza di sé come

[187] Ivi, p. 22; trad. it. p. 399.
[188] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, in Hua 8, Kluer, Dordrecht 1996, p. 4 (traduzione nostra).

> qualcosa che ha trovato il suo riempimento nel mero dato di fatto. Proprio in questa pretesa si trova la scienza come idea – come ideale della scienza autentica [189].

Dunque, le scienze portano in sé una pretesa di natura fondativa, che va oltre la loro possibilità fattuale e che esse tentano di colmare attraverso elementi non necessariamente fondativi: è, allora, proprio analizzando questa pretesa che si individua l'ideale di scienza autentica. Ecco il motivo per cui, in prima istanza, il fenomenologo deve indagare le scienze[190], perché è al loro interno che si rinviene l'idea di scienza come ideale, quell'ideale fondativo della scienza, che tuttavia le singole scienze non riescono a cogliere appieno. Un ideale che si comprende analizzando il processo scientifico e cercando di comprendere ciò a cui la scienza mira. In questo modo, si penetra in profondità nell'intenzione che motiva lo sforzo scientifico e si rivelano i momenti costitutivi dell'ideale scientifico. Utilizzando le parole delle *Cartesianische Meditationen*, lo scienziato intende costantemente far valere per sé e gli altri, come conoscenza scientifica, solamente ciò che ha «perfettamente fondato e che pertanto possa giustificare fino in fondo e in ogni momento ritornando liberamente alla fondazione del giudizio, che a sua volta deve essere ripetibile. Questa esigenza rimane *de facto* una mera pretesa, ma in essa è implicita una meta ideale. Proprio tale ideale è ciò che accoglie e persegue la scienza della scienza. Infatti scrive Husserl:

> Proseguendo ancora nella nostra meditazione lungo questa direzione e in questa modalità noi, filosofi che iniziamo a filosofare, riconosciamo che l'idea cartesiana di scienza (cioè di una scienza universale fondata e giustificata in modo assoluto) non è nient'altro che l'idea che guida costantemente tutte le scienze e il loro sforzo di pervenire all'universalità – indipendentemente da come stiano le cose rispetto alla realizzazione effettiva (*tatsächliche Verwiklichung*) di tale universalità.[191]

1.2.2 La scienza della scienza in Fichte

In termini simili sembrerebbe svolgersi l'argomentazione di Fichte in riferimento al "luogo" della filosofia. Secondo Fichte, per "aprire" questo luogo è necessario:

> Mantenersi ora in modo particolare all'interno di queste vedute scientifiche (*Ansichten*); provarle da tutti i lati, ad es. su teoremi matematici. Bisogna essere e restare al loro interno: finché non ci si sente saldi, sarebbe addirittura opportuno non fare altro. Vedere (*Einsicht*) come qualcosa, che in un primo tempo si pensa con libertà (quindi casualmente, e cos' che si sarebbe anche potuto non pensarlo, dunque in seguito a un postulato), risulti da (*durch*) e in sé stesso evidente come

[189] E. Husserl, Hua 1, cit., p. 50; trad. it. p. 81.
[190] Si veda: C. W. Harvey, *Husserl's Phenomenology and Foundations of Natural Science*, cit., pp. 123-150.
[191] E. Husserl, Hua 1, cit., p. 52; trad. it. p. 83.

> assolutamente immutabile ed uguale a sé stesso . Non come incancellabile nel pensiero, bensì – se viene pensato, da dover essere pensato sempre allo stesso modo. Sempre soltanto secondo il contenuto materiale, assolutamente non secondo il fatto.[192]

Dunque, dopo aver determinato la specificità della posizione delle scienze positive, è necessario rimanere al loro interno, in modo da "esplorarne tutti gli aspetti". Ed è fondamentale non solo permanervi, ma anche comprendere quello che può essere considerato il loro lato oscuro, ossia il loro fondamento, onde riuscire a percepire come qualcosa che viene assunto come postulato si riveli in sé evidente e costante, indipendente da qualsiasi arbitrio o casualità.

Per chiarire meglio questo concetto, facciamo riferimento a un esempio fornito dallo stesso Fichte. Il teorema geometrico che postula la chiusura di un triangolo mediante il tracciamento di un possibile lato è, per la geometria, qualcosa di completamente arbitrario. Questo perché le linee rette non esistono in natura, ma sono il risultato di un'azione soggettiva, frutto della volontà di un soggetto che agisce. Inoltre, anche la questione relativa alla determinabilità di questo atto scaturisce da un "io" [193]. Ed è proprio questo modo di pensare, questa modalità di riflessione, a dimostrare l'evidenza che il lato è determinato e che tale determinazione è manifesta. È cioè in questo contesto che emerge una forma di conoscenza che si afferma in modo assoluto da sé stessa, acquisendo caratteristiche di immutabilità. Infatti, «l'immutabilmente identico non è il triangolo in sé, bensì il mio sapere di un triangolo». Venuto meno questo sapere, viene meno anche il sapere del triangolo. Proprio perché ancorato a questo sapere «il geometra può stabilire questo teorema senza alcuna esperienza, ed esso gli è evidente [...] poiché il sapere è a sé evidente come immutabile tanto in generale, quanto in determinate forme particolari (*bestimmt*)»[194]. Il mio sapere del triangolo rappresenta l'immutabile identità. Questo sapere costituisce il fondamento su cui il geometra può stabilire questo teorema senza alcuna esperienza. Continua Fichte:

> Nella scienza sta a fondamento qualcosa di simile, che risulta evidente come immutabile assolutamente da sé stesso (*absolut durch sich selbst*). Questa identità e universalità viene vista immediatamente e d'un colpo solo (contro l'empirista non-scientifico).[195]

---

[192] J. G. Fichte, GA, II, 6, cit., p. 334: trad. it. di G. Rametta, *Privatissimum 1803*, ETS, Pisa 1993, p.84.

[193] L'attività della coscienza schiacciata intorno all'oggettualità appare dunque subordinata al primato della vita interiore. In questo senso il *Privatissimum*, rappresenta una tappa fondamentale nell'elaborazione di quel concetto teso alla riunigicazione della filosofia trascendentale con la vita, distinzione diretta a distinguere "l'esito pratico", dall'attività quotidiana, che riduce il senso dell'azione a una mera conformità di mezzi e scopi. Questo concetto riunificatore verrà nominato, nella seconda esposizione *Wissenschaftslehre 1804*, "*Weisheit*", cfr. J. G. Fichte, *Die* Wissenschaftslehre 1804[2], in GA, II, 8, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, pp. 378-380; 379-381. Inoltre, questa riflessione sarà di fondamentale importanza nell'elaborazione del rapporto tra assoluto e fenomeno nella *Wissenschaftslehre* 1807. Al riguardo si veda: G. Rametta, *Assoluto e fenomeno*, in *J. G. Fichte secondo la dottrina della scienza inedita del 1807*, Guerini, Milano 1992.

[194] J. G. Fichte, GA, II, 6, cit., p. 334; trad. it. p. 85.

[195] Ivi, p. 335; trad. it. p. 85.

Dunque, questo principio immutabile e identico è ciò che sta alla base della scienza, un principio che risulta evidente attraverso sé stesso. Ora, questo fondamento è incommensurabile restando interni alle scienze positive che, infatti, a livello fondativo sono secondarie. In altri termini, esse si avvalgono di questo fondamento "inconsapevolmente". Questo peculiare oggetto di indagine è il tema della *Wissenschaftslehre*. Infatti, in prima istanza, questo sapere: «deve far vedere la possibilità formale di una W.L. W.L [...] dev'essere una teroria del sapere, sapere del sapere. Visione in e su di esso, senza esercitarlo e sperimentarlo effettivamente»[196].

Questo è il dominio della filosofia (*Philosophie wäre die Wissenschaft an sich, die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt - oder die Wissenschaftslehre*). La scientificità della filosofia risiede proprio nel procurarsi una conoscenza che è certa mediante l'oggetto della sua indagine[197]. Proprio in questo senso la dottrina della scienza deve presentare e dimostrare delle proposizioni che, nelle altre scienze, devono essere assunte come principi. Leggiamo già nel *Programmschrift*: «la scienza descrittiva deve innanzi tutto essere una scienza della scienza in generale (*Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt*). Ogni scienza possibile ha un principio che in essa non può essere dimostrato, ma dev'essere già certo prima». Tale principio deve e può essere dimostrato «in quella scienza la quale deve fondare tutte le possibili scienze»[198]. La scienza di questo tipo, ossia la scienza dei fondamenti, deve essere intesa come una scienza della scienza stessa. Ogni disciplina scientifica possiede principi fondamentali che possono essere dimostrati soltanto attraverso la *Wissenschaftslehre*, che si configura come quella scienza destinata a fondare tutte le possibili discipline scientifiche. Pertanto, la *Wissenschaftslehre* deve, in primo luogo, stabilire la possibilità dei principi in generale. Successivamente, essa dovrebbe dimostrare i principi fondamentali di tutte le possibili scienze, principi che, all'interno di queste ultime, non possono essere auto-dimostrati. Leggiamo:

> Ogni scienza [...] ha una forma sistematica. Questa forma, condizione della connessione delle proposizioni dedotte con il principio che dà il diritto di concludere da questa connessione che le prime debbono necessariamente essere esattamente tanto certe quanto l'ultima, non si può dimostrare nella scienza particolare, se essa deve avere unità e non occuparsi di cose estranee non pertinenti ad essa, come non si può in essa dimostrare la verità del suo principio, ma questa è già presupposta per la possibilità della sua forma. Una dottrina universale della scienza ha dunque su di sé l'obbligo di fondare la forma sistematica di tutte le possibili scienze.[199]

---

[196] *Ibid*.
[197] Al riguardo si veda: M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987; M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner Hamburg 1994; J. C. Goddard, *Fichte 1801-1813, L'émancipation philosophique*, PUF, Paris 2003.
[198] GA, I, 2, pp. 119-120; trad. it. p. 22.
[199] J. G. Fichte, GA, I, 2, cit., p. 120; trad. it. p. 23.

Ogni disciplina scientifica si configura come un sistema coeso[200], all'interno del quale si verificano interconnessioni tra le varie proposizioni dedotte e i principi fondamentali. Tale struttura, che costituisce l'elemento portante della scienza, rappresenta la condizione indispensabile per garantire l'affidabilità delle deduzioni. Questa struttura, tuttavia, non può essere generata internamente dalle scienze stesse; essa, piuttosto, è presupposta dal metodo scientifico ed è, pertanto, una dottrina universale della scienza necessaria per stabilire il fondamento della struttura sistematica applicabile a tutte le scienze. Con le parole del *Programmschrift*:

> Le scienze stanno alla dottrina della scienza nella relazione di ciò che è fondato al suo fondamento; non sono esse che assegnano a quella il suo posto, ma è quella che assegna ad esse tutte il loro posto in sé stessa e da sé stessa.[201]

La *Wissenschaftslehre* fornisce alle diverse discipline scientifiche i loro principi fondamentali e ogni proposizione che funge da principio in una scienza particolare trova le sue radici nella *Wissenschaftslehre*. Di conseguenza, tutte le scienze particolari sono inglobate nella dottrina della scienza, non solo per quanto riguarda i loro principi fondamentali, ma anche in termini delle proposizioni derivate. È così che la struttura del sapere si configura come un'articolazione della *Wissenschaftslehre.* I concetti chiave rimarranno immutati anche nel 1801, come si evince dalla seguente citazione:

> La dottrina della scienza [...] deve essere una dottrina, una teoria del sapere (*Theorie des Wissens*), la quale teoria si fonda indubbiamente sopra un Sapere del Sapere, lo genera, o, in una parola, lo è. Questo Sapere del Sapere è, in conseguenza del concetto, anzitutto un Sapere esso stesso, un raccogliere una molteplicità assolutamente con uno sguardo solo. È ancora più propriamente, un sapere del sapere .[202]

La *Wissenschaftslehre* deve essere una teoria del sapere che si fonda sopra un sapere primo, un sapere del sapere. Tuttavia, questo peculiare sapere non si può sperimentare riflessivamente, in quanto esso è una pratica, non è un oggetto. Nell'*Introduzione* all'*Esposizione del 1801-1802* Fichte scrive:

> Essa non è per niente affatto oggetto del sapere, ma solo forma del sapere di tutti gli oggetti possibili. Essa in nessun modo è il nostro oggetto, ma il nostro strumento, la nostra mano, il nostro piede, il nostro occhio; anzi, nemmeno il nostro occhio, ma solo la chiarezza dell'occhio. Di essa si fa un oggetto solo a chi non la possiede ancora, fino a che egli la consegua, solo per costui la si espone in parole: chi l'ha, costui, in quanto guarda soltanto su sé medesimo, non parla più di essa,

[200] Si veda F. Moiso, *Unità e identità nel tardo Fichte*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 371-404.
[201] J. G. Fichte, GA, I, 2, p. 127; trad. it. p. 31.
[202] J. G. Fichte, GA, II, 6, p. 139; trad it. A. Tilgher, *La seconda dottrina della scienza 1801*, Cedam, Padova 1939, p. 9 (traduzione modificata).

> m ala vive, l'agisce e l'esercita nel suo rimanente sapere. A parlare con tutta precisione, non la si ha, ma la si è e niuno la possiede finché egli stesso non siasi trasformato in essa.[203]

Dunque, la *Wissenschaftslehre* non deve essere intesa come oggetto del sapere, ma piuttosto come "forma" del sapere[204]. Ciò significa che essa va considerata come uno strumento del sapere. La peculiare struttura di questa scienza la caratterizza come sapere "vivente"; è un atto pratico che nessuno possiede, ma che si esercita.

§2 L'ingresso nella *Wissenschaftslehre*

La tematizzazione della scienza della scienza costituisce, per entrambi gli autori, una questione centrale nella loro elaborazione filosofica. Come si è osservato, la specificità della *Wissenschaftslehre* emerge in primo luogo attraverso la sua differenziazione dalle scienze positive. Tuttavia, la riflessione su questa scienza si concentra essenzialmente sull'individuazione del "luogo" della filosofia. La questione fondamentale diviene, dunque, quella di determinare le modalità e le condizioni di accesso a questa pratica, vale a dire il processo attraverso cui è possibile "cambiare lo sguardo" necessario per il suo esercizio.

In tale prospettiva, entrambe le elaborazioni teoriche si configurano come riflessioni orientate alla definizione della via d'accesso alla scienza della scienza. Nel caso della filosofia husserliana, questa questione appare in modo inequivocabile, poiché la riflessione metodologica è un elemento costitutivo della definizione stessa di fenomenologia. Per quanto concerne Fichte, invece, la questione metodologica si presenta in maniera più complessa: nelle diverse esposizioni della *Wissenschaftslehre*, infatti, essa non è mai formulata in modo esplicito, ma risulta disseminata all'interno dell'opera. Nonostante ciò, tale riflessione è indubbiamente presente e, a nostro giudizio, occupa una posizione di rilievo nell'architettura filosofica fichtiana.

Alla luce di queste considerazioni, riteniamo che la posizione di Fichte possa essere interpretata come una precorritrice dei principi metodologici che costituiranno l'impianto della fenomenologia husserliana. In particolare, intendiamo mettere in relazione la tematizzazione del *gemeiner Menschenverstand* e l'"esperimento astrattivo" delineato da Fichte con la concezione husserliana di *natürliche Einstellung* e il momento "sospensivo" caratterizzato dall'*epoché* fenomenologica.

Come proposto in sede introduttiva, uno dei vantaggi di leggere la filosofia fichtiana attraverso gli occhi della fenomenologia husserliana è quello che permette di estrapolare il metodo intrinseco alle varie esposizioni della *Wissenschaftslehre*.

---

[203] J. G. Fichte, GA, II, 6, cit., p. 141; trad. it. p. 11.

[204] Si veda: AA. VV., *Transzendentalphilosophie als System*, Meiner, Hamburg 1989; M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichtes*, Les belles Lettres, Paris 1930.

2.1 *Die natürliche Einstellung*

Husserl ha spesso definito la fenomenologia come una filosofia basata su un pensiero non naturale (*nicht natürlich*) o innaturale (*unnatürlicher Gedanke*)[205]. Questo perché il modo di pensare della fenomenologia non corrisponde all'atteggiamento che assumiamo nella nostra vita quotidiana e alla base dell'atto fenomenologico vi è un cambiamento dell'atteggiamento soggettivo, indirizzato a mettere tra parentesi il mondo e la nostra esistenza in esso. Questo mettere tra parentesi è da intendersi come un passo indietro (*Schritt rückwärts*) o laterale (*seitwärts*) rispetto alla vita quotidiana, cioè rispetto a ciò che per noi è naturale, normale o abitudinario: la nostra vita viene neutralizzata dalla fenomenologia. Ciò che viene messo in discussione dalla fenomenologia è ciò che Husserl chiama *natürliche Einstellung*. Prima di definire il senso profondo di questo passo laterale operato dall'*epoché* cerchiamo di chiarire che cosa si intenda con "atteggiamento naturale".

La domanda sull'atteggiamento naturale e sull'esperienza di quest'ultimo emerge soprattutto in relazione alla cosiddetta svolta trascendentale della fenomenologia, quando viene esplicitamente tematizzata una sospensione operata attraverso i dispositivi teorici dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica[206]. L'approfondimento trascendentale della fenomenologia, iniziato negli anni immediatamente successivi alle *Logische Untersuchungen* (1900-1901) e giunto a una prima provvisoria conclusione con il primo libro delle *Ideen* (1913), comprende due importanti tappe che ci aiutano a chiarire il concetto di atteggiamento naturale. Ci riferiamo alle lezioni del 1907 *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft*[207] e a quelle del semestre invernale del 1910/11 *Grundprobleme der Phänomenologie*[208].

Nell'introduzione alle lezioni del 1907[209] Husserl si interroga riguardo al punto di partenza gnoseologico del pensiero fenomenologico, affrontando la distinzione tra scienza naturale e scienza filosofica. In questo contesto la dimensione trascendentale della fenomenologia è collegata all'idea

[205] Si veda: E. Husserl, Hua 1, cit., pp. 115, 125, 171, 213; Id., *Die Idee der Phänomenologie*, in Hua 2, Nijhoff, Den Haag 1950, pp. 79, 20; Id., Hua 3/1, cit., pp. 57-67, 11, 73, 5, 74, 84, 87, 119; Id., Hua 7, cit., pp. 90, 244, 371; Id, Hua 8, cit., pp. 82, 139, 142, 182; Id., *Formale und transzendentale Logik*, in Hua 17, Nijhoff, Den Haag 1974, pp. 277, 344; Id, Hua 6, cit., pp. 151, 157, 176, 193, 330, 242, 308, 328.

[206] Il dibattito intorno alla possibile distinzione tra *epoché e* riduzione fenomenologica è ampio e complesso. In fase preliminare, affermiamo che noi intendiamo l'*epoché* come l'atto pratico che fornisce un'idea del rapporto con l'alterità come qualcosa al di fuori di sé. Allo stesso tempo intendiamo la riduzione come il momento positivo della sospensione fenomenologica. Lo stesso Husserl sembrerebbe in più occasioni distinguere i due momenti. Si veda ad esempio: E. Husserl, Hua 7, cit., pp. 139-145; Id, Hua 3/1, cit., p. 65). Torneremo al riguardo quando affronteremo esplicitamente la riduzione fenomenologica. Per il momento si veda S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003.

[207] Le lezioni del semestre estivo del 1907, dal titolo *Hauptstücke aus Phänomenologie und Kritik der Vernunft*, sono ora pubblicate in E. Husserl, Hua 6, cit.

[208] Ora in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der intersubjektivität*, in Hua 13, Nijhoff, Den Haag 1073, p.111-193.

[209] Questa introduzione generale consiste in cinque lezioni, pubblicate con il titolo: *Die Idee der Phänomenologie* da W. Biemel. In queste lezioni Husserl sviluppa per la prima volta il suo concetto di riduzione fenomenologica, che è pertanto presupposto per lo sviluppo del pensiero nelle lezioni successive. Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in Hua 2, Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 7-12, 43-48, 55-72.

di una critica epistemologica tesa a dimostrare come la fenomenologia debba chiarire le condizioni di possibilità di una conoscenza differente dalla "*geistige und natürliche Haltung*". La stessa idea di fondo permane nelle lezioni successive del 1910/1911, dove, tuttavia, viene modificato il punto di partenza. Infatti, in queste ultime, che possono essere intese come una generale introduzione al pensiero fenomenologico, il punto di partenza non è tanto una questione gnoseologica in senso stretto, quanto il problema del significato che il mondo ha per noi all'interno di un'esperienza pre-scientifica, o *doxastica*, un'esperienza che costituisce la base necessaria per qualsiasi scienza positiva. Dunque, la distinzione tra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico rappresenta il centro di queste lezioni, ma stavolta il punto di partenza non è una teoria, un atto teorico, bensì una riflessione sull'esperienza quotidiana effettiva[210]. La fenomenologia, come afferma Husserl, non pretende di essere una dottrina dell'essenza, ma un'indagine esperienziale. Qui Husserl non utilizza più il termine *geistige Haltung*, che ancora presupponeva il concetto di mente, ma utilizza l'importante nozione di *Einstellung*[211]. Un cambiamento significativo che è da inserire all'interno del suo progressivo allontanamento dallo psicologismo. Le analisi fenomenologiche dell'atteggiamento naturale, infatti, non appartengono a nessun tipo di psicologia, poiché il salto trascendentale conduce oltre ciò che nelle *Logische Untersuchungen* veniva chiamata psicologia descrittiva. Inoltre, anche una psicologia rinnovata sarebbe ancora una scienza naturale, poichè presupporrebbe sempre la *natürliche Einstellung*, strutturandosi all'interno di un mondo già costituito. Emerge qui un'importante definizione, fondamentale per i nostri scopi. Quando Husserl parla di *Einstellungen* non si riferisce a particolari processi caratteristici della dimensione psichica, ma ai diversi atteggiamenti che il soggetto umano può assumere strutturalmente nel suo rapporto intenzionale con il mondo. La distinzione tra i diversi atteggiamenti ha lo scopo di aprire una dimensione intuitiva per il pensiero fenomenologico. In altre parole, il punto di partenza dell'indagine fenomenologica non devono essere domande gnoseologiche astratte, ma dev'essere un punto vicino alla vita e all'esperienza. Per questo motivo, l'analisi dell'atteggiamento naturale deve affrontare in maniera esaustiva tutti gli aspetti che troviamo nella nostra esperienza quotidiana, aspetti che vivono con noi, sono sempre a portata di mano e sono sempre presenti nel nostro quotidiano rapporto con il mondo. Proprio in virtù di questo Husserl li chiama "pre-evidenti"[212]. Ciò che caratterizza l'esperienza quotidiana è qualcosa che ci appartiene costantemente e che è continuamente con noi, così tanto profondamente presente che spesso non ne siamo consapevoli.

---

[210] Cfr. Id., Hua 13, cit. p. 112.

[211] Scrive Husserl in Hua 13, cit., p. 112: *"Ich beginne mit einer Beschreibung der verschiedenen Ein-Stellungen, in denen Erfahrung und Erkenntnis statthaben kann, zunächst der natürlichen Einstellung, in der wir alle leben und von der wir also ausgehen, wenn wir die philosophische Blickänderung vollziehen. Wir tun es in der Weise, dass wir die Vorfindlichkeiten dieser Einstellung in allgemeiner Weise beschreiben".*

[212] Cfr. Id., Hua 13, cit., §7.

In sintesi, Husserl affronta due diverse prospettive: l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento fenomenologico. Il primo è l'"atteggiamento" che si concentra su ciò che appare nel contesto complesso di cose, persone, eventi e oggetti con cui abbiamo a che fare quotidianamente nella nostra vita normale: è l'atteggiamento della soggettività che vive direttamente immersa nelle attività del mondo, affrontando direttamente le cose di cui ha bisogno. Questo atteggiamento, secondo Husserl, sta alla base del pensiero metafisico, che caratterizza il senso comune naturale e quindi tutte le forme di conoscenza basate su di esso. In particolare, esso contraddistingue l'oggettivismo, cioè l'idea che il mondo consista di cose finite, di fatti dotati di significato indipendentemente dall'esperienza personale. L'atteggiamento naturale e l'oggettivismo determinano le scienze positive, poiché ognuna di esse tratta un aspetto o un ambito specifico del mondo inteso come una serie di fatti. In questo senso, sia le scienze naturali nel senso stretto, che le scienze umane possono essere considerate "scienze" naturali, poiché tutte si muovono all'interno dell'esperienza del mondo naturale. I fenomeni di queste scienze sono considerati unilaterali solo dal punto di vista degli oggetti che appaiono, non anche rispetto alle loro modalità specifiche di apparizione.

Alternativo a questa prospettiva esiste anche l'approccio fenomenologico/filosofico, che si presenta come un atteggiamento conoscitivo non naturale, poiché si distanzia o si sposta lateralmente dal livello oggettivo dell'esperienza nel senso comune. Esso si concentra sull'originaria co-partecipazione delle due dimensioni del fenomeno – dell'apparire e dell'apparente – che rimane invisibile nell'atteggiamento naturale. È questa la prospettiva trascendentale propria alla fenomenologia husserliana, che tuttavia non comporta né una fuga dal mondo né un definitivo abbandono dell'atteggiamento naturale, ma solo il tentativo di rendere visibile il senso originario della nostra esperienza in tutte le sue forme. Di conseguenza, una parte importante del progetto fenomenologico consiste nell'esplorare le caratteristiche dell'atteggiamento naturale e del concetto di mondo naturale.

2.2 Il *gemeine Menschenverstand*

Orientiamoci ora verso la produzione fichtiana. Una delle tematizzazioni più pregnanti di qualcosa che si può far corrispondere alla husserliana *natürliche Einstellung* all'interno dell'opera di Fichte si trova nel *Sonnenklaren Bericht*. Sebbene lo scopo di questo scritto sia quello di fornire una esposizione "popolare", diretta anche a coloro che non conoscono la filosofia fichtiana, il senso e la profondità di quest'opera emergono proprio se messa in relazione alla produzione più teoretica di Fichte, le coeve lezioni della Dottrina della Scienza[213]. Un'operazione giustificata dallo stesso Fichte,

[213] Si veda al riguardo: F. Gilli, *Die Präsenz der Popülarphilosophie im Spätwerk Fichtes*, in "Fichtes-Studien", 31 (2008), pp. 135-158.

che nel 1800 presenta questo scritto come un'introduzione alla nuova esposizione della dottrina della scienza[214] – che tuttavia non pubblicherà mai. La tematizzazione dell'atteggiamento naturale emerge già nella sede introduttiva, nel momento in cui Fichte descrive l'intento di questo scritto, ossia di trasmettere: «cosa la filosofia non è, cosa non si propone, cosa non può realizzare»[215].

Già nella fase introduttiva, Fichte sostiene che il primo passo per entrare nella *Wissenschaftslehre*, ossia nella filosofia, consiste nella comprensione dei "confini" della filosofia. Questo significa che l'ambito filosofico deve rimanere distinto dalla dimensione quotidiana in cui ci troviamo. Dunque, lo scopo dello scritto è quello di stabilire i confini dell'atteggiamento filosofico, comprendendo esattamente quali siano le differenze tra il *gemeine Menschenverstand* e la *Wissenschaftslehre*:

> Devo soltanto descrivere con esattezza questo punto di vista (*Standpunkt*) e distinguerlo precisamente da quello del comune buon senso (*gemeinen Verstandes*); e ne risulterà che la mia filosofia non ha nessun'altro orientamento se non quello indicato. Tu, lettore, nel caso in cui intenda restare fisso al punto di vista del comune buon senso, in forza di questo stesso punto di vista sarai del tutto sicuro della mia filsofia, come da ogni altra: oppure nel caso in cui intenda innalzarti dal punto di vista della filosofia, riceverai la più comprensibile delle introduzioni (*Hinleitung*) a essa.[216]

Emerge chiaramente la distinzione tra l'atteggiamento filosofico e l'atteggiamento comune, naturale, e l'indicazione che per poter accedere alla *Wissenschaftslehre* è necessario allontanarsi da quest'ultimo. L'atteggiamento naturale, come definito da Fichte, è innanzitutto caratterizzato da uno sguardo oggettivante sulle cose, all'interno del quale il proprio sé, per così dire, viene celato. L'esperienza secondo i tratti dell'atteggiamento comune è caratterizzata dall'immergersi del proprio

---

[214] Fichte illustra per la prima volta il progetto della stesura dei *Sonnenklaren Bericht* in una lettera inviata all'editore Cotta il 13 gennaio 1800 (cfr. J. G. Fichte, *Briefe 1800*, in GA, III, 4, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, p. 187). La stessa intenzione di considerare questo scritto come un'introduzione alla *Wissenschaftslehre* è presente nell'annuncio dell'avvenuta pubblicazione sull'*Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung* del 1801, nel quale si annuncia anche che la nuova esposizione sarebbe stata pubblicata entro l'anno. Tuttavia, Fichte inserì nella nuova esposizione, che non pubblicò mai, un'altra introduzione intitolata "Concetto della dottrina della scienza", nella quale vennero ripresi fedelmente i punti salienti del *Sonnenklaren Bericht* (su questo si veda R. Lauth, *Vorwort*, in GA, I, 7, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 167-181; X. Leon, *Fichte et son temps*, Colin, Paris 1924, vol. 2, pp. 327-331). A seguito di ciò, riteniamo che il testo in questione vada considerato unitariamente all'esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1801-02. Queste informazioni sembrerebbero problematizzare la tesi di F. Medicus, il quale vede negli scritti del primo periodo berlinese solamente un dedicarsi alla scrittura da parte di Fichte, solamente per provvedere alla sua sussistenza (Cfr. F. Medicus, *Fichtes Leben*, Meiner, Lipsia 1914, p. 136). Inoltre, l'importanza teoretica del testo è rappresentata anche da quanto scrive Fichte in sede introduttiva. Infatti, il suo obiettivo è quello di fornire a un pubblico non specialistico un "concetto" di quello che la dottrina della scienza è e deve essere per il suo autore. Fichte accenna inoltre nell'introduzione e nella conclusione del testo (cfr. J. G. Fichte, GA, I, 7, cit., p. 187; 268) a due esposizioni non scientifiche del suo pensiero, assimilando ad esse il *Sonnenklaren Bericht*. Il riferimento è allo scritto programmatico del 1794 (Id., GA, I, 2, cit., pp. 107 sgg.) e al testo del 1797 (J. G. Fichtem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in GA, I, 4, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, pp. 183 sgg.). Risulta di particolare interesse sottolineare come Fichte accosti i temi del *Sonnenklaren Berich* a fasi diverse del suo pensiero, considerando il suo pensiero come un tutto unitario.

[215] Id., GA, I, 7, cit., p. 186; trad. it. p. 4.

[216] Ivi, 194-195; trad. it. p. 17

sé nell'oggettualità data. Infatti, ogni realtà si manifesta solamente quando il nostro sé si immerge nelle singole determinazioni cognitive ed è solo attraverso questo immergersi, questo dimenticare di sé, che possiamo fare uso del criterio di realtà attribuendola a qualche cosa di esterno[217]. Leggiamo:

> Ogni realtà [...] a noi risulta per mezzo dello sprofondare e nel dimenticare il nostro Sé nelle diverse determinazioni della nostra vita; e questo dimenticare il nostro Sé in generale sarebbe proprio ciò che darebbe a queste determinazioni, in cui noi ci dimentichiamo, il carattere della realtà, e che darebbe a noi in generale una vita[218].

Fichte, Dopo aver invitato il lettore a pensare ad azioni che coinvolgono il lato oggettivo della realtà (come leggere un libro, considerare un oggetto, vedere o sentire un oggetto, eccetera), chiede infatti quanto siamo consapevoli dell'atto che stiamo compiendo in queste azioni. La risposta di un possibile interlocutore sarà negativa: nel parlare o nel giudicare, ci dimentichiamo completamente di noi stessi. Quando siamo occupati a fare qualcosa, siamo completamente concentrati sull'oggetto. E più siamo concentrati, meglio interpretiamo quell'oggetto e meglio riusciamo ad interagire con esso. Tuttavia, come scrive Fichte:
Noi abbiamo in più la facoltà di strappare di nuovo via da quelle determinazioni il nostro Sé, dimenticato in esse; di innalzarlo al di sopra di esse e di creare per noi, liberi da noi stessi, una più alta serie della vita e della realtà (*Wirklichkeit*)

> [W]ir haben ferner das Vermögen unser in jenen Bestimmungen vergessenes Selbst wieder von ihnen loszureißen, über sie empor zu heben, und frei aus uns selbst uns eine höhere Reihe des Lebens, und der Wirklichkeit zu bereiten.[219].

In questo modo possiamo comprendere il nostro processo di pensiero focalizzandoci sull'atto stesso, sulla concezione del nostro sé come un ente cosciente. In altre parole, possiamo interpretare noi stessi come l'essere che pensa durante l'atto di pensare, come l'entità che percepisce durante l'atto di conoscere un oggetto e così via. Così, possiamo osservare la formazione di una "doppia serie", come la definisce Fichte, composta dalla prima e dalla seconda potenza.

> Possiamo, per esempio, pensarci e comprenderci, come ciò che sa in quella coscienza fondamentale, come ciò che è vivo in quella vita fondamentale: la seconda potenza della vita, che

[217] Il testo fichtiano in questa sezione è caratterizzato dall'utilizzo di termini pietistici. Per esempio, il termine *Selbstvergessen* è usato per indicare il dimenticare sé stessi in Dio (cfr. A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Niemeyer, Tübingen 1968, pp. 116; 146; 378. La stessa espressione si trova anche in J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in GA, I, 6, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, pp. 240-246. Inoltre, sono pietistiche le espressioni *sich hineinwerfen* (cfr. Id., GA, I, 7, cit., p. 198); *sich einsenken* (Ivi, pp. 203; 209; 213). Al riguardo si veda: A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, cit., pp. 266-409.
[218] Ivi, pp. 203; trad. it. p. 29.
[219] J. G. Fichte, GA, I, 7, cit., pp. 203-204; trad. it. p. 30

> chiamo prima potenza quel riposare nelle determinazioni fondamentali. Si può da capo comprendere sé stessi come ciò che pensa in quel pensiero del sapere originario, come ciò che intuisce la propria vita in quel porre la vita stessa, il che darebbe una terza potenza e così via all'infinito.[220]

Dunque, la possibilità conoscitiva dell'essere umano si divide in due serie. Una prima serie comprende tutto ciò che percepiamo nello spazio attraverso i sensi esterni. Ma al suo interno sono contenute, formalmente, anche le "potenze superiori", ovvero le leggi secondo le quali il nostro animo si dispone e si configura così com'è. La differenza tra queste due serie di potenze risiede nella vita già data, la vita quotidiana di cui dobbiamo solamente essere consapevoli[221], e la vita che non ci è data, che può essere prodotta solo mediante autoattività. Questa differenza è determinata in riferimento al campo di estensione conoscitiva. Infatti, rimanendo ancorati alla prima serie di potenze, non possiamo scendere a niente di più profondo e tutto ciò che possiamo fare è rimanere ancorati alla manifestazione oggettiva. Al contrario, con le potenze più elevate possiamo scrutare più a fondo e calarci in direzione del fondamento. Attraverso la riflessione è possibile risalire e successivamente ridiscendere, diventando consapevoli della prima serie di potenze[222].

> [È] sufficiente considerare questa sfera della prima potenza come sfera di tali determinazioni fondamentali della nostra vita, ma assolutamente non come sfera delle cose in sé e per sé, che qui trascuriamo. Se queste determinazioni fondamentali in sé e per se stessse possono tuttavia essere anche la cosa ultima, in quanto determinazioni della nostra vita sono soltanto per noi e sono da attribuire soltanto a no, grazie al fatto che le viviamo e le esperiamo; e noi qui ci accontentiamo di parlare soltanto in riferimento a noi. Ciò che rientra in questa sfera si chiama preferibilmente anche realtà (*Realität*), *fatto della coscienza*. La si chiami anche esperienza.[223]

È facile intravedere qui il duplice movimento della conoscenza. In una prima fase, è necessario determinare i tratti caratteristici della "prima serie di potenze", consapevoli che non tutto si riduce ad essa. Tuttavia, per accedere alla *Wissenschaftslehre* è necessario tematizzare questa dimensione, poiché quest'ultima non deve essere intesa come una sorta di "mondo inautentico" di una natura originaria, ma come la prima determinazione fondamentale della vita. In termini analoghi alla prospettiva husserliana, il problema non risiede in questo carattere, giacché esso è parte della costitutività umana, ma nel volersi ridurre a questa sola dimensione. Proprio per evitare di cadere in questo riduzionistico, è necessario comprendere questa dimensione tenendo sempre presente che non tutto si esaurisce in essa. A tale riguardo, scrive Fichte:

---

[220] Ivi, pp. 203-204; trad. it. p. 30.
[221] Torneremo su questo importante punto nel terzo capitolo.
[222] Si manifesta anche in questa sede quella dimensione circolare del sapere. Cfr. R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una., München 1994.
[223] J. G. Fichte, GA, I, 7, cit. p. 204; trad. it. p. 31

> Non dimenticare, lettore, la differenza che abbiamo stabilito fra le due determinazioni fondamentali di ogni coscienya possibile, e tieni a mente che in questa trattazione si parlerà sempre soltanto della prima, che abbiamo chiamato determinazione prima e fondamentale della vita.[224]

Il senso di questo passaggio, di questa "differente interpretazione del reale" si chiarisce ne proseguo della seconda lezione:

> Poni il caso che la [...] dottrina della scienza proprio nel cercare questo molteplice della coscienza, insista sulla via della deduzione da ciò che è dato a ciò che non è dato; così avresti sin d'ora un concetto molto chiaro di questa scienza. La dottrina della scienza sarebbe la dimostrazione, la deduzione dell'intera coscienza, da intendersi nelle sue determinazioni prime e fondamentali, a partire da una sua qualsiasi determinazione data nella coscienza reale (*wirklich*) [...] La dottrina della scienza sarebbe una dimostrazione di questa coscienza, indipendentemente dalla percezione reale nella coscienza.[225]

Dunque, si comprende il nesso che lega la tematizzazione di questa prima potenza alle realtà fondamentali presenti nell'atteggiamento naturale e alla *Wissenschaftslehre*. Quest'ultima ha la capacità di procedere per deduzione da ciò che è dato a ciò che non è dato. La scienza della scienza è in grado di attuare una deduzione dell'intera coscienza a partire da una qualsiasi determinazione data nella coscienza reale. La *Wissenschaftslehre* è una dimostrazione di questa coscienza indipendente dalla percezione reale nella coscienza.

Proprio da questa considerazione emergono una serie di definizioni importanti della *Wissenschaftslehre*. In primo luogo, essa non è una costruzione puramente idealistica, infatti, come scrive Fichte[226], essa prescinde totalmente da quelle potenze superiori per limitarsi alle determinazioni prime e fondamentali della coscienza. Nell'interpretare queste determinazioni, tuttavia, la *Wissenschaftslehre* si distingue dalla percezione ingenua e individuata, in quanto prende in considerazione quegli elementi che valgono per ogni essere razionale[227]. In merito a queste considerazioni è necessaria un'importante chiarificazione. Infatti, sostenere che la dottrina della scienza prescinda dalle potenze superiori significa affermare che essa muove "dal" molteplice, ossia presuppone che nel molteplice siano presenti delle determinazioni fondamentali e che ci possa essere una connessione sistematica, sulla cui base è dato un tutto. Proprio queste determinazioni fondamentali rappresentano un tutto chiuso in sé[228]. Dunque, la dottrina della scienza si occupa delle

[224] Ivi, I, 7, p. 206; tradi t. p. 33.
[225] Ivi, p. 208; trad. it. p. 37.
[226] Cfr. ivi, p. 210.
[227] Cfr. ivi, p. 211-212
[228] Testimonianza del rapporto tra il *Sonnenklaren Bericht* e la *Wissenschaftslehre* 1801 è la stessa argomentazione in riferimento al sapere come *Geschlossenheit*. Cfr. J. G. Fichte, GA, II, 6, cit., pp. 167.

determinazioni fondamentali della prima potenza, non nella direzione delle scienze, che assumendo "incosapevolente" quell'ideale unitario sviluppano una conoscenza che non può che essere riduttiva, e nemmeno nel senso della conoscenza comune, che rimane schiacciata nello sguardo obiettivo, ma tematizza esattamente quell'unità, quel tutto. Quest'ultimo, tuttavia, non è da intendersi come una dimensione trascendente, la quale plasma e si applica alla realtà, ma è dedotto dalla realtà stessa. In quanto quest'ultima, analizzata attraverso uno sguardo non obiettivizzante, mostra al suo interno una trama di rapporti teleologici, i quali permettono di ricostruire la realtà. Proprio in questo senso, la dottrina della scienza è la deduzione sistematica di un reale della prima potenza nella coscienza[229]. In altri termini, come scrive Fichte:

> La dottrina della scienza [...] deduce a priori, senza alcun riferimento alla percezione, ciò che confermemente a essa deve presentarsi proprio nella percezione, e quindi a posteriori. Per la dottrina della scienza queste espressioni non stanno dunque a significare oggetti differenti, bensì soltanto visioni diverse di un unico e medesimo oggetto.[230]

Come si può notare, la vicinanza a quanto è stato detto in relazione a Husserl è piuttosto marcata. È fondamentale determinare l'accesso alla filosofia trascendentale per comprendere, nella dottrina della scienza, ciò che la filosofia non è, ciò che la dottrina della scienza non rappresenta. Quest'ultima è caratterizzata dal suo rapporto con il terreno del pensiero naturale da cui essa ha origine e poi si sviluppa. Ma la tematizzazione di queste due dimensioni è indispensabile per attuare il cambio di prospettiva introdotto dalla dottrina della scienza. Proprio a questa distinzione tra le due dimensioni, una dimensione comune e quotidiana, quella dell'atteggiamento naturale, e una dimensione prettamente filosofica, quella della *Wissenschaftslehre*, corrispondono due modalità di comprendere le determinazioni della coscienza. La tematizzazione delle due dimensioni, viene svolta tramite un commento alla seguente affermazione, la quale sintetizza quanto detto fino a ora: nel molteplice della coscienza c'è una congiunzione sistematica. Scrive Fichte:

> E se la proposizione [...] volesse dire soltanto che si può vedere il molteplice della coscienza fra l'altro anche come organizzato in una congiunzione sistematica? Oppure se volesse dire che ci sono due modi di vedere e di comprendere le determinazioni di una coscienza, da una parte un modo immediato, in cui ci si abbandona del tutto a queste determinazioni, e quindi le si trova nel modo in cui essé stessi si danno; dall'altra un modo mediato, in cui si deduce sistematicamente come devono darsi in conformità con questa congiunzione sistematica?.[231]

[229] Cfr. ivi, p. 212.
[230] Ivi, p. 213; trad. it. p. 44.
[231] Ivi, pp. 215-216; trad. it. p. 48.

Vediamo cioè come Fichte individui due modalità di comprendere le determinazioni di una coscienza, che rappresentano la base dei due atteggiamenti conoscitivi, quello naturale e quello filosofico. Il primo è un modo immediato (*unmittelbar*) nel quale ci si abbandona del tutto a queste determinazioni e corrisponde alla modalità conoscitiva propria dell'atteggiamento naturale; viceversa, la modalità mediata (*mittelbar*) implica una deduzione sistematica delle determinazioni all'interno di questa congiunzione sistematica.

La comprensione delle determinazioni della coscienza secondo la modalità mediata, ovvero quella che deduce sistematicamente le determinazioni come un darsi all'interno di una congiunzione sistematica, presuppone che le determinazioni si diano unitariamente. Emerge qui il tema dell'unità di queste determinazioni. Dunque, esiste una conoscenza in quanto determinazione fondamentale dell'atto conoscitivo, che appare come un molteplice connesso. Ora bisogna comprendere come questa unità si dia. Infatti, un concetto di unità è assolutamente inseparabile da quello di una congiunzione sistematica. Il pensatore che si pone sul terreno della *Wissenschaftslehre* deve dunque avere il concetto di un'unità simile, il concetto di un fine e di un risultato simile di ogni coscienza, alla quale poter ricondurre il molteplice, unità che si mostra come condizione del molteplice stesso. Inoltre, questa unità non può essere trovata nel sistema, nel contenuto della *Wissenschaftslehre*, in quanto è la condizione di possibilità dello stesso procedere della dottrina della scienza. In altri termini, è necessario che quest'unità sia presente prima di cominciare la deduzione sistematica. Scrive Fichte:

> Dato che il filosofo della dottrina della scienza di certo non ha prodotto la coscienza, ma essa stessa [...] esiste indipendentemente da lui, ed è così com'è, allora egli non può escogitare (*erdenken*) liberamente questa unità, dal momento che il molteplice, che esiste realmente e senza l'intervento attivo del filosofo, deve già riferirsi a questa unità anch'essa senza l'intervento del filosofo. Tanto meno [...] può trovarla nella sua deduzione sistematica; dal momento che è quell'unità a essere presupposta affinché sia possibile la deduzione Tanto meno infine può trovarla nella coscienza reale, stando alle premesse, si presenta soltanto il molteplice, ma mai l'unità.[232]

Dunque, la determinazione di questa unità deve avvenire in un modo diverso rispetto alle strategie empiriste e razionaliste[233]. Inizialmente, questa unità deve essere postulata solamente attraverso un'intuizione[234] e sarà, inizialmente, soltanto una supposizione. Se in seguito si dimostra che il molteplice della coscienza può essere ricondotto a questa supposizione come sua unità, allora il

[232] Ivi, p. 217; trad. it. p. 50.

[233] Fichte nella sua argomentazione ha come riferimento i due modelli di conoscenza tipici della tradizione razionalistica e quella empiristica. Si veda: I. Schüssler, *Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Klostermann, Frankfurt am M., 1972.

[234] Questo atto intuitivo svolge il ruolo dell'intuizione intellettuale, così come viene descritta negli scritti del '97/'98 e nella WL 1801/02. Il motivo per il quale Fichte non utilizza chiaramente questo termine è da rintracciarsi nella natura dello scritto, il quale non è rivolto a un pubblico di specialisti. A dimostrazione di ciò il fatto che Fichte utilizzi questo termine nella postfazione dedicata a un pubblico specialistico. Cfr. J. G. Fichte, GA, I, 7, cit., pp. 260.

presupposto sarà dimostrato corretto. Pertanto, il presupposto viene confermato attraverso il fatto, tramite l'esecuzione del sistema. È importante precisare questo punto. Infatti, abbiamo affermato che il principio di unità non può essere dedotto dal contenuto del sistema, ma ora stiamo affermando che il principio di unità viene dimostrato solo nell'esecuzione del sistema. Questa apparente contraddizione viene risolta spiegando questo circolo di sviluppo. L'unità viene dimostrata nell'attuazione del sistema, nel suo procedere. Non è, per così dire, un contenuto del sistema, un elemento che si trova all'interno del sistema. È il suo presupposto, individuato esternamente al sistema tramite l'intuizione e che trova nel processo del sistema una sua presenza, una sua attestazione. In altri termini, si può affermare che i concetti di "immediatezza" e "mediatezza" si coimplicano reciprocamente nel progresso della *Dottrina della scienza*. L'immediatezza, infatti, si rivela "ingenua" quando presume di aver esaurito il proprio compito, rimanendo prigioniera della mera dimensione oggettiva (realismo). Allo stesso modo, la mediatezza si riduce a una pura idealizzazione nel momento in cui si aliena dalla concretezza delle cose. Si potrebbe quindi sostenere che l'approccio capace di cogliere l'unità delle singole determinazioni si configura come una "immediatezza mediata", ossia un processo circolare che ha origine nell'intuizione immediata, ma che si sviluppa attraverso una mediazione riflessiva.

Inoltre, la determinazione di questo presupposto è il "compito zero" della *Wissenschaftslehre*, giacché questo presupposto viene raggiunto attraverso un processo di "astrazione":

> Tu, io e tutti noi, ribadisco; [...] escludo semplicemente tutto ciò che vi è di individuale, che d'ora in poi [...] non può assolutamente rientrare nel nostro sistema. Ciò che tu attribuisci soltanto a te, ma non a me, e da parte mia altrettanto, resta escluso; a meno che tu non attribuisca a te in generale qualcosa che non si addice a nessun altro; e allo stesso modo io e tutti noi.[235]

La via per determinare il punto zero della *Wissenschaftslehre* consente di sospendere tutte le determinazioni individuali, tutto ciò che si attribuisce esclusivamente a un'individualità e a nessun altro. Da ciò consegue che:

> Il presupposto da cui partiamo è che il risultato ultimo e supremo della coscienza, cioè quello a cui si rapporta tutto il molteplice di essa, nel rapporto della condizione con il condizionato, oppure nel modo come le rotelle, le molle e le catenelle dell'orologio si rapportano alla lancetta delle ore, non sia nient'altro che la chiara e completa autocoscienza; così come tu, io e tutti noi siamo coscienti di noi stessi.[236]

Dunque, tutte le determinazioni molteplici che si rapportano alla coscienza trovano il loro principio unitario nell'autocoscienza, nella chiara e completa consapevolezza che noi siamo coscienti di noi

[235] Id., GA, I, 7, cit., p. 219; trad. it. p. 53.
[236] *Ibid*.

stessi. Questa piena autocoscienza è il risultato ultimo di ogni coscienza, è quel presupposto che trova conferma nel procedere del sistema. Proprio da questa autocoscienza parte la deduzione. Torneremo su questo punto, il quale, come vedremo, si dimostrerà essere un punto di congiunzione tra le due filosofie in riferimento al tema della riduzione. Per quanto riguarda questo livello di analisi, in sintesi, sia Husserl che Fichte sembrano confermare quanto segue:

1. Ci sono due modi di avere coscienza delle determinazioni della coscienza: uno ingenuo, sopraffatto dalle cose intorno a noi, e un altro che può spiegare il fondamento di queste cose. In Husserl, questi due modi sono l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento fenomenologico. In Fichte sono il pensiero immediato e il pensiero mediato.
2. La scienza della scienza, come fenomenologia o come dottrina della scienza, partono da questo atteggiamento naturale o modo immediato. Per affrontare la dimensione trascendentale, non ingenua, è necessario analizzare questo atteggiamento. In esso si intravede, nelle scienze, quel principio unitario che tuttavia queste ultime non riescono ad esplicitare.
3. È imprescindibile riflettere sul punto di partenza della filosofia trascendentale, individuandolo nella fenomenologia, da un lato, e nella dottrina della scienza, dall'altro. Tale punto di partenza può essere raggiunto unicamente attraverso l'attuazione di un "processo" capace di oltrepassare ogni riduzionismo, sia quello che si limita al mero immediato, sia quello che si arresta al mero mediato, così come le unilateralità del realismo e del razionalismo. Vediamo ora questo "processo".

2.3 *L'epoché fenomenologica*

Il cambio di prospettiva operato dalla fenomenologia è possibile proprio a causa della struttura di ciò che appare, del *phainómenon*. Quest'ultimo non indica solo ciò che appare, ma anche l'apparire stesso. L'apparizione è ciò che Husserl chiama anche il fenomeno soggettivo, termine con cui non si indica un semplice vissuto psicologico, ma la co-appartenenza strutturale che lega le due direzioni del fenomeno, la correlazione soggetto-mondo. Nella tematizzazione del punto di contatto tra queste due dimensioni risiede la peculiarità del metodo fenomenologico. Ora, questa co-appartenenza intenzionale non è tematizzabile rimanendo interni all'atteggiamento naturale. Il fenomenologo deve comprendere l'atteggiamento naturale, tematizzarlo e attraversarlo. Il passaggio dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento filosofico/fenomenologico avviene grazie a quella che Husserl chiama *epoché*. Attraverso l'*epoché* si verifica una completa inversione dell'atteggiamento naturale nei confronti del mondo, poiché l'Io trascendentale nel quotidiano persistere con i suoi interessi di esistenza mondani non può essere affatto percepito. In questo senso, Husserl parla anche di mettere

fuori gioco gli atti interessati alla vita quotidiana, mentre gli oggetti correlati sono soggetti a spegnimento o incapsulamento. Comprendiamo, ora, il senso di questa sospensione. Husserl scrive:

> Al tentativo cartesiano di un dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale "*epoché*". [...] Ma a ragion veduta noi limitiamo l'universalità di questa *epoché*. Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza. [...]. Noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio col metodo della messa tra parentesi (*Einklammerung*), limitato però in un certo modo.[237]

Dunque, tramite l'*epoché* viene messa fuori circuito la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico[238], viene sospeso l'intero mondo naturale che è costantemente qui per noi, a portata di mano. Dobbiamo assumere un atteggiamento del tutto nuovo, che esclude ogni tipo di atteggiamento empirico o trascendente[239]. Tramite l'*epoché* viene messo tra parentesi non solo ciò che caratterizza l'atteggiamento naturale, ma anche le scienze che si basano su di esso.

> L'*epoché* fenomenologica [...] mi vieta anche l'attuazione (*Vollzug*) di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'essere-così e di tutte le modalità d'essere dell'esistenza spazio-temporale del "reale". Io metto quindi fuori circuito tutte le scienze che si riferiscono al mondo naturale e, per quanto mi sembrino solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi a obiettare alcunché, non faccio assolutamente nessun uso di ciò che esse considerano come valido.[240]

Seguendo e modificando l'insegnamento di Descartes, il fenomenologo deve operare una rivoluzione che, se attuata correttamente, conduce alla soggettività trascendentale[241]. Dunque, dopo l'*epoché* non possediamo più, né una scienza valida, né un mondo esistente per noi. Il mondo naturale, così tanto vicino a noi, anziché valere per noi naturalmente sulla base di una credenza d'essere, si manifesta come una mera pretesa di esistenza. Tramite questo nuovo atteggiamento ci discostiamo da ogni tipo di atteggiamento naturale/empirico. Ciò che era colto ingenuamente viene trasformato in un oggetto che non è più quello naturale e non contiene più nulla della dimensione naturalistica.
Ricapitolando: l'*epoché* rappresenta l'atto iniziale dell'indagine fenomenologica, la sua attuazione. Essa costituisce il punto di accesso dell'indagine fenomenologica, l'atto tramite il quale possiamo passare dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento propriamente fenomenologico. Essa è

[237] E. Husserl, Hua 3/1, cit., p. 67; trad. it. p. 71.
[238] Cfr. Id., 3/1, §32.
[239] Hua 13, p. 148.
[240] Id., 3/1, p. 68; trad. it. pp. 71-72.
[241] Cfr. Id., Hua 1, p. 58.

l'attraversamento sospensivo dell'atteggiamento naturale, sospensione tramite la quale si pongono le basi per la riduzione fenomenologica. Utilizzando il linguaggio husserliano, possiamo dire che l'*epoché* riguarda tutto ciò che è trascendente[242]. In altri termini ancora, l'*epoché* trascendentale, con un colpo[243], annulla l'intero sistema di validità della vita naturale e porta il mondo costruito come tale a un livello universale[244]. Con l'*epoché* come astensione universale dalla credenza nell'esperienza naturale e il conseguente cambiamento di prospettiva, la soggettività trascendentale si manifesta, dando al mondo il suo significato d'essere[245]. L'*epoché* rappresenta così la condizione abilitante della riduzione trascendentale. Essa libera dalla pre-esistenza ingenua del mondo, mostrandone quel significato interno trascendentale e universale, consentendo così la riduzione trascendentale che permette l'apertura verso la soggettività trascendentale[246].

Emerge qui il senso profondo dell'*epoché* husserliana. Tuttavia, oltre al carattere negativo di sospensione, vorremmo considerare anche questo senso del limite, questa limitazione dell'atteggiamento sospensivo. Infatti, Husserl scrive:

> Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale, quale viene in effetti reperito nell'esperienza, del tutto "libero da teorie, come è in effetti esperito" e chiaramente si annuncia nella connessione delle esperienze, è ora per noi privo di validità; non provato, ma neanche non contestato, esso va messo tra parentesi. Egualmente tutte le teorie e le scienze, per buone che siano, fondate positivisticamente o altrimenti. [247]

Tramite l'*epoché*, l'esperienza dell'atteggiamento naturale non viene provata, ma neanche contestata. Questo significa che non viene interrotta o arrestata, ma continua il suo corso, anche se non viviamo più in modo ingenuo all'interno di essa. La nostra attenzione non è più rivolta unicamente al mondo naturale in cui ci muoviamo, con i suoi eventi e i suoi oggetti. Tuttavia, questo atto sospensivo è limitato. L'esclusione dell'atteggiamento naturale non significa che il pensiero fenomenologico si ritiri da questo mondo e si rifugi in una dimensione astratta. Nonostante la loro distinzione, l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento fenomenologico sono strutturalmente connessi, dal momento che il secondo ha sempre il suo punto di partenza nel primo. Il punto zero della ricerca fenomenologica mette in luce il vero significato di questa naturalità. In altre parole, lo sguardo ingenuo sugli oggetti, caratteristico dell'atteggiamento naturale, viene portato alla coscienza attraverso l'*epoché* fenomenologica. Quest'ultima segna il confine permeabile tra l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento fenomenologico, grazie al quale è possibile tornare al mondo mettendo il

[242] Cfr. Id., 3/1, p. 44
[243] Cfr. Id., 6, p. 153.
[244] Cfr. Id., 7, p. 129.
[245] Cfr. Id., Hua 1, p. 189.
[246] Cfr. Id., Hua 6, p. 154.
[247] Id., Hua 3/1, p. 57; trad. it. p. 73.

mondo stesso tra parentesi. Il mondo non viene eliminato, ma viene preso nel punto di vista fenomenologico. Dunque, l'eliminazione ha il carattere di un cambio di segno ri-orientativo tramite il quale ciò che è stato riorientato si riallinea nella sfera fenomenologica: ciò che è stato messo tra parentesi non viene cancellato, ma è solamente sospeso e quindi dotato di un indice[248]. Mentre con le parole delle *Cartesianische Meditationen*:

> Privare completamente di validità (*Außergeltungsetzen*) ("inibire", "mettere fuori gioco") tutte le prese di posizione rispetto al mondo oggettivo già dato [...] o come si suol dire, questa *epoché fenomenologica* [...] non ci pone comunque davanti a un nulla. Al contrario, ciò che proprio per questo diviene propriamente nostro o, più chiaramente, ciò che diventa proprio mio in quanto meditante è la mia pura vita con tutti i suoi puri vissuti e tutti i suoi puri oggetti intenzionali: l'universo dei fenomeni nel senso della fenomenologia.[249]

Ciò che Husserl intende affermando che "la sospensione risulta essere diversa da una negazione[250]" si comprende se mettiamo in relazione quanto detto, in riferimento all'*epoché*, con la trattazione che riguarda la modificazione di neutralità[251]. Quest'analisi avviene all'interno dell'indagine intorno alle diverse modalità in cui la coscienza comprende le oggettualità date. Queste modalità non si trovano tutte allo stesso livello, come se fossero modi paralleli della stessa specie, ma si fondano l'una sull'altra secondo diverse modalità di stratificazione intenzionale. Si tratta di diverse forme di credenza che appartengono tutte a ciò che Husserl chiama *Urdoxa* e tra le diverse modifiche della sfera delle credenze c'è la modifica di neutralità. Scrive Husserl:

> Se mettiamo fuori circuito ogni elemento volitivo del lasciare-in-sospeso, ma non intendiamo quest'ultimo nel senso di qualcosa di dubbio o di ipotetico, rimane un certo avere "in sospeso, o meglio ancora un "avere-presente" qualcosa che non è "realmente" dato alla coscienza come presente. Il carattere posizionale (*Setzungscharakter*) è diventato impotente. La credenza non è più seriamente una credenza, il supporre non è più un serio supporre [...], sono un credere, un supporre [...] "neutralizzati", i cui correlati ripetono quelli dei vissuti non modificati, ma in maniera radicalmente modificata.[252]

Porre in relazione l'*epoché* con la modificazione di neutralità consente di operare un'importante precisazione riguardo a questo strumento metodologico. La modificazione di neutralità, infatti, si configura come una vera e propria "modalità di conoscenza": ciò implica che la messa tra parentesi,

[248] Cfr. Hua 3/1, p. 142.
[249] Hua 1, p. 60.
[250] Cfr. E. Husserl, Hua 3/1, cit., p. 222.
[251] Cfr. R. Risaliti, *Modificazione di neutralità ed "epoché" fenomenologica nel primo libro delle "Ideen" di Husserl*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze", 1, pp. 133-187. Per una lettura diversa che sottolinea la cautela di Husserl nell'affermare l'affinità tra la modificazione di neutralità e l'*epoché* si veda S. Bancalari, *Logica* dell'epoché, ETS, Pisa 2015, pp. 153-155.
[252] Ivi, 3/1, pp. 222-223.

ossia la sospensione, non va intesa come un mero annullamento, bensì come un atto di comprensione. Una tale comprensione risulta possibile esclusivamente attraverso un distacco, ovvero un mutamento di prospettiva rispetto alla realtà ordinaria.

Questa precisazione assume un rilievo cruciale, poiché, come si avrà modo di osservare, sarà proprio in tale direzione che si muoverà l'atto astrattivo dell'esperimento delineato da Fichte. Proprio questa puntualizzazione, quindi, consente di giustificare la legittimità del parallelismo tra l'*epoché* e l'esperimento astraente. In sintesi, ogni qual volta, per ragioni di economia linguistica, ci riferiremo al termine "sospensione", esso dovrà essere inteso nella sua accezione di "sospensione comprendente".

Abbiamo visto come attraverso l'*epoché* e la riduzione avvenga una "completa inversione" dell'atteggiamento naturale verso il mondo, poiché l'ego trascendentale nel quotidiano "flusso" non può affatto essere percepito con i suoi interessi di esistenza mondani. Inoltre, abbiamo affrontato il carattere non negativo della riduzione/epoché facendo riferimento all'importante concetto di modificazione della neutralità. Ma abbiamo altresì visto come la relazione tra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico sia tutt'altro che una relazione escludente. Infatti, abbiamo caratterizzato la tematizzazione dell'atteggiamento fenomenologico come un portare a coscienza elementi presenti nell'atteggiamento naturale. La sospensione permette di comprenderne il senso trascendentale profondo e definire i caratteri intenzionali del rapporto Io-mondo. L'*epoché* è risultata essere una negazione che non annulla, una sospensione che non annichilisce. Attraverso l'*epoché* avviene una "riorganizzazione totale" dell'atteggiamento naturale verso il mondo, poiché l'ego trascendentale nell'ordinaria "frequentazione" dei suoi interessi esistenziali mondani non può essere affatto percepito. In questo senso, Husserl parla anche della "messa fuori gioco" degli atti interessati al mondo della vita, mentre gli oggetti correlati sono soggetti a "disattivazione" o "sospensione".

Con i termini delle *Meditazioni cartesiane*:

> L'epoché è il metodo radicale e universale grazie al quale io mi colgo come "puro io" insieme alla pura vita di coscienza che mi è propria, nella quale e grazie alla quale il mondo oggettivo nella sua interezza è per me così come esso è per me.[253]

La metodologia fenomenologica, nel suo complesso, rappresenta un'analisi trascendentale-eidetica per comprendere la possibilità a priori di ogni esperienza. Pertanto, si afferma che oltre all'*epoché* fenomenologica, l'intuizione eidetica è la forma fondamentale di ogni metodo trascendentale particolare[254]. In altre parole, lo sguardo ingenuo sugli oggetti, caratteristico dell'atteggiamento naturale, viene sospeso tramite l'*epoché* e portato alla coscienza attraverso la riduzione

[253] Hua 1, p. 60.
[254] Si veda: U. Claesges, *Edmund Husserl Theorie der Raumkonstitution*, Nijhoff Den Haag 1963.

fenomenologica (e la riduzione eidetica). Torneremo su questo punto nel secondo capitolo. Per quanto concerne i nostri scopi, ci interessa sottolineare che l'*epoché* segna il confine tra l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento fenomenologico, grazie al quale è possibile ritornare al mondo mettendo il mondo stesso tra parentesi. Il mondo non viene eliminato, ma viene incluso nella visione.
Ricapitolando, abbiamo identificato l'*epoché* husserliana come quel movimento negativo che ha la funzione di "strappare", di sospendere lo sguardo ingenuo sulle cose. Questo atto permette il passaggio dall'atteggiamento naturale allo sguardo fenomenologico trascendentale. Quello che ci proponiamo ora è di cercare un simile momento negativo anche all'interno del pensiero fichtiano.

2.4 L'esperimento astraente

Come abbiamo visto nella terza lezione del *Sonnenklaren Bericht*, Fichte ha indicato la metodologia tramite la quale è possibile rintracciare i requisiti imprescindibili di ogni vera scientificità. Questo è stato illustrato all'interno del tema dell'intuizione, la quale si pone come unico atto conoscitivo che permette di raggiungere una "scienza evidente" e quindi di determinare il principio della dottrina della scienza. Posta la necessità di un principio primo, unitario, dal quale la deduzione possa prendere le mosse, Fichte propone un esperimento'[255] che ha come risultato la posizione del concetto di Io. Questo "esperimento" è caratterizzato da due momenti, che chiamiamo momento negativo e momento positivo. Il momento negativo consiste nell'atto tramite il quale si toglie l'attenzione dal mondo quotidiano; l'atto positivo è l'intuizione del concetto di Io. In questa fase della nostra analisi ci interessa porre l'attenzione su questo momento negativo, su questo "togliere da". La nostra intuizione di fondo è che il momento negativo e positivo dell'atto intuitivo, svolgano la stessa funzione dell'*epoché* e della riduzione husserliana.
Il senso di questo esperimento viene definito nelle *Thatsachen des Bewusstseyn*, secondo questi termini: «Sarà [...] necessario adottare uno speciale procedimento fatto ad arte, affinché la coscienza risponda esattamente a quella domanda che noi le poniamo. Così facendo la semplice osservazione naturale si trasformerà in un esperimento da eseguire ad arte»[256]. Le fasi di questo processo vengono definite da Fichte nella Quinta lezione del *Sonnenklaren Bericht*.
Nella coscienza di un essere razionale finito sono possibili solamente le seguenti determinazioni:

[255] L'importanza di questo esperimento viene descritta da Pareyson, scrive l'autore: "In Fichte il filosofo è sperimentatore cioè la sua riflessione artificiale "fa parlare le cose", cioè attivamente pone le tappe della coscienza nel punto di vista in cui vanno guardate, e in un certo senso guida e preforma lo sviluppo. [...] Nel linguaggio fichtiano fare un "esperimento" significa porsi nel punto di vista più adeguato per osservare un fatto e trovarne la legge: più tardi Fichte dirà che "il filosofo fa un esperimento: il suo assunto è porre ciò che si deve indagare nella situazione in cui si possa fare proprio quell'osservazione ch'è negli intenti"" (L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Torino 2016, p, 183).
[256] J. G. Fichte, GA, II, 12, cit., p. 21; trad. it. p. 47.

1) «Le determinazioni prime e fondamentali della sua vita in quanto tali; la coscienza comune (*gemeine Bewußtseyn*), ciò che si presenta nell'esperienza immediata, o come altro la si vuole chiamare. Questo è un sistema assolutamente chiuso e compiuto; per tutti, facendo esclusione soltanto delle determinazioni assolutamente individuali, esattamente lo stesso: cioè quella parte caratterizzata [...] come prima potenza»[257].
2) «La riflessione su questo sistema e la sua rappresentazione, il libero separare, comporre, giudicare all'infinito, cosa che dipende dalla libertà ed è diversa a seconda dei diversi usi di essa: cioè quelle che abbiamo chiamato [...] potenze superiori [...]»[258]. Inoltre, in queste potenze superiori non può presentarsi nulla che non sia nella prima, almeno per quanto riguarda il suo contenuto. Infatti, la libertà dello spirito può separare creare e congiungere, ma non può creare.
3) Infine, la dimensione della *Wissenschaftslehre*, la quale «attua una deduzione completa del contenuto della prima potenza senza nessun riferimento all'esperienza reale, a partire da un puro procedere necessario all'intelligenza in generale, come se la coscienza fondamentale fosse il risultato di questo modo di procedere: cioè la dottrina della scienza come potenza assolutamente suprema al di sopra della quale non può innalzarsi alcuna coscienza»[259]. Anche quest'ultima non è "creatrice", ma porta alla massima comprensione di ciò che si manifesta nella coscienza reale e nell'esperienza. La libertà che contraddistingue questo livello non è la libertà della riflessione, ma la libertà dell'intuizione, nella quale si può svolgere una spiegazione della coscienza, un dispiegamento del concetto dell'Io puro nella figura dell'egoità. Proprio nell'intuizione viene meno quella condizione di separazione tra soggetto e oggetto che non si risolveva se non con un ricorso all'infinito.

Riassumendo, il primo livello rappresenta lo stato di costrizione della realtà, ciò che si dà passivamente; il secondo livello rappresenta la libertà del sapere riflessivo che permette di liberarsi da quella costrizione; il terzo livello è il sapere libero e prefigurativo della *Wissenschaftslehre*.
La dimensione del primo livello e la necessità del passaggio dal primo al secondo è descritta in modo emblematico nel primo capitolo dei *Fatti della coscienza*. Infatti, nell'analisi della percezione esterna scrive Fichte:

> Essa [*scil*. La percezione esterna] innanziutto non è una coscienza che venga costituita mediante un libero principio in base a una qualche consapevolezza e ad un qualche concetto di fine di questo

[257] Id., GA, I, 7, p. 246; trad. it. p. 95.
[258] *Ibid*.
[259] *Ibid*.

> libero principio, ma è invece una coscienza che fa sé stessa da sé, è una vita della coscienza originale e autonoma basata su sé stessa. [...] Una vita autonoma che poggia su sé stessa. L'essere, la vita della coscienza, confluisce cioè nelle determinazioni descritte e non va affatto oltre, sebbene quella stessa vita, nella successiva riflessione, possa uscire da queste determinazioni, accrescere la propria vita e aggiungervi nuove determinazioni.[260]

Dunque, le determinazioni della percezione esterna, non vanno affatto oltre, rimangono ancorate alla loro dimensione fattuale. Tuttavia – e ciò rivela sia lo stretto nesso tra questa dimensione e quella propriamente scientifica, sia il fatto che la deduzione fichtiana non debba essere intesa come un mero idealismo – nella riflessione successiva emerge come la medesima "vita" e le stesse determinazioni possano ampliare la propria vitalità e arricchirsi di nuove determinazioni.

Questo è proprio quanto avviene nel secondo momento, avente lo scopo di attuare quell'astrazione e sospensione dell'atteggiamento naturale. Esso non è da intendere come parte della *Wissenschaftslehre*, ma come quell'atto che consente di sospendere l'atteggiamento naturale e nulla più[261]. Infatti, la costruzione legata al momento riflessivo è estremamente problematica. Nel sapere riflessivo, la riflessione libera dell'Io su sé stesso crea una separazione invalicabile tra l'Io soggetto e l'Io oggetto dell'osservazione[262]. In altre parole, la riflessione cristallizza i due estremi, soggettivo e oggettivo. In questo atto di coscienza, la componente soggettiva è destinata costantemente a sfuggire a sé stessa senza potersi mai cogliere nella sua soggettività. L'unico esito del sapere riflessivo è un ricorso all'infinito in cui la realtà della coscienza non è spiegata. In questa dimensione, pertanto, l'atto di libertà coincide con la riflessione e non coincide con la libertà della *Wissenschaftslehre*[263]. A questo proposito scrive Fichte nel *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*:

> Tu affermi di essere consapevole di te stesso; dunque, distingui necessariamente il tuo pensiero dell'Io dall'Io pensato nel pensiero stesso. Tuttavia, affinché tu possa farlo, colui che pensa in questo pensiero deve a sua volta diventare oggetto di un pensiero superiore, per poter essere oggetto della coscienza; e così ottieni un nuovo soggetto, che diventa consapevole di ciò che prima era il soggetto autocosciente. Ora, io argomento ancora nello stesso modo: una volta iniziato a ragionare secondo questa legge, non puoi indicarmi un punto in cui fermarci. Pertanto, avremo bisogno all'infinito, per ogni coscienza, di una nuova coscienza che abbia la prima come suo oggetto, e così non arriveremo mai ad ammettere una coscienza reale. – Sei consapevole di te

[260] Id., GA II, 12, p. 26; trad. it. p. 54.
[261] Si veda: F. Ferraguto, *Filosofare prima della filosofia. Il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, Olms, Hildesheim 2010.
[262] Si veda al riguardo: D. Breazeale, *Reflexives philosophisches und ürsprüngliches Setzen der Vernunft*, in Fuchs/Radrizzani, cit., pp. 95-110.
[263] Nel *Sonnenklaren Bericht* questa difficoltà è espressa in J. G. Fichte, GA, I, 7, cit., pp. 203-204; 252. Appare evidente come anche la critica al sapere riflessivo sia un elemento di continuità tra gli scritti del '97 e i primi scritti del periodo berlinese.

> stesso, in quanto consapevole, solo nella misura in cui sei consapevole di te stesso come colui che è cosciente; ma allora colui che è cosciente diventa di nuovo l'oggetto della consapevolezza, e devi nuovamente essere consapevole di colui che è cosciente di questa consapevolezza, e così all'infinito. A questo punto puoi vedere come sia impossibile arrivare a una prima coscienza. In breve, la coscienza, in questi termini, non può assolutamente essere spiegata. Nella distinzione artificialmente costituita tra l'Io pensante e l'Io pensato, l'Io pensante deve costantemente essere oggetto di un pensiero più elevato mentre pensa, generando così un nuovo soggetto che è consapevole di ciò che prima era l'Io autocosciente. Questo processo si ripete in modo infinito, poiché ogni coscienza richiede una nuova coscienza di cui diventa oggetto, impedendo quindi di definire una coscienza reale. Tuttavia, nonostante questo rischio, utilizzare il metodo della riflessione per definire la coscienza gioca un ruolo fondamentale nell'esperimento che consente il passaggio dall'atteggiamento naturale al primo presupposto della *Wissenschaftslehre*. L'intento di tale esperimento non è di produrre una singola percezione, ma di generare una coscienza che superi ogni percezione.[264]

Nella seconda introduzione alla *Wissenschaftslehre*, Fichte si domanda: «come opererà la dottrina della scienza per risolvere il compito che le è proposto?». Questa domanda può essere interpretata come segue: come può la *Wissenschaftslehre* acquisire il presupposto necessario per dedurre le caratteristiche della coscienza? Ciò significa chiedersi da dove derivi il sistema delle rappresentazioni che è accompagnato dal sentimento (*Gefühl*) di necessità, ovvero «come perveniamo ad attribuire validità oggettiva a ciò che è soltanto soggettivo», che in altri termini significa chiedersi «dato che la validità oggettiva viene definita essere; come perveniamo ad ammettere un essere?» [265].

Questa domanda parte da una comprensione di sé stessi, osservando che l'oggetto immediato della coscienza è semplicemente la coscienza stessa[266]. La risposta deve essere cercata attraverso la ricerca dell'essere che è per noi. Dunque, la risposta può riferirsi solo a un essere che è per noi, non a un altro essere esterno. In altri termini, è necessario considerare un essere che sia in relazione a una coscienza. Questa considerazione dell'essere per noi, per la coscienza, è raggiunta attraverso un'astrazione o sospensione dall'essere al di fuori di noi. Fichte scrive:

> La domanda ora formulata: come è possibile per noi un essere?, astrae (*Abstrahiert*) da qualsivoglia essere (*Sein*): non si deve intenderla, insomma, come se essa implichi un non-essere, per cui ci sarebbe non astrazione dal concetto di essere, ma soltanto negazione di esso; essa non

[264] Id, GA, I, 4, p. 275 (traduzione nostra). La rappresentazione massima del sapere riflessivo è quella della *Elementarphilosophie* di Reinhold. Il 4 luglio 1797 in una lettera a Reinhold Fichte notava: "Lei prende in senso troppo assoluto il porre del Non-Io nella dottrina della scienza" (J. G. Fichte, GA, III, 3, p. 69).

[265] Id, I,4, p. 211; trad. it. di C. Cesa, *Prima e seconda introduzione ala dottrina dela scienza*, Laterza, Roma/Bari 1999, p. 37.

[266] Segnaliamo un parallelismo con l'esposizione del 1811. Al riguardo si veda: M. V. d'Alfonso, *Von Wissen zur Weisheit*, Rodopi, NY 2005, in particolare pp. 17-65;

> pensa il concetto di essere in nessun modo, né positivamente né negativamente. Si pone il problema del principio del predicato di essere in generale, sia poi esso attribuito o negato; ma il principio è posoto sempre fuori dal principiato, gli è cioè opposto. La risposta [...] deve anch'essa astrarre da ogni essere. [267]

Ecco il senso profondo del momento negativo dell'"esperimento" di cui Fichte parla nella *Seconda introduzione*[268], si tratta della sospensione dell'essere fuori di noi, di quella dimensione all'interno della quale il proprio sé "sprofonda". Come si può constatare, questo atto non comporta un'"eliminazione", ma un'astrazione neutralizzante. Si osserva immediatamente un parallelismo con quanto affermato a proposito dell'epoché husserliana. Anche in questo caso, infatti, ci troviamo di fronte a un'astrazione, il cui scopo è quello di favorire una comprensione che si distingue radicalmente da una mera negazione; il concetto di essere "astratto", infatti, non viene concepito né in termini positivi né in termini negativi.

L'esperimento descrive la specificità del procedere della dottrina della scienza rispetto ai sistemi dogmatici. Esso descrive il carattere di assolutezza e universalità dell'atto intuitivo compiuto individualmente. Questo atto viene descritto da Fichte in questi termini:

> Per il filosofo in quanto filosofo questo atto è arbitrario e cade nel tempo; per l'io, invece, che il filosofo si costruisce in base a quel diritto che gli abbiamo ora riconosciuto, e in funzione delle osservazioni e dei ragionamenti che ne ricaverà [...] quell'atto è necessario e originario; in questo atto, dico, il filosofo guarda sé stesso , intuisce immediatamente il suo agire, sa che cosa fa perché egli lo fa.[269]

Dunque, l'esperimento è il processo attraverso il quale l'azione intuitiva viene privata del suo contenuto empirico, tendendo invece verso l'assunzione di un valore universale. In termini analoghi, leggiamo nella *Wissenschaftslehre* del 1801:

> In quanto egli, raccolto tutto questo, afferma di sapere, e quindi si promette di non giudicare altrimenti per tutta l'eternità, egli fissail suo giudizio (che cade in questo momento) come giudizio sia per tutto il futuro che per tutto il passato, se nel passato avesse dovuto pronunciarsi un giudizio su questo oggetto; egli, quindi, non considera affatto il suo giudizio come un giudizio che cade in questo momento, ma abbraccia il giudizio suo e di tutti gli esseri ragionevoli su questo oggetto assolutamente in ogni tempo, cioè assolutamente fuori del tempo, se la sua affermazione del sapere enunciato ha fondamento. In una parola: il letto si attribuisce una prospettiva ed una

[267] J.G Fichte, 1,4, cit. p. 211; trad. it. p. 38.
[268] Cfr. ivi, p. 209 sgg.
[269] Ivi, p. 215; trad. it. p. 42.

> comprensione di ongi rappresentare – s'intende in rapporto all'oggetto nel quale lo abbiamo dimostrato – assolutamente con un sol colpo d'occhio.[270]

È un giudizio al di fuori del tempo, una determinazione che va oltre la temporalità dell'atteggiamento naturale, frutto della sospensione dell'atteggiamento naturale indirizzata a pervenire al fondamento della conoscenza. L'esperimento non può arrestarsi in questa fase, poiché si verificherebbero problemi legati alla riflessione. All'atto negativo di astrarre dall'essere e la realtà naturale deve corrispondere un aspetto positivo. Come abbiamo dimostrato, lo scopo dell'esperimento è produrre una conoscenza assoluta, che può solo essere intuita. È proprio nello sviluppo positivo dell'intuizione che si trova la condizione positiva del punto zero della *Wissenschaftslehre*. In altre parole, questa sospensione dell'essere esterno a noi mostrerà come evidenza necessaria e universale l'Io trascendentale. Questo sarà l'esito, come dimostreremo nel secondo capitolo, del movimento positivo dell'astrazione. Chiariamo questo percorso riferendoci al secondo capitolo dei *Thatsachen des Bewusstseyn*. Scrive Fichte:

> Nella percezione esterna la vita (del sapere) esercita causalità per mezzo del suo puro essere, ma essa possiede inoltre una causalità determinata, poiché la causalità in generale non è qualcosa di reale, ma un puro pensiero [...]. È a questo che la percezione in questo momento è vincolata, a questo aver-causalità, e siccome la percezione non può essere vincolata in generale, essa è vincolata a una causalità determinata.[271]

Dunque, nel sapere della percezione esterna, nell'atteggiamento naturale, lo sguardo "vitale", teoretico, è sempre vincolato all'oggetto inerte, morto. Essa è vincolata a una causalità determinata, in altri termini, al rapporto obiettivizzante soggetto-oggetto. Ora, proprio, l'atto sperimentale astrattivo permette di "strapparsi" via da questa vincolatezza.:

> [C]he il superiore e immediatamente seguente sviluppo della vita si liberi da questa vincolatezza, significa che la vita si eleva al di sopra della causalità mediante l'essere immediato, ovvero che essa si mantiene nell'immediato fluir-da-sé della vita. Ora essa, così facendo, di certo non si annienta totalmente come vita: che cosa resta? Chiaramente un principio che non è immediatamente causa mediante la sua esistenza, ma che può diventarlo solo grazie alla libera attività sorta da sé in questo sviluppo della vita [...] Qui la vita al posto del suo precedente esserte semplice ne ha acquisito uno doppio, un secondo essere librantesi al di sopra di quel primo essere semplice: un essere come quieto principio o come causa defluente da sé stessa, cosa che dipende dalla sua libertà.[272]

[270] Id., II, 6, p. 137; trad. it. p. 7
[271] Id., GA, II, 12, cit., p. 31; trad. it. p. 60.
[272] Ivi, p. 32; trad. it. p. 61.

Tralasciamo per ora il riferimento alla vita, sulla quale torneremo nel terzo capitolo, ciò che ci interessa sottolineare è che Fichte indica la necessità che l'atto vivente della percezione si elevi da ogni determinatezza: questo comporta non un totale annientamento, ma la riconduzione a un principio che non ha l'immediata ragion d'essere nella sua mera esistenza obiettiva. In questa astrazione l'attenzione si sposta dall'essere semplice, il vincolo della condizione quotidiana e fattuale, a un essere come principio, come causa dipendente da sé stessa. Questo è il momento negativo dell'esperimento astrattivo. Come detto precedentemente, poiché la vita, l'atto vivente, si è fatto principio sorge un'immediata coscienza di sé come tale principio.
Ora si chiede Fichte:

> È possibile caratterizzare con maggior precisione questa coscienza sorta di bel nuovo? Innanzitutto essa si è liberata anche da un sapere al quale era vincolata, il sapere dell'oggetto. Ma anche attraverso questa liberazione le sorge un sapere, il sapere del sapere: e contemporaneamente a questo, in un unico istante di vita, le sorge un sapere del principio, dimodoché sapere di quel principio e sapere del sapere confluiscano a dare un portatore sostanziale del sapere, un colui che-sa, che è tutt'uno con il principio ed è proprio questo stesso, in breve: un Io.[273]

Dunque, essendosi la vita fatta principio svincolante, emerge un'immediata coscienza di sé. Proprio tale coscienza è il lato positivo del momento astrattivo: infatti, "strappandosi" via dal sapere dell'oggetto, dallo sguardo ingenuo tipico dell'atteggiamento naturale, sorge un sapere del principio, un sapere di colui-che-sà, un io.
Ricapitolando, abbiamo esaminato come la tematizzazione del "luogo" della filosofia si manifesti sia per Fichte che per Husserl attraverso un'analisi delle scienze positive. Queste ultime sono caratterizzate dal fatto di non poter rendere conto, da una prospettiva interna, del fondamento che le sostiene. Per tematizzare questo fondamento, è necessario sviluppare una scienza della scienza che permetta di comprendere intuitivamente il fondamento della conoscenza. Questa consapevolezza porta entrambi a una riflessione metodologica, finalizzata a cercare un accesso a questa scienza. Tale accesso è percorribile attraverso la sospensione o astrazione dell'atteggiamento naturale, poiché all'interno di esso non è possibile rendere conto di questo fondamento. Questo atto di sospensione è caratterizzato da un doppio movimento, uno negativo e uno positivo. In questo capitolo ci siamo concentrati sul lato negativo, che consente di "distogliere lo sguardo" dall'atteggiamento naturale. Tuttavia, la necessità di fondare in modo oggettivo non può ridursi a questo mero atto negativo. Per raggiungere questa dimensione, è necessario "sospendere/astrarre" l'essenza al di fuori della coscienza. Tuttavia, questa sospensione non è semplicemente una negazione dell'essere, ma piuttosto una rimessa in discussione dell'atteggiamento naturale all'interno di una prospettiva trascendentale.

[273] Ivi, II, 12, p. 32.

Come vedremo, questa necessità condurrà entrambi gli autori a indicare come “residuo”, come elemento insospendibile del percorso di sospensione, elemento dal quale “non si può” astrarre, l’Io trascendentale. Quest’ultimo non può essere trovato né solo nella dimensione dell’essere né solo nella dimensione della coscienza. Il fondamento, l’oggettività, la validità della “scienza della scienza” devono essere trovati nell’essere dato alla coscienza. Questa tematizzazione sarà il compito del movimento positivo dell’atto di sospensione.

Capitolo secondo

Il metodo fenomenologico

Nel primo capitolo, abbiamo esaminato come le posizioni filosofiche di Fichte e Husserl siano caratterizzate da una necessità fondativa. Quest'ultima si sviluppa nell'analisi delle scienze particolari, con lo scopo di determinare il luogo specifico della *Wissenschaftslehre*, ovvero la scienza della scienza. Abbiamo inoltre osservato come in entrambe le filosofie emerga la questione della metodologia di accesso alla dimensione prettamente filosofica. Questo accesso è caratterizzato da un momento di sospensione/astrazione, finalizzato ad aprire la strada alla filosofia in senso proprio. Tale momento si articola in due movimenti: uno strettamente negativo, che ha il compito di distaccare l'individuo dall'atteggiamento quotidiano, e uno positivo, che riorienta lo sguardo verso "ciò che non è possibile sospendere" o da cui non è "possibile astrarre", verso una verità indubitabile che funge da fondamento per lo sviluppo costruttivo della filosofia. Abbiamo analizzato questo momento di sospensione, illustrando l'*epoché* husserliana e collegandola al lato negativo dell'esperimento di astrazione di Fichte, il quale sembra svolgere un ruolo simile, anticipando così la focalizzazione su questo momento cruciale dell'indagine fenomenologica. Abbiamo definito questo movimento sospensivo negativo come il "punto zero" dell'indagine filosofica. Si tratta ora di comprendere come i due filosofi giungano al "residuo", a quell'elemento da cui non si può astrarre, dal quale ripartire per costruire una scienza della scienza di indubitabile valore.

In questo capitolo, esamineremo innanzitutto l'aspetto positivo della sospensione, che, per economia testuale, chiameremo "riduzione". Quest'ultima, come vedremo, è fondata da entrambi gli autori sull'importante concetto di *Evidenz*, che rappresenta, per così dire, l'elemento epistemologico fondante di questo percorso. Infatti, gli atti della riduzione fenomenologica non possono essere compiuti finché non si tematizza la credenza nell'esistenza dell'oggetto in questione. Allo stesso modo, la riduzione fenomenologica presuppone l'*epoché* e la sospensione stessa richiede una riflessione preliminare. La consapevolezza tematica, che deve essere sospesa, è fornita dall'evidenza. In altri termini, la *Wissenschaftslehre*, che aspira a diventare una filosofia prima, ha il compito di vincolare ogni acquisizione conoscitiva a un terreno di evidenze primarie, affinché la razionalità, presupposta nella stessa produzione conoscitiva, possa ottenere una conferma radicale, esente da ogni possibile dubbio[274]. Emergerà, dunque, il carattere circolare dell'evidenza. Questa, infatti, si rivelerà come quell'intuizione che, in un primo momento, distoglie dall'atteggiamento naturale e dirige verso

[274] Al riguardo si veda. L'introduzione di G. Piana alla traduzione italiana di E. Husserl, Hua 7, cit. Cfr. E. Husserl, *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1989.

la soggettività trascendentale, ma troverà poi la sua piena legittimità proprio all'interno della soggettività trascendentale stessa. Sarà quindi di fondamentale importanza definire, innanzitutto, in che modo il concetto di *Evidenz* sia interpretato da entrambi gli autori. Successivamente, illustreremo il processo riduttivo, quel procedimento che condurrà i due filosofi alla tematizzazione di una soggettività trascendentale quale punto di partenza per la costruzione filosofica. Mostreremo, insomma, come la necessità costitutiva porti all'elaborazione di una fenomenologia genetica. Dopo aver esposto questo elemento, esploreremo come essi caratterizzino questa costruzione e come, su questo terreno, si determini anche la loro distanza.

§. 3 Evidenza e intuizione immediata

Prima di esplorare il lato positivo della sospensione, che si manifesta come una riduzione fenomenologica, è necessaria una precisazione importante. La possibilità stessa di identificare un residuo fenomenologico dipende dalla presenza, nella realtà, di elementi chiaramente evidenti. In altre parole, la presenza di un residuo fenomenologico è determinata dal valore epistemico dell'esperienza[275]. Tale valore è confermato in entrambi gli autori attraverso l'elaborazione del concetto di "evidenza". Proseguiamo quindi seguendo la nostra linea argomentativa, partendo dalla prospettiva husserliana.

3.1 Evidenza in Husserl

L'esigenza di definire il concetto di evidenza per fondare il metodo fenomenologico dimostra ulteriormente che l'intento husserliano è quello di stabilire un sapere rigoroso e autentico, che trascenda la mera dottrina o una visione del mondo puramente filosofica. Il metodo non ha solo un significato tecnico, ma anche un ruolo di fondazione teoretica della ricerca, aprendo uno spazio di pensiero che possa essere fondamentale. In questo contesto, il metodo fenomenologico consente un accesso "evidente" ai fondamenti della riflessione filosofica. Di conseguenza, il tema dell'evidenza è centrale nel progetto fenomenologico husserliano, essendo essa la condizione di possibilità dell'esistenza di un residuo fenomenologico e, quindi, della formulazione di una fenomenologia come scienza rigorosa.

[275] Cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere*, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 30; p. 43. Si vedano anche M. J. Siemek, *Fichtes Wissenschaftslehre und die kantische Transzendentalphilosophie*, in AA.VV., *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, a cura di K. Hammacher, Meiner, Hamburg 1981, pp. 524-531; M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner Hamburg 1984; R. Lauth, *Die grundlegende transzendentale Position Fichtes*, in *Der transzendentale Gedanke*, cit., pp. 18-24; F. Bader, *Die Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in Fichtes "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre von 1794-1795*, in *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, cit., pp. 11-41; Id., *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, Bouvier Bonn 1979, pp. 9-47.

L'approccio husserliano all'evidenza è complesso, poiché quasi ogni indagine fenomenologica dell'autore dedica una specifica attenzione a questo tema. Sembrerebbe che Husserl tratti l'evidenza seguendo la tripartizione del processo fenomenologico, che in precedenza abbiamo identificato come: primo livello dell'analisi fenomenologica, ovvero l'atteggiamento naturale; secondo livello, rappresentato dall'atto sospensivo, che include tanto il momento negativo della sospensione, come quello positivo; infine il terzo livello, che riguarda la costruzione fenomenologica stessa. Questa articolazione segue uno schema in cui, dapprima, l'evidenza è vista come il carattere fondamentale dell'esperienza mondana e quotidiana; dipoi, come evidenza fenomenologica, resa possibile dalla sospensione, dal movimento dell'*epoché* e dalla riduzione; e, infine, come evidenza costitutiva che riempie un'intenzione vuota. Nonostante questa complessa articolazione, tutti e tre i livelli di significato dell'evidenza sono compresi nella definizione che la descrive come modo della relazione intenzionale caratterizzato dalla *Selbstgebung*, ovvero l'auto-presentazione originaria, la presenza "che realmente è lì". Tale articolazione sarà una costante all'interno del pensiero di Husserl.

La preistoria dell'analisi del concetto di evidenza è rintracciabile già nella *Philosophie der Arithmetik di Husserl*. In quest'opera, il concetto di *Reflexion* aveva già gettato le basi per un approfondimento fenomenologico sulla teoria dell'astrazione, permettendo così il passaggio da un'analisi psicologico-descrittiva della funzione del numero a una di ordine superiore, che esplora l'origine di questa stessa funzione. L'analisi husserliana sulla distinzione tra rappresentazione propria e impropria aveva, almeno in parte, preparato il terreno per un'indagine sull'evidenza, particolarmente con l'accentuazione del carattere intuitivo della rappresentazione propria, che verrà ulteriormente approfondito nella prima e sesta *Ricerca Logica*[276]. Nella *Philosophie der Arithmetik*, pertanto, Husserl disponeva degli strumenti teorici per elaborare una forma di astrazione eidetico-normativa, sebbene essi fossero ancora legati a un'analisi critica di matrice psicologica del numero. Era insomma necessario un ulteriore passo che esplicitasse le intenzioni primarie dell'opera, fondando la noesi fenomenologica, e permettendo così il salto verso una filosofia pura, finalmente libera da ogni possibile contaminazione psicologistica.

Tali premesse trovano sviluppo nei *Prolegomena zur reinen Logik*[277]. Lo scontro intellettuale con Frege ha portato Husserl alla consapevolezza che una revisione antipsicologista non poteva limitarsi a cercare un nuovo terreno conoscitivo per confrontarsi con il logicismo, ma richiedeva lo sviluppo di strumenti metodologici adeguati per esplorare gli ambiti tradizionalmente riservati alla gnoseologia

[276] Si veda: K. Mertens, *Zwischen Letzbegründung und Skepsis: kritische Untersuchung zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserl*, Albert, Freiburg/München 1997, pp. 172-175.

[277] Un passaggio analogo si trova in realtà in un testo precedente, cfr. Hua 22, 291-292. Al riguardo si veda E. Holenstein, *Einleitung*, in E. Husserl, Hua 28, Nijhoff, Den Haag, 1979, pp. XIV-XXX; T. Damast, *Zum Problem einer Theorie der Reflexion bei Husserl*, in H. Busche – G. Heffernan – D. Lohmar (Hgg.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosiophie der Neuzeit*, Neumann,Würzburg 1990, pp. 199-212.

e alla logica, approcciandoli con una prospettiva di "normativizzazione". In altre parole, si trattava di stabilire una distinzione apriori tra l'ideale e il reale dell'atto conoscitivo, come viene emblematicamente esposto nei *Prolegomena*:

> [È] un interesse vitale per questa fondamentale scienza filosofica che la logica pura venga realmente esposta nella sua autonomia e purezza. Naturalmente la teoria della conoscenza non va intesa come una disciplina dipendente dalla metafisica o che addirittura coincida con essa: essa precede la metafisica e la psicologia, così come ogni altra disciplina.[278]

Un primo elemento di questa elaborazione riguarda proprio il voler pensare l'evidenza attraverso una declinazione specificamente fenomenologica. L'evidenza, infatti, rappresenta l'elemento tramite il quale comprendere le questioni legate all'autocomprensione (*Selbstverständigung*). Quest'ultima può trovare una sua fondazione ultima, e dunque una sua legittimità, solamente nella comprensione dell'elemento apriori dell'evidenza[279]. Per superare lo psicologismo presente in *Philosophie der Arithmetik*, Husserl riconosce la necessità di sviluppare un approfondimento metodologico che integri in modo rigoroso il concetto di a priori con quello di significato, e quindi con quello di evidenza. Solo attraverso questa stretta connessione sarebbe stato possibile fondare un piano gnoseologico completamente indipendente da ogni interferenza di tipo psicologista. In altri termini, per superare lo psicologismo presente in *Philosophie der Arithmetik*, Husserl riconosce la necessità di sviluppare un approfondimento metodologico che integri in modo rigoroso il concetto di a priori con quello di significato, e quindi con quello di evidenza. Solo attraverso questa stretta connessione sarebbe stato possibile fondare un piano gnoseologico completamente indipendente da ogni interferenza di tipo psicologista. Questa esigenza conduce Husserl a concentrarsi primariamente sul concetto di "evidenza" (*Evidenz*) e di "comprensione evidente" (*Einsicht*), analizzandoli in relazione al particolare rapporto che intercorre tra forma e specie. All'interno di questa analisi, che rappresenta la risposta più radicale allo psicologismo nelle *Logische Untersuchungen*, la connotazione idealistica del progetto conoscitivo assume progressivamente un ruolo centrale, evolvendo nel tempo per garantire un'autocomprensione sempre più rigorosa dello stesso.

Solo in questo modo è possibile fondare una logica pura, ossia che sappia esprimere rigorosamente in modo univoco le conoscenze a priori[280]. Tuttavia, all'interno della sfera dell'idealità questa modalità autocompresiva può essere resa manifesta solamente analizzando il dispositivo che la rende evidente, che la fonda: l'evidenza stessa. Ora, seguiamo brevemente l'argomentazione husserliana,

---

[278] E. Husserl, Hua 18, p. 226; trad. it. p. 174. Si veda anche Ivi, pp. 228-229.

[279] Al riguardo si vedano: K. Rosen, *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*, Hain, Meisenheim am Glan 1977; E. Ströker, *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer metodologischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 32 (1978), pp. 1-30.

[280] Si veda: J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idealisme transcendantal phénoménologieque*, PUF, Paris 2005, pp. 234-238.

in modo da comprendere i termini del problema, che, come vedremo, rimarranno costanti all'interno della sua produzione. Abbiamo detto che l'analisi in riferimento all'evidenza è tesa a rendere conto di quell'autoriflessione, tramite la quale fondare l'impianto logico, indipendentemente da predisposizioni psicologiste. L'origine di questa riflessione inizia all'interno della trattazione dei concetti di specie e di forma. Scrive Husserl, in un fondamentale passaggio che rappresenta l'essenza della sua argomentazione:

> Il numero cinque non è l'atto di contare sino a cinque che io o qualsiasi altro può effettuare e non è neppure la mia rappresentazione del cinque o quella di qualsiasi altro. Mentre da quest'ultimo punto di vista, esso è un oggetto possibile di atti rappresentazionali, dal primo esso è la specie ideale di una forma che ha i suoi casi singoli concreti in certi atti del contare effettuati su ciò che in essi è dato come oggetto, su ciò che si costituisce come collettivo. In ogni caso non lo si può intendere come parte o aspetto di un vissuto psichico, quindi neppure come qualcosa di reale, senza cadere in un controsenso. Se ci rendiamo chiaramente conto di che cosa sia propriamente il numero cinque, se otteniamo una rappresentazione adeguata del cinque, formeremo anzitutto un atto articolato di rappresentazione collettiva di cinque oggetti qualsiasi.[281]

Dunque, un'entità numerica non è l'atto di contare che ogni singolo può effettuare e non è neppure la singola rappresentazione del numero. Il numero non può essere inteso né come parte, né come aspetto di un vissuto psichico. Il numero deve essere inteso ponendo l'attenzione sul fatto che, in primo luogo, quando otteniamo una rappresentazione adeguata di un numero formiamo un atto di rappresentazione collettiva del numero di oggetti che il numero rappresenta. Ed è proprio qui che giungiamo al cuore dell'argomentazione husserliana.

> In esso [*scil*. nell'atto] il collettivo è dato in una certa forma di articolazione e con ciò è dato intuitivamente anche un caso singolo della suddetta specie numerica. In rapporto a questa singolarità intuitiva, noi compiamo ora un'"astrazione", cioè enucleiamo non soltanto il momento non-indipendente della forma di collezione (*Kollektionsform*) nell'intuito come tale, ma in esso noi afferriamo l'idea. [...] Ciò che ora è intenzionato è la specie-forma ideale (*ideale Formspezies*).[282]

Nell'atto di rappresentazione collettiva, che caratterizza l'ideazione di un numero, il collettivo è presentato in una certa forma di articolazione e, contemporaneamente, viene percepito intuitivamente anche un singolo esempio della specie numerica menzionata. Noi "astraiamo" dalla singolarità intuitiva, eliminando non solo l'aspetto non indipendente della forma dell'intuizione come tale, ma attraverso questo processo cogliamo l'idea. Ciò che viene intenzionato attraverso questo movimento

[281] E. Husserl, Hau 18, cit, p. 174; trad. it. p. 138.
[282] Ivi, pp. 174; trad. it. p. 138.

non è il caso singolo, né l'intuizione nella sua interezza, bensì, come scrive Husserl nella seconda edizione delle *Logische Untersuchungen*, una *Formspezies* ideale. Una forma-specie che, cioè, è "astratta" dalle singole specificazioni, ma esiste indipendentemente dagli atti attraverso i quali viene particolarizzata, non partecipando così all'accidentalità degli atti con la loro temporalità e transitorietà. In altri termini, questa analisi peculiare dimostra che il carattere ideale dell'oggetto numerico possiede una stratificazione formale radicata intrinsecamente nella sua concezione dell'atto intenzionale. Questa stratificazione rivela esplicitamente l'orizzonte fenomenologico, che si articola nello spazio intercorrente tra la forma e l'oggetto (*Gegenstand*). Una tale stratificazione propone una nuova visione del momento oggettivo, poiché non mira semplicemente al legame con il fatto psicologico, secondo cui l'unica intenzione è confinata al momento oggettuale. Pertanto, la conoscenza intenzionale si tradurrebbe in un'ipostatizzazione del carattere oggettuale, risultato di un'azione astraente sui collegamenti. La prospettiva fenomenologica non oggettivizza, ma ci offre un modo visivo per conoscere oggetti che non siamo ancora riusciti a comprendere pienamente.

In questo contesto, il momento oggettivo non necessita di essere contaminato psicologicamente in modo deterministico. La *Betrachtungsweise* si fonda dunque, sia nella logica pura che nell'aritmetica, su di un approccio a priori, tanto dal punto di vista epistemico, poiché le scienze ideali sono aprioristiche mentre quelle fattuali sono empiriche; quanto dal punto di vista gnoseologico, poiché nell'analisi trascendentale delle singolarità emerge la congiunzione tra nesso logico e unità ideale dell'atto significante. Husserl stabilisce tale *Betrachtungsweise* tramite l'analisi della teoria dell'evidenza che verrà sviluppata dal §. 48 al §. 51 dei *Prolegomena*, allorché libera l'evidenza e la comprensione evidente (*Einsicht*) dalla lettura psicologista, trattando il tema principalmente in riferimento alla logica. Per i nostri scopi, è sufficiente richiamare la conclusione del suo ragionamento[283].

Il compito della psicologia, intesa come scienza naturale dei vissuti psichici, consiste nel sondare il loro "condizionamento naturale". Pertanto, il campo d'indagine della psicologia comprende i rapporti empirici reali delle attività matematiche e logiche. Tuttavia, le leggi ideali non rientrano nell'ambito di questa scienza. Il dominio dell'idealità si costituisce invece attraverso proposizioni puramente generali, basate su concetti ideali che trovano fondamento nei loro correlati oggettivi. Ad esempio, i numeri e i teoremi geometrici non sono singolarità empiriche o generalizzazioni di tali singolarità, ma oggetti ideali accessibili attraverso "atti" quali il contare, il giudicare, eccetera. Ne consegue che, scrive Husserl:

> In rapporto all'evidenza, la psicologia ha unicamente e semplicemente il compito di rintracciare le condizioni naturali dei vissuti compresi sotto questo titolo, quindi di indagare i nessi reali nei

[283]Cfr. ivi, p. 189.

> quali, secondo ciò che attesa la nostra esperienza, l'evidenza appare e scompare. Tali condizioni solo la concentrazione dell'interesse, una certa vivacità intellettuale, l'esercizio ecc. L'indagine su di esse non conduce a conoscenze di contenuto esatto, a generalità evidenti che abbiano un carattere autentico di legge, ma a universalità empiriche vaghe. Ma l'evidenza del giudizio non si trova soltanto sotto tali condizioni psicologiche [...], essa si trova anche sotto condizioni ideali.[284]

Quindi, per quanto riguarda l'evidenza, la psicologia esplora esclusivamente quelle condizioni che sono naturali – termine che dev'essere interpretato nel contesto di una scienza naturalistica. Di conseguenza, l'evidenza psicologica si concentra sui collegamenti reali nei quali l'evidenza di un'affermazione empirica emerge e svanisce. L'analisi di queste condizioni non può portare a una conoscenza esatta, a delle generalità evidenti a-priori, ma solo a universalità empiriche[285].

L'evidenza non risiede solamente sotto condizioni psicologiche, che Husserl definisce come esterne ed empiriche, ma anche sotto condizioni ideali. Infatti, ogni verità è un'unità ideale che si riferisce a una molteplicità. In altri termini, l'evidenza possiede anche un valore apodittico. Ad esempio, le leggi puramente logiche sono verità fondate esclusivamente sul concetto di verità. Nella loro applicazione agli atti di giudizio queste leggi rappresentano condizioni ideali di possibilità o impossibilità dell'evidenza. Di conseguenza, l'evidenza presenta una "doppia natura": da un lato, è determinata dalla relazione con la specifica costituzione degli esseri psichici, presentando quindi delle condizioni di matrice psicologica, in quanto "l'induzione" psicologica agisce nell'ambito dell'esperienza; dall'altro essa possiede condizioni ideali soggette a legge, valide per ogni possibile coscienza.

Questa considerazione pone la domanda sulla possibilità dell'evidenza indipendentemente dalla sfera psicologica, situandosi in un contesto di chiarificazione di livello superiore: la distinzione gnoseologica tra reale e ideale[286].

> Bisogna comprendere chiaramente che cosa sia l'ideale in sé stesso nel suo rapporto con il reale, in che modo l'ideale si riferisca al reale e come possa essere insito in esso, pervenendo così alla conoscenza. La questione fondamentale è se gli oggetti effettivamente ideali del pensiero siano [...] puri e semplici indici di abbreviazioni espressive, introdotti per ragioni di "economia del pensiero" [...] oppure se abbia ragione l'idealista quando dice che quella teoria empirista, benché possa essere enunciata in una nebulosa generalità non può essere portata a sviluppo coerente.[287]

Per rendere conto all'interno della dimensione fenomenologica della conoscenza è necessario chiedersi che cosa sia l'ideale in sé stesso e come quest'ultimo si rapporti con il reale. In quale modalità l'ideale si riferisce al reale e come possa essere insito in esso, giungendo così alla

[284] Ivi, p. 190; trad. it. p. 149.
[285] Cfr. ivi, p. 190.
[286] Cfr. Hua 28, §51.
[287] Cfr. Hua 28, p. 191; trad. it. p. 150.

conoscenza. Tuttavia, questa domanda presuppone i concetti di evidenza e verità. Bisogna comprendere quanto e in che modo questi due concetti siano fondabili per via "empirica" o per via "ideale". Ora l'evidenza è risultata insondabile per via empirica, in quanto essendo l'evidenza un vissuto della verità, quest'ultima non può essere un vissuto determinato dalle circostanze. Chiariamo questo punto seguendo un esempio di Husserl. La proposizione 2+2=4 può essere empiricamente evidente, in quanto ogni uomo normale che si trovi in circostanze normali di giudizio sente che questa proposizione è evidente, esattamente come quando sente dolore, sente calore etc etc. Tuttavia, affermando quanto sopra, si fraintende, non solo il rapporto tra ideale e reale, ma anche quello tra verità ed evidenza. Infatti, l'evidenza non è un sentimento accessorio che si aggiunge a certi giudizi. Essa non è un carattere psichico. Essa è il vissuto della verità, e quest'ultima è un'idea il cui singolo è un vissuto in atto del giudizio fondato idealmente in modo evidente. Scrive Husserl:

> L'evidenza è il vissuto tra dell'accordo tra l'intenzione (*Meinung*) e ciò che è presente in sé stesso , che essa intende tra il senso attuale dell'enunciato (*Aussage*) e lo stato di cose dato (*Sachverhalt*) in sé stesso , e l'idea di questo accordo è la verità. Ma è l'idealità della verità che prodice la sua oggettività. Non è un dato di fatto accidentale che il pensiero espresso in una proposizione concordi qui e ora con uno stato di cose dato. Il rapporto concerne piuttosto il significato proposizionale identico e lo stato di cose identico. La "validità (*Gültigkeit*)" o l'oggettualità (*Gegenständlichkeit*) [...] non spetta all'enunciato in quanto vissuto temporale determinato, ma all'enunciato in specie, all'enunciato (puro e identico).[288]

Emergono qui alcune definizioni importanti. L'evidenza è l'esperienza del rapporto tra l'intenzione e il contenuto dell'esperienza stessa. In altri termini, si tratta dell'accordo tra l'enunciato, che si riferisce all'empirico e si colloca empiricamente, e lo stato di cose in sé, indipendentemente dall'empirico. Ora, l'idea di questo accordo, di questa possibilità, è la verità. Ne consegue che l'oggettualità e la validità non appartengono all'enunciato in quanto esperienza temporale determinata, che è solamente una, ossia, per usare il linguaggio della "*VI Ricerca*", "adeguazione"[289]. La validità spetta piuttosto all'enunciato in specie, all'enunciato puro e identico. In questo contesto, ritorna un tema già presente nelle *Lezioni sulla logica* del 1895, nelle quali leggiamo:

> Tutta la nostra conoscenza sarebbe sospesa in aria, se ci mancasse l'evidenza, la chiara comprensione evidente (*Einsicht*), distinta dalla mera convinzione (*Überzeugung*), nella quale non ci limitiamo a credere, supporre o considerare qualcosa come vero, ma lo riconosciamo come tale in modo pienamente indubitabile. Se non vi fosse mai e in nessun luogo una tale

[288] Hua 28, pp. 193-194; p. 151.
[289] Cfr. Id, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band (erster Teil), in Id., 19/1, Nijhoff, Den Haag 1984, §38.

> comprensione della verità pienamente consapevole e priva di dubbi, cadremmo in uno scetticismo assoluto.[290]

Una posizione che cerca di fondare l'evidenza sulla convinzione psicologica e sull'esperienza puramente empirica si rivela insostenibile. Infatti, anche le convinzioni più radicate sono vulnerabili al dubbio, poiché un'esperienza diversa può mettere in discussione l'esperienza che avrebbe dovuto costituirne il fondamento. È essenziale individuare un'esperienza che non dipenda dalle singole convinzioni e che sia immune alla contestazione. Se tale evidenza non fosse identificabile, allora dovremmo arrenderci allo scetticismo e riconoscere l'infondatezza della nostra conoscenza.

In sintesi, Husserl cerca di sottrarre il concetto di evidenza allo psicologismo, fondando il logico all'interno della dimensione ideale. Tuttavia, questo approccio rischia di ridurre la portata teorica dell'evidenza fenomenologica stessa, trasformandola in una risultante di carattere antiapplicativo che potrebbe annullare il senso stesso dell'idealità in una contrapposizione non riflessiva alla realtà. Non è sufficiente distinguere l'apprensione (*die Erfassung*) di ciò che è ideale da quella di ciò che è reale per sfuggire allo psicologismo. È necessaria una descrizione che non consideri l'ideazione come un fatto reale, un dato di fatto psicologico. Manca un atto che possa effettivamente escludere "ogni trascendenza", un atto che riconosca che l'Io empirico è una trascendenza tanto quanto la cosa fisica. Come Husserl sottolinea nella seconda edizione delle *Logische Untersuchungen*, se l'eliminazione di questa trascendenza non lascia come residuo un Io puro, non può esserci nemmeno un'evidenza effettiva. Perché possa esserci l'evidenza, l'Io deve distanziarsi, differenziarsi dal flusso dei vissuti[291]. Pertanto, nelle *Logische Untersuchungen* l'indagine sull'evidenza rischia di scivolare verso una posizione psicologista, poiché la considerazione fenomenologica fondamentale è applicata con i caratteri di una riduzione sensualistica[292]. Nella prospettiva delle *Ricerche logiche* solo nell'ambito dei contenuti immanenti vi è evidenza e, poiché l'oggetto intenzionale va oltre la sensazione che può essere verificata riflessivamente, esso non rientra nella sfera dell'evidenza e, come tale, va escluso dall'indagine fenomenologica insieme a tutti i problemi della costituzione della realtà.

In altri termini, la riduzione sensualistica deve trasformarsi in una riduzione trascendentale, includendo le nozioni di orizzonte trascendentale; solo in questo modo l'evidenza può essere realmente assicurata, evitando di ricadere nel problema psicologistico[293]. Nel periodo successivo alle *Ricerche logiche* la tematizzazione del concetto di evidenza sarà, infatti, strettamente legata al concetto di riduzione.

---

[290] E. Husserl, Ms. K I 20/11a (traduzione nostra).
[291] Cfr. Id., Hua $19/_1$, p. 368.
[292] Cfr. F. Dastur, *Husserl. Des mathématique à l'historie*, PUF, Paris 1999, p. 49.
[293] Husserl ammette esplicitamente questa problematica. In particolare, l'assenza delle nozioni di orizzonte e di mondo è da rintracciare nella concezione temporale che accompagnava il pensiero di Husserl all'epoca. Cfr. V. Costa, *La fenomenologia fra soggettività e mondo*, in "Leitmotiv", 3 (2002), pp. 11-26.

Uno dei momenti di maggiore interesse nei testi sul tema dell'evidenza è rappresentato dalla quarta lezione del corso *Die Idee der Phänomenologie*. In questa lezione, l'intento principale di Husserl è quello di ribadire che la fenomenologia ha il compito di chiarire l'essenza della conoscenza. L'argomentazione sviluppata include una riflessione approfondita sul concetto di evidenza, dimostrando come quest'ultimo sia profondamente radicato nell'intuizione. Husserl scrive:

> Atteniamoci alla pura fenomenologia della conoscenza: in essa si tratta dell'essenza direttamente intuitiva e mostrabile della conoscenza, ossia di una dimostrazione contemplativa che si mantiene nel quadro della riduzione fenomenologica e dell'autodatità. Si tratta inoltre di una distinzione analitica delle molteplici modalità del fenomeno racchiuse sotto il vasto titolo di "conoscenza". La questione è allora cosa risieda e si fondi essenzialmente in queste modalità, da quali fattori esse si costituiscano, quali possibilità di composizione esse, sempre essenzialmente e puramente immanenti, fondino e quali relazioni generali scaturiscano in generale da ciò.[294]

Il tema centrale della fenomenologia della conoscenza è l'essenza della conoscenza, nella misura in cui essa può essere manifestata in modo intuitivo. Si tratta, in altri termini, di realizzare una classificazione e di distinguere, restando all'interno dell'atto di sospensione, i vari fenomeni che vengono sussunti sotto il concetto di conoscenza. È fondamentale indagare la struttura intenzionale del fenomeno, comprendendo ciò che è intrinseco e funge da fondamento. Già in queste prime osservazioni risulta evidente che la conoscenza, nella sua dimensione puramente immanente, è un sapere intuitivo[295]. L'atto intenzionale, quindi, è un atto immediato e intuitivo. I vissuti di conoscenza presentano sempre un'*intentio*; si riferiscono necessariamente e in vari modi a un'oggettualità. A questo proposito è necessaria una importante precisazione: ai vissuti appartiene necessariamente il "riferimento" all'oggettualità, la caratteristica di avere sempre un contenuto. Tuttavia, la mera oggettualità non gli è intrinseca. In altri termini, l'oggettuale "appare" nell'atto conoscitivo, ma non è materialmente contenuto nel fenomeno conoscitivo stesso. Da qui deriva l'importante precisazione che l'analisi fenomenologica intorno alla conoscenza non si concentrerà sul contenuto particolare del fenomeno, ovvero ciò che in esso si manifesta o non si manifesta:

> Il fenomeno singolare della conoscenza, che appare e scompare nel flusso della coscienza, non è l'oggetto della determinazione fenomenologica. L'attenzione è rivolta alle "fonti della

[294] E. Husserl, Hua 2, cit., p. 55. Proprio su questo punto si soffermerà la critica di P. Natorp, il quale accuserà Husserl di aver normativizzato le leggi della logica, nella direzione di una concezione teleologica dell'impianto logico. Cfr. P. Natorp, *Logik. Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft*, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1904, pp. 9-11.

[295] Husserl espone qui il tema dell'intenzionalità, utilizzando la nuova terminologia sviluppata nelle tre lezioni precedenti, in modo analogo a quanto aveva fatto nelle *Logische Untersuchungen*. Si veda in particolare: E. Husserl, Hua 19/1, cit., pp. 377-379.

> conoscenza", agli originari da contemplare in maniera generale, alle assolute datità generali, che rappresentano le misure fondamentali universali.[296]

L'elemento chiave dell'indagine sulla conoscenza sono le fonti della conoscenza stessa, elementi generali che rappresentano i criteri universali attraverso i quali diamo senso alla conoscenza e saranno accessibili solamente attraverso un'intuizione di tipo generale. Il carattere di questa generalità è, dunque, quello della trascendenza e la conoscenza universale, come fenomeno assoluto, è certamente presente nella singola datità, tuttavia non è immediatamente accessibile. L'universale deve rappresentare ciò che rimane identico attraverso innumerevoli atti di conoscenza con contenuto immanente uguale.

Per chiarire questo punto, seguiamo un esempio fornito dallo stesso Husserl. Consideriamo una situazione di fatto partendo da singole intuizioni del colore rosso. Questi rossi si manifestano materialmente legati a vari oggetti, come il rosso di una tenda, di un libro, e così via. L'universalità del rosso non può emergere all'interno di queste intuizioni dirette, in quanto il rosso è sempre vincolato a un elemento materiale, immanente alla conoscenza immediata. Ora, attraverso la sospensione, ovvero attraverso l'eliminazione di ciò che il rosso "altrimenti significherebbe", esso può essere assunto nella sua dimensione trascendente – che trascende, cioè, la singola intuizione. Giungiamo così al concetto di rosso in generale[297], all'identico universale contenuto in ogni singolo caso di rosso. L'oggetto dell'intenzione ora non è più l'intuizione individuale, ma il rosso in generale. Inoltre, è possibile percepire la somiglianza tra due tipi particolari di rosso, proprio perché il rapporto di somiglianza è mediato dal rosso in generale. In altri termini[298], un'analisi fenomenologica della conoscenza deve includere, nella dimensione delle generalità, le connessioni teleologiche della conoscenza, che non sono altro che "relazioni di essenza" tra i diversi tipi essenziali di forme intellettive. Questo insieme di conoscenze presenta un carattere teleologico in quanto ogni elemento al suo interno mira a un fine comune: quello di determinare le essenze universali delle relazioni conoscitive. Ancora una volta, si enuncia il compito fondamentale della fenomenologia, che è quello di definire il senso generale delle condizioni di possibilità di ogni forma di conoscenza. Questa necessità ha spinto Husserl a definire il "campo" di indagine all'interno della dimensione generale. Ora, diventa essenziale interrogarsi su quale sia l'atto di conoscenza che permette questa comprensione. Husserl scrive:

> L'analisi, a ogni passo, è un'analisi dell'essenza e un'indagine delle generalità da costituire nell'intuizione immediata (*unmittelbare Intuition*). L'intera ricerca è dunque a priori; naturalmente, non si tratta di un a priori nel senso delle deduzioni matematiche. Ciò che la

[296] Id., Hua 2, cit., pp. 55-56.
[297] Anche in questo caso lo stesso esempio è contenuto nelle *Logische Untersuchungen*. Cfr. Id, 19, cit., pp. 447- 449.
[298] Cfr. Id., Hua 2, cit., pp. 57-58.

> distingue dalle scienze a priori oggettivanti è il suo metodo e il suo scopo. La fenomenologia procede mediante sguardo intuitivo e chiarificatore, determinazione del senso e distinzione del senso. Essa compara, distingue, connette, mette in relazione, separa in parti o divide i momenti. Ma tutto avviene in una visione pura.[299]

L'analisi sopra descritta si concentra sull'intuizione immediata; l'intera indagine fenomenologica sulla conoscenza è una conoscenza a priori. Questa non è una mera raccolta di dati, ma un puro osservare, un procedere a priori che si distingue nettamente dal procedere a priori delle scienze obiettive[300]. La quintessenza di questa intuizione immediata (*unmittelbare Intuition*) è proprio l'evidenza, che emerge come un fulcro centrale nella comprensione fenomenologica della conoscenza. Scrive Husserl:

> Il procedimento intuitivo e ideativo all'interno della più rigorosa riduzione fenomenologica è una sua prerogativa esclusiva; esso rappresenta il metodo specificamente filosofico, in quanto questo metodo appartiene essenzialmente al senso della critica della conoscenza e, in generale, a ogni tipo di critica della ragione (compresa quella della ragione valutativa e pratica). Tuttavia, ciò che, oltre alla critica della ragione in senso proprio, viene ancora chiamato filosofia, deve essere interamente riferito a essa: dunque la metafisica della natura, la metafisica di tutta la vita dello spirito e, in questo senso, la metafisica in generale nel significato più ampio.[301]

Il procedere dell'intuizione immediata, che implica un atto di osservazione e ideazione, è fondamentale per la riduzione fenomenologica, caratterizzando il momento positivo della sospensione. Questo "momento positivo", questo cogliere l'essenza dei fenomeni direttamente nell'atto stesso, secondo una modalità intuitiva che implica un afferramento immediato, sia visivo che ideativo[302], è reso possibile dall'atto conoscitivo chiamato evidenza. Dunque, l'evidenza è quella forma di coscienza che realmente osserva[303], capace di cogliere direttamente la cosa in stessa. In questo contesto, evidenza significa "datità diretta". Per prevenire possibili equivoci, Husserl equipara

---

[299] Ivi, p. 59.

[300] Ritorna ancora una volta la differenziazione, ampiamente trattata nel primo capitolo, tra le scienze obiettive e l'indagine fenomenologica da parte di Husserl. Anche in questo contesto, l'analisi delle essenze fondamentali che caratterizzano la fenomenologia e il suo procedere apriori tramite un'intuizione immediata, rappresentano il presupposto inesplorato delle scienze. Husserl scrive: "Sie [*scil*. die Phänomenologie] die Grundbegriffe und Grundsätze, die als Prinzipien die Möglichkeit objektivierender Wissenschaft beherrschen, aufklärt (aber schließlich auch ihre eigenen Grundbegriffe und Prinzipien zum Gegebstand reflektiver Aufklärung macht), ist sie zu Ende, wo objektivierende Wissenschaft anhebt. Sie ist also Wissenschaft in einem ganz anderen Sinn und mit ganz anderen Aufgaben und ganz anderen Methoden (Hua 2, p. 58).

[301] Id., Hua 2, pp. 58-59.

[302] La doppia natura sincronica dell'intuizione immediata rimanda alla struttura teleologica del campo conoscitivo, che sarà descritta attraverso l'interazione tra l'orizzonte intuitivo e l'orizzonte trascendentale. In effetti, questi due orizzonti si implicano reciprocamente, e la "possibilità eidetica" emerge nell'intuizione immediata e viceversa. Questa interdipendenza sottolinea come l'intuizione non solo capta la fenomenalità immediata degli oggetti, ma si estende anche a comprendere le loro strutture essenziali in un ambito trascendentale più ampio.

[303] Cfr. E. Husserl, Hua 2, cit., p. 59.

gli errori conoscitivi tipici dell'empirismo e del razionalismo, mettendo in guardia contro le loro limitazioni[304]. In entrambi i casi, sia nell'empirismo che nel razionalismo, si rimane distanti dal vero problema dell'origine della conoscenza, ossia dalla sua essenza intenzionale. Seguendo la via dell'empirismo e del razionalismo, la distinzione tra vero e falso appare solo come un sentimento confuso. Questo accade perché manca una tematizzazione coerente dell'atto conoscitivo intuitivo, che si basa sul concetto di evidenza. Infatti, il concetto di evidenza svolge un ruolo cruciale nella presa di coscienza della *cogitatio*[305], proprio perché ne abbiamo coscienza, essa risulta per noi indiscutibile e immediatamente accessibile, come "a portata di mano". Questo significa che l'universalità degli stati di cose si manifesta per noi in una datità diretta e quindi si impone in modo incontestabile. In altri termini, sono dati direttamente in modo adeguato e nel modo più rigoroso. L'intima connessione del concetto di evidenza con il concetto di riduzione fenomenologica, che in questo contesto rappresenta il momento positivo della sospensione, è ulteriormente evidenziata dalle parole scritte da Husserl, Leggiamo:

> Pertanto, la riduzione fenomenologica non significa affatto la limitazione dell'indagine alla sfera dell'immanenza reale, alla sfera di ciò che è concluso in modo reale nell'assoluto "qui" della *cogitatio*; non implica in alcun modo una limitazione alla sfera della *cogitatio*, bensì una limitazione alla sfera delle pure autodatità, alla sfera di ciò di cui non si parla soltanto, che non si intende soltanto, e nemmeno alla sfera di ciò che è percepito, ma di ciò che è dato esattamente nel senso in cui è inteso, e che è autodato nel senso più rigoroso, in modo tale che nulla di ciò che è inteso rimanga non dato. In una parola, una limitazione alla sfera della pura evidenza, ma intesa in un certo senso rigoroso, che esclude già l'"evidenza mediata" e, soprattutto, ogni evidenza nel senso lasco del termine.[306]

Dunque, l'atto positivo della sospensione fenomenologica, la riduzione, implica una limitazione della conoscenza alle sole datità immediate. Si mira a includere nella sfera del conoscibile solamente ciò che è direttamente dato, assicurando che nulla di ciò che è inteso rimanga non dato. In altri termini, ciò significa restringere la conoscenza alla sfera della pura evidenza, che deve essere compresa nella sua immediattezza, escludendo ogni forma di evidenza meditata. Con "evidenza" si deve quindi intendere esclusivamente l'assoluta datità intenzionale. Tale datità non può manifestarsi in modo "meditato", in quanto quest'ultima viene raggiunta solo tramite un atto di conoscenza che è puramente ed essenzialmente intuitivo[307].

---

[304] Cfr. ivi, p. 59.
[305] Cfr. ivi, II, p. 60.
[306] Ivi, II, pp. 60-61. Le stesse riflessioni si trovano nei *Grundprobleme*: si veda. Id., Hua 13, cit., p. 149.
[307] Da questo discende una ridefinizione del senso delle facoltà kantiane, che Husserl ritiene fossero state mitizzate da Kant, riducendole a mere entità astratte. Secondo Husserl, l'intelletto è una capacità analitica che deve essere integrata nella ragione, la quale definisce il senso ultimo della conoscenza delle essenze. Questa ridefinizione enfatizza la necessità di una filosofia dell'esperienza che eviti di ridursi a discorsi dogmatici sulle facoltà del soggetto. Questo approccio

Queste riflessioni trovano un punto di sintesi significativo nel primo libro delle *Ideen*[308]. In particolare, ciò avviene all'inizio del secondo capitolo, dove Husserl esplora la fenomenologia della ragione. La problematica si chiarisce fin dalle prime battute. Nelle quali emergono immediatamente delle questioni cruciali riguardo l'evidenza della realtà degli oggetti esistenti[309]. Per avviare un'indagine fenomenologica è necessario interrogarsi sulla possibilità di una dimostrazione razionale all'interno della sfera eidetica. Tale possibilità è realizzabile solamente se l'oggetto è evidente, se, come scrive Husserl, l'essere vero/reale e l'essere razionalmente dimostrabile sono correlati. In questa relazione, il concetto di evidenza gioca un ruolo fondamentale.

Husserl affronta questa tematica indagando il tema della coscienza razionale, la quale ha in primo luogo il significato profondo di riferirsi ai vissuti posizionali, nei quali la "cosa" giunge a datità originaria, e in secondo luogo di riferirsi a quei vissuti nei quali la cosa non raggiunge tale datità la coscienza razionale è coinvolta sia negli atti percettivi sia in quelli non percettivi. Più specificamente, la fenomenologia mette in luce la contrapposizione, all'interno di tutti i tipi di vissuti posizionali, tra la coscienza di un "ricordo" e quella di qualcosa che è dato immediatamente. L'evidenza, o la mancanza di essa, di un vissuto posizionale e la sua possibilità di essere esaminato in termini di coscienza razionale dipendono dalla pienezza del carattere di quel vissuto. In altri termini, l'evidenza non si basa sull'immediatezza della percezione, ma sul fatto che anche in un tempo precedente, quel vissuto abbia avuto un contenuto significativo[310].

Questo implica che la legittimità di una posizione si basa sulla sua datità originaria. Altre forme di datità non sono prive di un fondamento di legittimità, ma mancano della prerogativa dell'origine autentica. Ad esempio, nel ricordo, il fondamento di legittimità non è assente; tuttavia, è di natura secondaria, essendo ricordato e non immediatamente dato[311].

Per quanto riguarda la visione eidetica, ovvero la visione pura, non contaminata dall'atteggiamento naturale, essa rappresenta una posizione razionale in quanto "credenza di credenza", caratterizzata

---

rappresenta un rovesciamento della prospettiva kantiana: non è più l'analitica a dominare l'estetica, bensì l'estetica stessa, intesa come teoria dell'intuizione, che stabilisce il senso trascendentale delle cose, conferendogli una datità assoluta. Cfr. Hua 2, pp. 61-62.

[308] Il percorso che conduce dall'*Idea della fenomenologia* alle *Ideen I* è particolarmente complesso. Infatti, nella trattazione della riduzione fenomenologica nell'*Idea della fenomenologia*, come riporta Husserl stesso (cfr. E. Husserl, *Kritik zu den beiden Stufen in denen ich 1907 und 1910 die Idee der Reduktion gewonnen hatte*, in E. Husserl, *Erste Philosophie. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, p. 433), vi era un'eccessiva enfasi sul flusso di coscienza, quasi riducendovi l'intero concetto, il che rischiava di generare un fraintendimento verso il solipsismo. Cosciente di questa problematica, nei *Grundprobleme*, Husserl delinea per la prima volta la possibilità di sviluppare una riduzione intersoggettiva (cfr. *Filosofia prima*, p. 223). In questa fase della nostra analisi, tuttavia, non approfondiamo queste differenze, poiché il nostro focus è tematizzare il contesto di fondo della riduzione fenomenologica, ovvero l'analisi dell'evidenza."

[309] Cfr. E. Husserl, Hua $3/_1$, cit., p. 333.

[310] Ivi, p. 335.

[311] Cfr. ivi, p. 336.

specificamente dalla comprensione evidente (*Einsicht*). In un modo di datità incerto, dove il fondamento è oscuro, il carattere di evidenza manca.

Per chiarire questo punto, consideriamo un esempio. Potrei ricordare, in primo luogo, un "minotauro" o ciò che ho mangiato ieri. Entrambi questi vissuti presentano un fondamento di datità oscuro, e in nessuno dei due casi si può parlare di evidenza. Tuttavia, tra questi due tipi di vissuti esiste una differenza sostanziale. Infatti, il primo è privo di un carattere razionale, anche secondario, essendo una creazione fantastica. Nel secondo caso, vi è una "ripresentificazione" di qualcosa che in un altro tempo era evidente. Questa rappresentazione può essere imperfetta, considerando le deformazioni del ricordo, ma ha un ancoraggio in un elemento razionale, anche se non immediatamente dato[312].

L'evidenza, così come la comprensione evidente, rappresentano dunque l'unità tra una posizione razionale e ciò che essenzialmente motiva questa posizione. Utilizzando un linguaggio più specifico, si tratta della relazione tra il porre noetico e la proposizione noematica che riempie questo porre[313]. Ne emerge un doppio senso dell'evidenza: primo, in riferimento alla sua applicazione noetica, come nell'evidenza del giudicare; secondo, riguardo alle proposizioni noematiche, ad esempio il giudizio su qualcosa di noematicamente evidente. Questa doppia natura non è affatto un elemento oscuro; infatti, è un caso della necessaria duplicità delle espressioni relative ai momenti della correlazione tra noesi e noema. L'indagine fenomenologica dimostra l'indispensabilità di questo doppio significato.

Per completare l'analisi fenomenologica dell'evidenza, è però necessario un ulteriore passaggio.

Infatti, per chiarire appieno il carattere specifico dell'evidenza è essenziale mettere in relazione le osservazioni fatte con il concetto di riempimento. Quest'ultimo, da un lato, designa il riempimento dell'intenzione, intendendolo come il carattere che la tesi attuale assume a causa del particolare modo del senso; dall'altro, indica la proprietà di questa modalità.

> Si evidenzia quindi la distinzione tra evidenza adeguata ed evidenza inadeguata. Infatti, l'evidenza inadeguata, pur fondandosi sulla manifestazione reale della cosa, rende l'essere della cosa indubbiamente razionale, ma tale evidenza rimane unilaterale, "imperfetta". La posizione, il darsi della cosa, non è costituita soltanto dal suo manifestarsi reale, ma anche da come la cosa si dà nella sua totalità, quindi in conformità con il suo senso complessivo. In altri termini, l'evidenza si concretizza nel darsi "in carne e ossa" della cosa e nel suo manifestarsi in accordo con il suo senso complessivo. Affinché una posizione sia considerata razionale, deve avere validità come posizione di senso[314].

[312] Cfr. ivi, p. 346.
[313] Cfr. ivi, pp. 335-336.
[314] Cfr. ivi, p. 342.

In altri termini, il carattere razionale coincide con il carattere di validità. Tuttavia, questo carattere deve essere assegnato per essenza e non come un attributo accidentale determinato da circostanze fattuali accidentali. Analogamente, ciò vale anche per l'altro aspetto dell'evidenza. Infatti, anche una proposizione può essere considerata legittima se, nella coscienza razionale, essa si presenta dotata di un carattere noematico di legittimità; ossia, se alla proposizione appartiene una pienezza di tale specie da fondare il carattere razionale che contraddistingue la tesi.

Questo porta a una conseguenza di notevole importanza per lo sviluppo stesso della dottrina fenomenologica: l'*eidos* dell'esser-vero è correlativamente di egual valore rispetto all'*eidos* dell'essere-dato-adeguatamente, e quindi può essere afferrato in maniera evidente[315]. Questo elemento svolge un ruolo centrale nella riduzione fenomenologica, argomento su cui torneremo. Al momento, è importante sottolineare come questa evidenza costituisca la condizione di possibilità per l'aspetto positivo della sospensione. Infatti, senza il criterio di evidenza, non si potrebbe superare nemmeno minimamente il mero scetticismo, rendendo impraticabile il riafferramento di ciò che è stato sospeso. La riduzione, ossia l'aspetto positivo della sospensione, permette di trattare dell'esser-vero, indipendentemente dall'esser-dato, poiché quest'ultimo possiede lo stesso valore epistemico e veritativo.

Rimane un importante punto da chiarire: è necessario comprendere l'atto conoscitivo che permette di "avere evidenza", il quale sarà definito da Husserl nei termini di un'intuizione. È significativo come l'analisi husserliana sull'argomentazione dell'evidenza ci stia portando sull'orlo della riduzione fenomenologica. Questo non è un caso, perché, come vedremo, sarà proprio l'elemento dell'intuizione a svolgere un ruolo fondamentale nel lato positivo della sospensione. Husserl scrive:

> Quando un'intuizione offerente è adeguata e immanente, non vi è coincidenza tra senso e oggetto, ma tra senso originariamente riempito e oggetto. L'oggetto è appunto ciò che è afferrato, posto come sé stesso originario nell'intuizione adeguata, evidente in virtù dell'originarietà, assolutamente evidente in virtù della completezza di senso, del completo originario riempimento di senso. Quando l'intuizione offerente è quella trascendente, allora l'elemento oggettuale non può giungere ad adeguata datità; può essere data soltanto l'idea di un tale elemento oggettuale, o quella del suo senso e della sua "essenza conoscitiva", e con ciò una regola apriorica che governa appunto conformemente a una legge il procedere infinito delle esperienze inadeguate.[316]

Quando un'intuizione che offre qualcosa è immanente, vi è piena corrispondenza tra il senso originariamente riempito e il soggetto. In questi termini, si comprende l'intreccio particolare tra l'elemento noetico e quello noematico dell'atto conoscitivo. Infatti, l'oggetto è afferrato e posto come

[315] Cfr. ivi, pp. 351-352.
[316] Ivi, p. 352.

evidente in virtù della sua originarietà assolutamente evidente, che deriva dalla sua pienezza di senso. Questo vale anche quando l'intuizione che offre qualcosa trascende l'immanenza. In questo caso, l'elemento oggettuale non è dato in modo adeguato, e ciò che diviene evidente è soltanto l'idea di tale elemento oggetto, ovvero del senso della sua essenza conoscitiva. Quest'ultima funge da regola a-priori che guida uniformemente le esperienze che trascendono l'immanenza. Dalla discussione emerge il ruolo fondamentale dell'analisi dell'evidenza. Infatti, sulla base dell'evidenza non possiamo comprendere completamente il corso successivo dell'esperienza, né possiamo condurre una vera e propria fenomenologia della ragione. Tuttavia, da questo approccio otteniamo la solidità dell'apertura di infinite possibilità, che si basano su un sistema di regole apriori. Dunque, la fenomenologia della ragione, che include un'analisi noetica rigorosa attraverso cui si sottopone a indagine la coscienza razionale in modo intuitivo, presuppone la fenomenologia generale, ossia l'analisi delle condizioni di possibilità dell'evidenza[317]. Dunque, nell'atto della posizione oggettuale, ovvero nell'afferramento dell'oggetto, la coscienza si conforma a determinate norme. Queste norme sono le leggi eidetiche che regolano specifici intrecci noetico-noematici[318]. È proprio in questo contesto che si colloca l'evidenza:

> La dottrina eidetica generale dell'evidenza, con le sue analisi relative alle distinzioni eidetiche più generali, costituisce una parte relativamente piccola, sebbene fondamentale, della fenomenologia della ragione.[319]

Questa affermazione diventa comprensibile solo in relazione a quanto detto precedentemente. La dottrina eidetica generale dell'evidenza, pur essendo solamente una piccola parte della teoria eidetica generale, è centrale. Infatti, senza di essa non sarebbe possibile quell'atto intuitivo che consente di superare il momento negativo della sospensione. In assenza di questo, si rimarrebbe confinati nella dimensione scettica, rendendo radicalmente impossibile qualsiasi forma di riduzione fenomenologica.

In primo luogo, l'evidenza non si riduce alla dimensione del giudizio, quasi fosse un atto mistico che indica un momento di verità. Proprio l'analisi dell'evidenza, come già ampiamente discusso, ci permette di superare tutte le problematiche scettiche. Husserl si distacca tanto dal concetto di evidenza delle scienze moderne quanto da quello cartesiano. In particolare, rifiuta quest'ultimo poiché, suo malgrado, finisce per cedere alle richieste di un pensiero analitico-deduttivo che cerca di replicare l'evidenza originaria attraverso un susseguirsi infinito di costruzioni concettuali. L'obiettivo di Husserl è piuttosto di approfondire la nozione di percezione chiara e distinta, considerando che

[317] Cfr. ivi, p. 352.
[318] Cfr. ivi, p. 353.
[319] Ibid; trad. it. p. 357.

l'originaria datità offre una base per la validità della conoscenza solo fino al momento in cui si manifesta l'atto di offerta. In altre parole, l'evidenza originaria non può garantire la validità di tutte le argomentazioni, deduzioni e inferenze che da essa derivano, anche se compiute legittimamente. Non è possibile utilizzarla liberamente per costruire argomentazioni a piacimento, poiché questo significherebbe superare il limite intrinseco di ogni dato. La filosofia, quindi, non può ricostruire il mondo basandosi unicamente sulla logica interna dei concetti che sarebbero legittimati dalla sola evidenza originaria del cogito. Molte delle idee confuse del pensiero moderno, successive a Cartesio, derivano proprio dall'assunzione acritica del cogito come garanzia totale per ogni ulteriore ragionamento filosofico. L'evidenza si relaziona con eventi eidetici, radicati all'interno di un contesto eidetico[320], il che implica che ciò che avviene nell'*eidos* funge da norma trascendentale per i fatti. Inoltre, i diversi tipi di evidenza sono ancorati in contesti fenomenologici specifici, nei quali le varie regioni oggettuali sono articolate nella loro costituzione noetico-noematica. Grazie a questa evidenza, che agisce come elemento di congiunzione, è possibile superare il mero scetticismo. Infatti, grazie al ruolo cruciale svolto dall'evidenza Husserl può scrivere:

> Così la fenomenologia abbraccia realmente l'intero mondo naturale e tutti i mondi ideali, che essa mette fuori circuito: li abbraccia come «senso del mondo» mediante l'insieme di leggi eidetiche che annodano il senso dell'oggetto e il noema in generale con il concluso sistema delle noesi, e specialmene mediante i nessi eidetici, regolati da una legge razionale, il cui correlato è l'oggetto reale, che rappresenta quindi a sua volta un indice per un ben determinato sistema di formazioni di coscienza teleologicamente unitarie.[321]

Un ragionamento simile è presente anche nelle *Cartesianische Meditationen.* Qui Husserl, attento a presentare un'argomentazione sull'evidenza che eviti le "trappole del trascendentale", mira a stabilire una chiarezza che non sia ingannevole o occultante. L'obiettivo è quello di esprimere un'articolazione complessiva delle ricerche fenomenologiche, mantenendo coerenza e profondità. In questi termini analoghi, Husserl scrive:

> L'evidenza è un'esperienza dell'essente e dell'esser-così dell'essente (*Seiende*), anzi essa è un giungere a vedere spiritualmente la cosa stessa. [...] L'evidenza, che di fatto abbraccia ogni esperienza [...] può essere più o meno completa.[322]

L'evidenza è un'esperienza dell'essente e del suo modo di essere, un giungere a vedere la cosa stessa. Husserl aggiunge un importante elemento a questa definizione: l'evidenza, che permea ogni esperienza, può variare in completezza. L'evidenza completa, la verità pura, si manifesta nella

[320] Cfr. ivi, p. 355.
[321] Ivi, pp. 356-357.
[322] Id., Hua 1, p. 52; trad. it. p. 84.

dimensione delle idee che sono insite nello sforzo di pervenire alla conoscenza, ovvero nel riempimento del significato dell'intenzione conoscitiva[323].

La peculiare struttura dell'evidenza, che in questo punto dell'analisi si rivela come l'afferramento della cosa stessa, determina l'orientamento e la direzione di una filosofia veramente rigorosa. Questa segue il darsi delle cose e procede ordinando le conoscenze da quelle intrinsecamente anteriori a quelle intrinsecamente posteriori. È proprio questo metodo di procedere che trova il suo fondamento e la sua legittimità nella cosa stessa. In questo modo, si comprende ancora più chiaramente il rapporto tra l'analisi dell'evidenza e la fondatezza del momento positivo della sospensione fenomenologica. Husserl scrive:

> Abbiamo ottenuto un [...] primo principio metodologico che deve guidare l'intero corso delle nostre ulteriori considerazioni. È chiaro che io, come filosofo che inizia a filosofare, in conseguenz del fatto che mi sforzo per raggiungere il fine presuntivo della scienza autentica, non posso ritenere valido o lasciar valere alcun giudizio che io stesso non attinto dall'evidenza, da esperienze in cui le cose e gli stati di cose in questione mi siano presenti come sé stessi. Certo, anche in questo caso io devo riflettere in ogni momento su ciascuna evidenza, esaminarne la portata e far in modo che sia evidente per me fin dove essa si estenda.[324]

Si sottolinea ancora una volta il ruolo metodologico dell'evidenza, che accompagna la sospensione fenomenologica. Inoltre, si intravede sin da subito una significativa elaborazione di questo importante momento metodologico rispetto alla regola dell'evidenza cartesiana. Infatti, l'evidenza fenomenologica accetta come valido solamente ciò che è direttamente derivato dall'evidenza stessa; tuttavia, questa regola non porta a costruzioni geometriche, ma persiste come fondamento critico. Anche quando affronta esperienze evidentemente manifeste, il filosofo deve continuamente riflettere su ciascuna evidenza, comprendendone la portata ed esplorando fino a che punto essa rappresenta la portata della cosa stessa.

Nei *Grundprobleme*[325] Husserl riconosce a Cartesio la capacità di aver compiuto una riduzione fenomenologica, che tuttavia abbandona immediatamente. Questo errore è stato determinato da una concezione fallace di evidenza. Attraverso l'atto di sospensione, tutto ciò che solitamente viene fondato empiricamente si trasforma in *cogitatio*, nel senso di una pura datità fenomenologica. È soltanto mediante il doppio processo della sospensione, sia il momento negativo che quello positivo attuato attraverso la riduzione, che la semplice posizione di un oggetto empirico può manifestarsi chiaramente, in modo tale che il dubbio su di essa perda ogni senso. Dunque, la trasformazione del singolo dato empirico in *cogitatio* rappresenta il punto di arrivo di Cartesio. Infatti, nel suo

[323] Cfr. Hua 1, p. 53.
[324] Ivi, p. 54; trad. it. p. 85.
[325] Cfr. Id., Hua 13, p. 150.

fondamento ultimo, la filosofia non è certamente altro che un'intenzione diretta verso una conoscenza assoluta. Tuttavia, se la conoscenza a cui l'atteggiamento fenomenologico approda possa o meno servire a questo scopo, non è deducibile dall'inizio. Infatti:

> Descartes naufragò perché egli credette di potersi accostare alla fondazione della scienza assoluta senza un'analisi del senso della scienza assoluta e senza aver stabilito una fenomenologia sistematica, della cui esistenza non aveva alcun presetntimento. A noi non interessa qui la scienza universale assoluta, bensì la scienza all'interno dell'atteggiamento fenomenologico.[326]

Per i nostri attuali scopi emergono due elementi importanti. In primo luogo, si sottolinea il movimento circolare dell'evidenza. Infatti, quest'ultima è un atto pre-predicativo intuitivo che costituisce il fondamento dell'andamento teorico. Tuttavia, proprio questo andamento determina la sua giustificazione. Questo è un chiarimento significativo. Se non fosse così, l'evidenza assumerebbe il ruolo di un postulato, un atto primo dal quale distaccarsi per costruire geometricamente una scienza universale. Questo è stato l'errore fatale di Cartesio. La necessità di giustificare l'evidenza all'interno del percorso fenomenologico permette di stabilire una fondazione interna all'atteggiamento fenomenologico, la quale non si struttura nei termini di una costruzione geometrica.
L'importanza dell'evidenza all'interno del progetto fenomenologico è testimoniata anche in alcuni passaggi chiave delle *Lezioni sulla sintesi passiva*. All'interno della descrizione dei diversi tipi di rappresentazioni, Husserl scrive:

> Una logica che non faccia luce sull'operazione del rendere-evidente in senso logico è, essa stessa, irrecuperabilmente oscura. Se dunque proprio su questo problema centrale non si può tacere, allora è in primo luogo necessario chiarire il grado inferiore della sintesi della verifica passiva che sta alla base di ogni verifica attiva. A questo scopo è tuttavia necessario penetrare più profondamente nelle strutture delle intuizioni e delle rappresentazioni vuote che possono essere qui chiamate in causa. [...] Verremo condotti ad una chiara visione delle legalità essenziali più universali, alle legalità strutturali più universali dell'unità della vita trascendentale interna, ma anche alle più universali legalità della genesi.[327]

Pertanto, anche nel contesto della fenomenologia genetica, si pone la questione dell'evidenza. Tralasciando il riferimento al concetto di vita trascendentale, su cui torneremo nel terzo capitolo, per quanto riguarda i nostri scopi attuali emergono i seguenti elementi. In primo luogo, si evidenzia chiaramente la necessità di rendere conto dell'atto del rendere-evidente. Possiamo quindi interpretare questo passaggio come una logica fondativa: una scienza fondamentale, una *Wissenschaftslehre* che

[326] Id. Hua 13, p. 151; trad. it. p. 39.
[327] Id. Hua *Analysen zur passiven Synthesis*, in Hua 11, Nijhoff, Den Haag 1968, p. 70; trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La scuola, Brescia 2016, p. 154.

non metta in luce l'atto del rendere evidente non potrà mai essere veramente fondativa. Ed è proprio il concetto di evidenza ad essere analizzato in queste lezioni all'interno delle sintesi passive, ossia quell'atto evidenziale che sta alla base di ogni sintesi attiva. Infatti, prima del "riempimento" passivo dell'atto di percezione vi sono delle strutture delle intuizioni che ne stanno alla base e proprio seguendo questo percorso trova un'importante specificazione il concetto di evidenza, che viene descritta come una rappresentazione vuota, la cui specificità viene esposta in riferimento all'atto percettivo ritenzionale e protenzionale. Senza addentrarci in questa complicata analisi, in questa fase ci interessa mostrare come proprio l'evidenza sia da intendersi come un'intuizione, e che l'analisi delle ritenzioni e delle protenzioni risulti necessaria perché è necessario analizzare i diversi tipi di intuizione. Proprio un'analisi che non lasci punti oscuri determina il rendere conto delle proprietà e delle operazioni della sfera del giudizio, delle operazioni che agiscono nella sfera della recettività. In altre parole, le funzioni della verifica sono funzioni sintetiche in cui ci imbattiamo in modo immediato, senza poterle chiarire inizialmente ed è in questa sfera che si muove l'evidenza[328]. Infatti, scrive Husserl:

> Ci interessa tale verificarsi originarissimo nel quale un'intenzione rappresentativa si riempie in una sintesi tra ciò che è meramente inteso e l'oggetto stesso che le corrisponde: possiamo anche dire che ci prefiggiamo di studiare l'essenza dell'evidenza nei suoi primi elementi. Rendere per noi evidente una rappresentazione significa portarla ad una verificazione originariamente riempiente. Non è dunque in questione una qualsiasi sintesi dell'identificazione, ma una sinstesi tra una rappresentazione che non dà originalmente ed una rappresentazione che dà originalmente.[329]

L'evidenza è quel verificarsi originario in cui un atto rappresentativo si "riempie" in una sintesi tra ciò che viene inteso e l'oggetto stesso che corrisponde ad esso. Ne deriva che rendere evidente una rappresentazione assume il significato di condurla a una verifica originariamente riempiente. Di conseguenza, scrive Husserl:

> Un dato della percezione immanente è dato appunto adeguatamente in ogni "ora" e non ammette, pertanto nessuna ulteriore verificazione riguardo a questo "ora". D'altra parte, esso subentra come riempimento in quanto la fase percettiva precedente rimanda già a ciò che sta per giungere. Questo riempimento è un riempimento dell'attesa anticipatrice ed è un riempimento definitivo assoluto, un'evidenza.[330]

Un dato della percezione, dunque anche ciò che rimane a seguito del lato negativo della sospensione fenomenologica, il residuo fenomenologico, è dato adeguatamente in ogni istante e la sua verifica si

[328] Cfr. ivi, pp. 65-66.
[329] Ivi, p. 66; trad. it. pp. 150-151.
[330] Ivi, p. 67; trad. it. pp. 151-152.

attua in ogni momento dell'atto percettivo. Tuttavia, questo riempimento ha la sua verità poiché ogni fase percettiva precedente già rimanda a ciò che sta per giungere. Proprio questo riempimento delle attese anticipatorie è un riempimento che ha una validità assoluta ed è, appunto, un'evidenza.

Tuttavia, ciò non è sufficiente a determinare la verità di un atto rispetto a un altro. In altre parole, senza un criterio veritativo, stando solamente alla definizione dell'evidenza, non si comprenderebbe perché un dato dell'atteggiamento naturale dovrebbe essere "meno vero" di un dato che rimane dopo la sospensione, un dato "trascendentale". In altri termini, il riempimento, il principio di verificazione, non può essere solo un'illustrazione intuitiva, ovvero l'intendere un oggetto che non è intuitivamente presente[331]. Infatti, non ogni riempimento è verificante. Per fondare la possibilità che qualcosa sia evidente o meno, è dunque necessario distinguere le diverse sintesi. Qui, e questo è un punto centrale per i nostri scopi, le possibili sintesi sono determinate da ciò che le fonda. Ed è proprio nel darsi delle differenti intuizioni che è necessario indagare la diversa natura delle rappresentazioni fondanti. Proprio questa analisi permette di riconoscere la diversa natura delle rappresentazioni fondanti. Solo in questo modo ci si può accorgere delle differenze tra le rappresentazioni.

Emerge il carattere circolare dell'evidenza e, di conseguenza, del movimento che sussiste tra il momento negativo della sospensione e il momento positivo. Torneremo su questo punto quando tireremo le somme di quanto detto. Ora cerchiamo di mostrare altri momenti testuali che ci permettono di chiarire ancora di più la tematizzazione husserliana dell'evidenza.

Il modo in cui la tematizzazione husserliana dell'evidenza rappresenta il presupposto della sospensione, e in particolare del momento positivo della sospensione, si chiarisce facendo riferimento al §. 4 di *Erfahrung und Urteil*. Scrive Husserl:

> Risalendo al momento soggettivo, ci si presenta l'azione giudicativa come quella che sta a servizio della tendenza alla conoscenza. Conoscenza di che? Per dirla in modo affatto generale, conoscenza di ciò che è (*Seiende*), dell'esistente. Se lo sforzo verso la conoscenza si dirige verso l'esistente, tendendo cioè a esprimere in giudizi ciò che esso è e il modo in cui è, allora l'esistente dovrà essere dato già prima. E poiché il giudicare ha bisogno di un "*Subjectum*" su cui si giudica, di un oggetto-su-ci (*Gegenstandesworüber*), l'esistente dev'essere dato prima in modo da poter divenire oggetto di un giudicare. [...] Ogni pensiero presuppone che siano già-dati degli oggetti. Se però quest'attività come attività giudicativa deve raggiungere il suo scopo, ossia la conoscenza, se cioè i giudizi devono essere giudizi evidenti, allora non basta che in un modo qualunque siano dati prima oggetti qualunque, e che il giudicare si diriga su di essi.[332]

[331] Hua 11, p. 68.
[332] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Meiner, Hamburg 1999, p. 11, trad. it. di F. Costa, L. Samonà, *Esperienza e Giudizio*, Bompiani, Milano 2007, p. 33. Da ora *E.u.U.*

Emerge chiaramente la necessità di fondare la distinzione tra una "vera" evidenza e un'evidenza fallace. Come si vedrà, questa domanda riceverà una risposta solamente attraverso la determinazione dei diversi livelli di evidenza. Infatti, l'analisi della conoscenza soggettiva rimanda all'azione giudicativa. Quest'ultima ha come "obiettivo" conoscitivo ciò che è, l'esistente. Ora, proprio perché il giudicare ha la necessità di avere un oggetto "su cui" giudica, l'esistente deve essere dato precedentemente in modo da poter divenire oggetto di un giudizio. In altre parole, ogni pensiero presuppone che degli oggetti siano già dati. Tuttavia, se quest'attività giudicativa deve essere una conoscenza certa, il che significa che i giudizi siano evidenti, non è sufficiente che siano dati degli oggetti qualunque prima, e che il giudicare si diriga semplicemente su di essi. In altre parole, non è sufficiente per rendere conto di questa evidenza basarsi sui principi che la logica ha delineato in rapporto all'ambito formale. Dunque, per rendere conto del giudizio evidente è necessario che la logica renda conto anche delle condizioni dei modi di presenza degli oggetti stessi in riferimento al contenuto[333]. Questi modi devono essere dati in modo che il loro darsi renda possibile la conoscenza, quindi il giudizio evidente. Dunque, parlare di evidenza, di datità evidente, significa, come abbiamo già mostrato, parlare di autodatità, ossia del modo in cui un oggetto può essere assunto dalla coscienza nella sua datità come presente a sé. Perciò, «noi designiamo come evidente ogni atto di coscienza che riguardo al suo oggetto si caratterizza come ciò che dà l'oggetto stesso senza domandarci se questo suo darlo come sé stesso sia adeguato o no»[334]. Dunque, un oggetto può essere evidente come presupposto di un giudizio, cioè senza che sia oggetto di un giudizio predicativo, poiché proprio questo darsi, questa dimensione pre-predicativa è la condizione di possibilità del giudizio predicativo. Quanto detto non presenta problemi quando ci riferiamo ai giudizi fondati sull'esperienza. È chiaro infatti che, per poter giudicare un oggetto di esperienza realmente percettibile, sia necessario che il giudizio predicativo, il mio giudicare su quell'oggetto, si basi su un'esistenza pre-predicativa, l'esistenza dell'oggetto che prescinde dal mio giudizio predicativo. Tuttavia, l'antepredicatività del giudizio possiede il suo centro nevralgico anche quando il giudizio non riguarda esperienze specifiche, ma ogni possibile giudizio predicativo evidente in generale. Dunque, anche i giudizi logici, con la loro evidenza apodittica. Anche i giudizi evidenti, indipendenti dall'esperienza, si riferiscono a un mondo di substrati che rimandano alle condizioni dell'evidenza oggettiva possibile che fondano questi stessi substrati[335]. In altre parole, ciò che fonda la conoscenza non è qualcosa da ricercare negli "atti di conoscenza". Questi ultimi rappresentano un'indicazione, una traccia da seguire, che ci conduce ai modi di presenza degli oggetti di giudizio. È questa dimensione a

[333] *E.u.U.*, p. 11.
[334] *E.u.U.*, p. 12; trad. it. p. 35.
[335] Cfr. *E.u.U.*, p. 13. Al riguardo si veda anche il §9.

rappresentare la condizione per il successo dell'operazione conoscitiva che non si riduca a una mera conformazione logico-formale.

Conseguentemente, nell'analisi dell'evidenza si trovano due dimensioni: la prima riguarda l'evidenza degli oggetti stessi già dati, l'altra riguarda il giudizio predicativo evidente, che si basa sulla base dell'evidenza degli oggetti. La logica formale non considera queste distinzioni. Essa ricerca solo le condizioni di possibilità del giudizio evidente, ma non le condizioni della datità evidente degli oggetti del giudizio. Tuttavia, questo è, per la logica, un piano secondario che non permette di rendere conto della genesi del giudizio, cioè di chiarire la fondazione ultima dell'evidenza. Chiarire questa origine è necessario per comprendere la genesi del giudicare[336]. Solo con queste chiarificazioni si potrà avviare quell'analisi che permetta di determinare quelle condizioni che fondano quelle logico-formali. Trattare del problema della datità evidente degli oggetti del giudizio significa rendere conto del presupposto di ogni evidenza giudicativa, poiché più originaria di tutte è l'evidenza dell'oggetto, in quanto rende possibile l'evidenza del giudizio. In altre parole, il giudizio predicativo riferito all'esperienza reale trova la sua pre-predicatività nell'evidenza dell'oggetto, mentre il giudizio predicativo indipendente dall'esperienza reale trova la sua pre-predicatività anch'esso nell'evidenza dell'oggetto, nella sua autodatità. Tuttavia, anche quanto detto non è sufficiente a determinare il "luogo" dell'evidenza originaria. Infatti, la semplice contrapposizione tra l'evidenza oggettiva e l'evidenza della datità in sé non è sufficiente a rendere conto dell'evidenza originaria, ma è necessario tematizzare differenti gradi per raggiungere le evidenze prime e originarie. Solamente una volta raggiunto questo luogo si potrà chiarificare l'origine del giudizio[337].

Analizzando il primo dato dell'esperienza, il giudizio, esteriormente si rimane solamente nella considerazione formale. Tutti i giudizi si presentano come dati in uguale originarietà, indipendentemente dalla validità veritativa dell'atto giudicante. Mentre appena si pone l'attenzione sull'evidenza degli atti giudicativi, e distinguiamo dunque l'essere evidente dal non essere evidente, non è più possibile riflettere sulla dimensione formale del giudizio. È necessario comprendere gli atti di conoscenza in cui questi giudizi sono divenuti risultati conoscitivi originari. Quando i giudizi si interpretano in questo modo, cercando la genesi di essi, si comprende:

> [C]he il mero giudicare è una modificazione intenzionale del giudicare conoscitivo. Un giudizio prodottosi come evidente e originario, una conoscenza che è stata una volta ottenuta originariamente in evidenza intellettiva (*Einsichtigkeit*) può sempre venire riprodotta senza tale evidenza seppur nella sua chiarezza.[338]

[336] Cfr. *E.u.U.*, p. 14.
[337] Cfr. *E.u.U.*, p. 15.
[338] *E.u.U*, p. 16; trad. it. p. 43.

Il giudicare è una modificazione del giudicare conoscitivo. Un giudizio evidente ha la caratteristica di essere continuamente riprodotto senza l'evidenza che l'aveva alimentato. Dunque, è proprio l'autodatità che determina la possibilità della ripetizione e in essa si determina l'evidenza originaria. Ne consegue che la conoscenza non è un momento "reale" dell'attività conoscitiva, ma qualcosa di immanente ad essa. Utilizzando le parole di Husserl: «non è un immanente reale o individuale, ma irreale e sovratemporale»[339].

Conseguentemente, non esiste una via diretta che conduca dalle evidenze mediate alle fondazioni conoscitive che le sostengono[340]. Poiché queste ultime si basano su altre evidenze immediate. Per comprendere le conoscenze mediate, le fondazioni conoscitive, è necessario comprendere le conoscenze immediate, cioè le attività conoscitive più semplici, che sono anche le prime in senso assoluto. Tuttavia, anche questa importante distinzione rimane ancora nell'ambito puramente formale. La classificazione dell'oggetto come qualcosa in generale non è sufficiente per rendere pienamente conto dell'evidenza oggettiva. Questo perché proprio le formazioni categoriali che caratterizzano l'oggetto in generale rimandano a giudizi precedenti, a evidenze, che vengono assunte a priori come evidenze[341]. Tuttavia, per comprendere in modo esaustivo il processo conoscitivo, è necessario rendere conto di questa evidenza originale. È necessario, in altre parole, rendere conto di quei substrati ultimi. Solo a questo livello si potrà rendere conto dell'evidenza oggettiva, la quale svolge un ruolo fondamentale nell'evidenza del giudizio[342].

Si raggiunge qui il limite dell'indagine formale sull'evidenza. Infatti, quest'ultima può solo constatare che il substrato ultimo è un magma del tutto informe, un qualcosa che non è ancora entrato in una forma nel giudizio. È quell'inesprimibile che, pur fondando il giudizio, si manifesta solo all'interno di quest'ultimo. Tuttavia, questo substrato, pur rimanendo all'interno dell'indagine formale, deve necessariamente essere un'individualità. Infatti, ogni molteplicità deve necessariamente riferirsi a un'unità. Ne consegue che, scrive Husserl:

> I sostrati originari sono quindi individui, oggetti individuali; ogni possibile giudizio ha un riferimento ultimo a oggetti individuali, anche se questo riferimento è molteplicemente mediato. Poiché le oggettività universali sono i suoi sostrati, questi rinviano ancora, infine, alla prensione dell'universalità, e questa prensione s'estende a una molteplicità di individui già dati.[343]

I sostrati originari sono dunque individui. Ogni possibile giudizio ha necessariamente un riferimento ultimo a oggetti individuali, anche se questo riferimento è inesprimibile rimanendo alla pura forma

[339] *E.u.U*, pp. 16-17; trad. it. p. 45.
[340] Cfr. *E.u.U.*, p. 18.
[341] Cfr. *E.u.U.*, p. 19.
[342] Cfr. *E.u.U.*, p. 20.
[343] *E.u.U.*, p. 20; trad. it. p. 51.

del giudizio. Ne consegue che «la ricerca del carattere dell'evidenza oggettiva è dunque ricerca della datità evidente degli individui. E l'evidenza degli oggetti individuali costituisce, nel senso più ampio, il concetto dell'esperienza»[344].

L'esperienza è definita dunque come un riferimento diretto all'individuale e i giudizi primari sono quindi giudizi sull'individuale, preceduti dalla datità evidente degli oggetti individuali d'esperienza, ossia dalla loro datità antepredicativa. L'evidenza dell'esperienza risulta essere dunque l'evidenza originaria come punto di partenza per la spiegazione dell'origine dei giudizi predicativi[345]. Utilizzando le parole della *Logik*:

> Il fatto che i giudizi (non i sensi apofantici dei giudizi) si riferiscano ad oggetti, significa che nel giudizio stesso questi oggetti sono intesi come substrati, come ciò su cui ci si pronuncia, e la considerazione riduttiva insegna, come un a priori, che ogni giudizio pensabile, in ultima istanza (sia esso determinato o indeterminato) ha una relazione individuale (in un senso più ampio, reale) all'oggetto, e che (cosa che ci porta oltre e che va fondata) esso in base a ciò ha relazione con un universo reale, con un "mondo" o un ambito mondano "per cui vale". Per dare maggior fondamento a quanto s'è detto, bisogna osservare che se i giudizi generali, nella loro determinazione, non dicono nulla circa gli individui, tuttavia nel loro contenuto e secondo il loro senso si riportano in ultima analisi mediatamente o immediatamente a singolarità individuali.[346]

Emerge ancora più chiaramente l'importanza della tematizzazione dell'evidenza per la riduzione fenomenologica. Prima di addentrarci in questa fondamentale lezione, chiarifichiamo un ultimo punto in riferimento all'argomentazione husserliana sull'evidenza. Come abbiamo visto, essa diventa un "problema" e il tentativo husserliano è quello di analizzarlo nella sua portata globale. Quest'analisi ci ha condotto al fatto che dal punto di vista formale, il punto di vista che classicamente viene attribuito alla logica, l'evidenza non viene considerata nella sua pre-datità, nel suo essere un'idea fondante. Possiamo considerare gli elementi fondativi dell'evidenza solamente se consideriamo quest'ultima sempre diretta verso quell'individualità oggettuale. È chiaro come questo punto segni il presupposto dello sviluppo della teoria dell'intenzionalità. Questo punto viene esplicitato in un fondamentale passo della *Krisis*, all'interno di un confronto serrato con l'elaborazione dell'intenzionalità da parte di Brentano. Scrive Husserl:

> A questo punto occorre richiamare i meriti straordinari che vanno riconosciuti a Brentano per aver avviato, nel suo tentativo di riformare la psicologia, un'analisi del carattere peculiare dello psichico (in contrapposizione al fisico), e per aver rilevato, tra gli altri suoi caratteri,

[344] *E.u.U.*, p. 21.
[345] Cfr. *Ibid*.
[346] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, in Hua 17, Nijhoff, Den Haag 1974, p. 212; trad. it. G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Mimesis, Milano 2009, p. 213.

> l'intenzionalità. Perciò la scienza die fenomeni psichici ha sempre a che fare con gli *Erlebnisse* di coscienza.[347]

In primo luogo, Husserl riconosce a Brentano il merito di aver tentato di riformare la psicologia attraverso un'analisi del carattere peculiare dello psichico e attraverso l'importante concetto di intenzionalità, giungendo all'importante conclusione che la scienza dei fenomeni psichici ha sempre a che fare con *Erlebnisse* di coscienza. Tuttavia, Brentano rimane, secondo Husserl, impigliato nei pregiudizi della tradizione naturalistica, ossia continua a ritenere valido il dualismo e la causalità psico-fisica. L'errore di Brentano deriva dall'incapacità di cogliere il vero significato di un'indagine sulla vita di coscienza in quanto vita intenzionale e, così facendo, ha posto solo formalmente il compito di una psicologia dell'intenzionalità senza poter trovare un punto di partenza definito per perseguirlo[348]. Qui il riferimento di Husserl è proprio all'analisi dell'evidenza oggettiva, la quale risulta essere un elemento imprescindibile per fondare una metodologia sospensiva che vada oltre il mero scetticismo e permetta così di superare l'ingenuità della considerazione del mondo come dato di fatto. Si comprende ancor meglio quanto l'evidenza si ponga come condizione preliminare per il movimento positivo della sospensione.
Tenendo presente quanto detto finora, rivolgiamoci alla filosofia di Fichte.

3.2. Fichte e il ruolo dell'intuizione immediata

La domanda fondamentale che permea la filosofia di Fichte, e in particolare la questione dell'evidenza, sta al centro della *Wissenschaftslehre* e suona: "Come possiamo supporre che alle nostre rappresentazioni corrisponda qualcosa al di fuori di esse?" Questa tematizzazione non è puramente gnoseologica, ma trascendentale: mira a evidenziare, nella sintesi a priori, quell'atto unificatore che rende possibile l'esperienza. Infatti, leggiamo nella *Wissenschaftslehre Nova Methodo*:

> È, come dice Kant, un vantaggio per una scienza se ciò che essa deve guidare può essere ridotto a una formula. Kant riduce ciò che la filosofia deve compiere al seguente compito: "*come sono possibili i giudizi sintetici a priori?*". Egli formula la questione così: "*come arriviamo a supporre che alle rappresentazioni in noi corrisponda qualcosa fuori di noi?*". Entrambe le domande significano la stessa cosa. Io sono consapevole che alla rappresentazione corrisponde una cosa, che esisterebbe anche se io non avessi la rappresentazione di essa. Ora, tuttavia, il legame tra la rappresentazione e la cosa è anch'esso soltanto una rappresentazione in me; eppure non affermiamo soltanto che abbiamo rappresentazioni, ma anche che a queste rappresentazioni corrispondono delle cose al di fuori di esse; pertanto, la rappresentazione del legame tra i due [la

[347] Id., Hua 6, cit., p. 236.
[348] Cfr. ivi, p. 237.

> rappresentazione e la cosa] deve essere una rappresentazione necessaria. Dunque, già qui si verifica una connessione, e anche se non siamo consapevoli dell'atto del connettere, essa è comunque necessaria.[349]

Questo elemento unificatore è il risultato dell'indagine sperimentale condotta da Fichte. Tuttavia, prima di procedere in tale direzione, è essenziale comprendere in che modo si possa essere consapevole di ciò che rimane dopo l'astrazione determinata dal momento negativo. È in questo contesto che interviene l'*Evidenz*. L'indagine sull'evidenza, come abbiamo osservato, implica la consapevolezza che l'evidenza comunemente invocata nel sapere scientifico, ovvero l'evidenza di fatto, non possiede una forza fondativa autonoma. L'aspirazione affinché la verità si legittimi in modo completamente soddisfacente viene perseguita attraverso la sospensione dell'errore presente nell'evidenza comune, e mirando a evidenziare un'evidenza veramente fondativa. Questo obiettivo verrà raggiunto solo seguendo la "via della riduzione"[350] della dottrina della scienza. Tuttavia, prima di questa attuazione, è necessario stabilire un criterio di evidenza che detenga una validità provvisoria, la quale faciliterà la via verso una fondazione più autentica. Ora, perché è necessario definire preliminarmente il concetto di evidenza? Non potremmo, dopo il momento negativo dell'esperimento e la sospensione dell'atteggiamento naturale, semplicemente procedere verso il fondamento dell'evidenza, attuando il momento positivo della sospensione? La necessità di questa definizione deriva dal fatto che, nel processo di riduzione attuato dall'esperimento, è cruciale mantenere l'efficacia della sospensione. Infatti, se partiamo da un presupposto la cui validità è problematica, anche la sua giustificazione rimarrà problematicamente condizionata. Questa è la ragione per cui Fichte ha progressivamente approfondito i punti di partenza che servono da inizio provvisorio per definire l'evidenza.

L'interrogazione fichtiana in riferimento al tema dell'evidenza nasce nel contesto dei testi preliminari alla stesura della *Grundlage* in particolare nelle *Eigne Meditationen*[351]. Quello che tenteremo di mostrare è che, proprio nel confronto con la filosofia di Kant, l'intento di Fichte non sia altro che assicurare l'evidenza dell'atto conoscitivo, preparando così il terreno per l'esperimento che apre l'accesso alla *Wissenschaftslehre*. È particolarmente interessante notare che nelle *Eigne Meditationen*, Fichte non si limita a fondare rigorosamente l'immagine kantiana della natura come sistema

[349] J. G. Fichte, *Die neue Darstellung der Wissenschaftslehre. Oder die sogennante Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1795-1799), Frommann-Holzboog, Stuttgart (in uscita), p. 11. Da ora: *Nova Methodo* (traduzione nostra).

[350] Utilizziamo questo termine secondo l'accezione data da R. Lauth, il quale pone l'accento su come il fine del momento riduttivo sia quello di conseguire il principio del sapere puro. Cfr. R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, trad. it. M. Ivaldo, C. Cesa, S. F. Bertoletti, Guida, Napoli 1986, p. 44.

[351] Sull'importanza di questo testo si veda: R. Lauth, *Genèse du "Fondement de toute la doctrine de la science" de Fichte à partir de ses "Méditations personelles sur l'Elementarphilosophie*, in "Archives de philosophie", 34 (1971), pp. 51-79; F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979. Più recentemente: G. Di Tommaso, *Monografia introduttiva*, in J. G. Fichte, *Meditazioni personali sulla filosofia elementare*, trad. it. di G. Di Tommaso, Bompiani, Milano 2017, pp. 7-213.

razionale. Egli va oltre le posizioni kantiane, che consideravano la problematica del finalismo della natura pensabile solo all'interno dell'orizzonte di un giudizio non determinante. In Fichte, questi due principi vengono unificati: il giudizio determinante si estende alla dimensione riflessiva dell'autocoscienza soggettiva, propria di ogni ragione pensante. In altri termini, Fichte ridefinisce il suo concetto di giudizio in modo tale che esso integri sia la dimensione oggettiva sia quella della soggettività autoriflessiva. Proprio questa analisi costituisce la nozione di egoità che è centrale nella *Wissenschaftslehre*.

Sebbene, a differenza dei testi di Husserl, la tematizzazione dell'evidenza nei testi di Fichte non sia così esplicita, vedremo tuttavia che essa svolge un ruolo analogo. Infatti, leggiamo nel *Poscritto a Reinhold* del 1801:

> Jede Wissenschaft hat Evidenz, stellt ein Evidentes dar; sie aber stellt die Evidenz selbst, in allem Evidenten in der Scienz wie im Leben, die Evidenz der Evidenz dar, und ist die einige noch übrige streng wissenschaftliche Erfindung, die den neuern übrig blieb, nachdem die Alten Mathematik, und Logik erfunden hatten.[352]

Ogni scienza adotta un criterio di evidenza. La dottrina della scienza, tuttavia, non si limita a utilizzare l'evidenza; essa espone l'evidenza stessa in ogni aspetto evidente, ovvero l'evidenza dell'evidenza. L'*Evidenz* assume un ruolo cruciale nell'indagine preliminare che precede la redazione della *Grundlage*, negli scritti che i curatori della *Gesamtausgabe* hanno definito "dottrina della scienza in statu nascendi"[353]. Prima di tutto, è essenziale chiarire in quale senso è necessario sviluppare questo concetto. Fichte scrive:

> Le ricerche della filosofia elementare, le riflessione che essa compie sono esse stess qualcosa che si verifica nel nostro spirito, sono anzi qualcosa di una specie determinata, un pensare. La filosofia elementare sta, quindi, sotto la condizione del genere e della specie particolare e non può essere esatta senza che prima sia stato già trovato ciò che essa cerca. (Da qui il circolo necessario del nostro spirito. Noi non possiamo andare alla ricerca delle sue leggi, se non secondo queste leggi).[354]

La filosofia elementare[355] non può essere esatta finché non si individua ciò che essa stessa cerca di scoprire. Questo dà origine a un circolo necessario: l'essenza di certe leggi non può essere determinata

[352] J. G. Fichte, GA, II, 5, p. 468.
[353] Cfr. R. Lauth, *Einleitung*, in GA, II, 3, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, p. 3.
[354] Ivi, p. 21.
[355] L'espressione *ElementarPhilosophie* proviene da Reinhold e doveva designare per lui una filosofia dotata di dignità scientifica: l'unico sistema dei principi possibile, sul quale si fonda la filosofia teoretica, la filosofia pratica, la filosofia forma e la filosofia materiale. Cfr. K. L. Reinhold, *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Id. *Beyträge zur Berechtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, cit., p. 344; Id., *Über das Fundament des philosophischen Wissens. Nebst einige Erläuterungen über die Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, cit., p. 344.

se non attraverso l'applicazione di quelle stesse leggi[356]. Ciò porta a un capovolgimento del rapporto tradizionale tra logica e filosofia elementare, che verrà ulteriormente specificato nel contesto del rapporto tra logica e *Wissenschaftslehre*. L'accettazione della validità delle leggi logiche è provvisoria, in attesa che la *Wissenschaftslehre* ne dimostri la fondazione. Questo passaggio delle *Eigne Meditationen* può essere meglio compreso se lo mettiamo in relazione con il §. 6 del *Programmschrift*[357], dove Fichte scrive:

> Nella dottrina della scienza infatti contenuto e forma sono necessariamente uniti. La logica deve esporre la semplice forma separata dal contenuto; questa separazione, poiché non è originaria, non può aver luogo che per mezzo della libertà. La libera scissione della nuda forma dal contenuto sarebbe quindi ciò per cui la logica si costituisce. Tale separazione si chiama astrazione; perciò l'essenza della logica consiste nell'astrazione da tutto il contenuto della dottrina della scienza.[358]

Nella *Dottrina della scienza* contenuto e forma sono necessariamente congiunti, inseparabili l'uno dall'altro. Al contrario, la logica si occupa di esporre la forma in modo isolato dal contenuto. In altri termini, la scissione tra forma e contenuto è proprio ciò che costituisce la base della logica. Questa separazione è conosciuta come astrazione, ossia l'astrazione da tutto il contenuto della dottrina della scienza. Di conseguenza, non è la logica a fungere da fondamento della *Wissenschaftslehre*, né la dottrina della scienza può essere derivata dalla logica o può assumere la validità di alcun principio logico specifico senza dimostrazione[359]. Ogni principio logico deve invece essere giustificato all'interno della stessa *dottrina*. Ciò solleva immediatamente un quesito: se non possiamo partire dalla logica, dato che essa non è un punto di partenza neutro ma è subordinata alla *Wissenschaftslehre*, quale dovrebbe essere il punto di partenza per un'autentica indagine nella dottrina della scienza? Inoltre, sulla base di quanto discusso nel primo capitolo, come possiamo essere certi che la sospensione lasci come "residuo" qualcosa di assolutamente indubitabile? Su quale fondamento possiamo dimostrare ciò? Come può il pensiero elevarsi, per la prima volta, al livello di una scienza evidentemente fondata?

In primo luogo, riportiamo un'importante citazione contenuta nelle *Einige Meditationen*. Nella sezione degli appunti intitolata *Zur Elementar Philosophie selbst*, all'interno dell'articolata esposizione dei tre principi, troviamo alcune significative riflessioni in riferimento all'intuizione e, in una nota a margine, Fichte scrive:

---

[356] Il riferimento di Fichte è indubbiamente al principio reinholdiano secondo il quale non si può pensare sulle leggi del pensiero se non secondo queste leggi. Cfr. GA, I, 2, p. 43.

[357] Cfr. W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie*, cit., p. 60. Kabitz sostiene che la posizione espressa nel *Programmschrift* è già matura nelle *Eigne Meditationen*.

[358] J. G. Fichte, GA, I, 2, cit., p. 138; trad. it. p. 41.

[359] Cfr. ivi, p. 138.

> Si deve continuare a separare quel che è pensato da quel che è intuito: il pensiero dev'essere costruito in un'intuizione. Per costruire, si devono connettere tutte le proposizioni. Se C è chiamato rappresentazione, - x sarà chiamato relazione.[360]

Viene confermato nuovamente il fulcro dell'interrogazione fichtiana in questo stadio preliminare: è essenziale osservare solamente ciò che è intuito. Dobbiamo comprendere ciò che rimane dopo la sospensione operata dall'esperimento. Tuttavia, questa comprensione non rappresenta ancora un atto concettuale o intellettuale, non è un'azione del pensiero. Riteniamo che questa precisazione sia cruciale per afferrare appieno ciò che Fichte intende con riferimento all'intuizione. L'intuizione emerge come il punto nevralgico del primo passo dell'argomentazione, dopo aver compreso e "sospeso" tutti i riferimenti esterni alla scienza rigorosa. Ciò che risulta "valido" è quanto si manifesta chiaramente nell'intuizione. A questo proposito, scrive Fichte:

> La prima proposizione è quella dell'Io. Ma tale proposizione non presuppone già il concetto di rappresentazione? L'Io viene rappresentato - ma la proposizione della coscienza presuppone altrettanto bene quella dell'Io. Dapperttutto mi imbatto in un circolo. Anche la coscienza dovrebbe essere spiegata. Come si può uscire da questa situazione? Si tratta di una ricerca dalla quale dipende, quasi fin dall'inizio, l'intero destino della filosofia elementare. Se pongo l'intuizione, allora si richiede di nuovo il concetto, che però non sono certo tenuto a fornire ora. [...] 1º principio: L'Io è suscettibile di intuizione; "Intuisci il tuo Io"; "Tu sei consapevole del tuo Io". Essere consapevole è più comune di inutuizione o di suscettibile di intuizione; per questo motivo è più evidente?.[361]

Tuttavia, il fatto che ciò che si manifesta chiaramente debba essere ritenuto valido soltanto nell'intuizione non può, a sua volta, essere presunto senza fondamento, altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso. È necessario, quindi, che anche questo punto sia adeguatamente fondato. Alcune pagine dopo, troviamo un'affermazione significativa, che Fichte utilizza per approfondire questa problematica: «L'intuizione sarebbe per la prima volta possibile solo dopo aver dimostrato la sostanzialità nel soggetto, la causalità nell'oggetto, l'azione reciproca nella rappresentazione»[362].
È evidente, da questi passaggi, che l'argomentazione di Fichte contenga elementi che prefigurano la tematizzazione dell'intuizione intellettuale. Tuttavia, nelle pagine in questione, e in particolare nell'ultima citazione, emerge un elemento ulteriore. L'intuizione intellettuale sarebbe possibile per la prima volta solo dopo aver dimostrato la sostanzialità del soggetto, la causalità dell'oggetto e l'interazione reciproca della rappresentazione. Sembra che Fichte, pur utilizzando lo stesso termine "intuizione", distingua tra due orientamenti dell'intuizione: una immediata e antecedente al concetto,

[360] Ivi, p. 35; trad. it. p. 283.
[361] Ivi, p. 27; trad. it. p. 262.
[362] GA, II, 3, p. 35; trad. it. p. 285.

e un'altra che si configura nei termini dell'intuizione intellettuale. Proprio questa prima accezione di intuizione incorpora la regola dell'evidenza.

Il concetto di "intuizione immediata" è caratterizzato dall'essere immediato, un aspetto che Fichte esprime usando il termine "postulato". Tale immediatezza è considerata "precedente" al discorso razionale. Questo punto è ulteriormente specificato nel contesto delle *Einige Meditationen*, in particolare riguardo alla relazione tra A e non-A. A proposito di questa relazione[363]si pone come problematica centrale il fatto che il terzo termine, C, debba essere differente sia da A che da non-A, ma allo stesso tempo debba appartenere ad entrambi. Questo punto non è dimostrabile né attraverso il discorso né mediante la logica, ma deve essere "evidente". In questo contesto Fichte sottolinea l'importanza dell'evidenza intuitiva come mezzo di comprensione. Scrive Fichte:

> Che ci debba esse un x siffatto, si può dimostrare facilmente; per comprendere come debba essere, è necessaria l'intuizione. Per evitare la contraddizione, l'x può essere ammesso provvisoriamente solo in modo arbirtrario; che però x esista, lo dimostra l'intuizione.[364]

Questa citazione ci permette di fare un'importante precisazione. Parlare di un doppio movimento dell'intuizione intellettuale non significa frammentare l'intuizione in due momenti distinti. Il suo funzionamento è meglio descritto come un movimento circolare che continua ad espandere il suo campo di azione. Tuttavia, per superare l'apparente contraddizione che il "terzo" elemento debba essere allo stesso tempo differente da e uguale ad A e non-A, è necessario riconoscere l'esistenza di questa x. Sebbene l'ammissione di tale elemento possa sembrare provvisoria e arbitraria, come sosteneva Kant, è possibile dimostrarne l'esistenza attraverso l'intuizione[365].

Per superare la contraddizione, l'x può essere ammesso provvisoriamente in modo arbitrario. Ammettere qualcosa in modo arbitrario significa stabilire una relazione. Pertanto, la relazione non è un fatto necessario, ma è cruciale per la speculazione filosofica. L'x rappresenta allo stesso tempo l'uguaglianza, l'equilibrio, tra A e C, e la differenza tra C e non-A. Tuttavia, poiché A e non-A devono rimanere opposti per evitare una contraddizione, essi devono essere distinti, come sostanza e accidente. Di conseguenza, x funge da categoria di relazione. Questo implica che: 1) A è la sostanza di C; 2) non-A è la causa di C. C è generato dall'azione reciproca e a sua volta produce.

Di conseguenza, A e non-A sono considerati uguali solo perché sono entrambi in relazione con C.

Ora, esaminando la natura di C, emergono ulteriori spunti utili per comprendere il senso profondo di questa intuizione. A questo proposito[366], C non deve essere inteso né come una realtà concreta né come una mera negazione. Piuttosto, C è intrinsecamente collegato all'importante concetto di

[363] Cfr. ivi, p. 37.
[364] Ivi, p. 37; trad. it. p. 289.
[365] Cfr. ivi, p. 37.
[366] Cfr. ivi, p. 47.

limitazione, un aspetto fondamentale per comprendere la sua funzione nella struttura della *Wissenschaftslehre* di Fichte. Questa connessione evidenzia come Fichte utilizza C per mediare e definire i confini tra A e non-A, fungendo da elemento di transizione che sottolinea la dinamica di opposizione e interazione. Dunque[367], partendo dal concetto di limitazione, Fichte deduce in maniera rigorosa la categoria del porre in relazione. Questa deduzione, però, non va intesa come un semplice ricavare a partire dal concetto del limite; piuttosto, il concetto di limite stesso rivela la necessità preesistente della categoria della relazione per poter essere effettivamente operante nel contesto del limite. Omettendo temporaneamente la tematizzazione della dottrina dei principi, ciò che è importante sottolineare è il modo in cui Fichte, nelle sue *Meditazioni*, cerchi un punto fermo su cui fondare il punto di accesso alla *Wissenschaftslehre*. Su questa base, scrive:

> La questione della possibilità di una filosofia elementare non è altra che questa: nel nostro spirito, tutto dipende da un'unica catena o ci sono più cominciamenti? – Oppure, forse, sono solo io che non ho iniziato nella maniera giusta e avrei prima dovuto approfondire ulteriormente la conoscenza dell'Io? No, senza Non-Io non ho alcuna comparazione. Il primo principio resta il primo principio, ma anche il secondo? Una scintilla: con il puro principio formale non riesco ad andare avanti, esso mi spinge all'infinito, senza rendere possibile il *factum*. Devo dunque avere un principio incondizionato, assoluto, un'unità suprema, che potrebbe forse essere il principio di ragione e infine l'imperativo categorico. Fino ad allora devo sempre fare ricorso a una proposizione successiva e poi di nuovo a una successiva e così via, e dovrò certamente ammettere nuovi fatti della coscienza. Io e Non-Io sono essi stessi assolutamente condizionati. Sì, l'Io. Si può fare qualcosa qui? Tieni dietro all'incondizionatezza dell'Io.[368]

La questione sulla possibilità di una vera filosofia elementare tocca il grande tema della fondazione. Tuttavia, con il puro principio formale non è possibile dare pienamente conto di questa fondazione, poiché tale principio genera una catena infinita che non raggiunge il *Factum* primo.

Il tema, quindi, non è ancora l'unificazione dell'Io e del Non-Io, ma la possibilità di una distinzione senza opposizione. Ancora una volta, la soluzione implica l'individuazione di un terzo termine, che possa collegare questi due poli[369]. Questo suggerisce che pensare un terzo elemento tra due cose distinte significa metterle in relazione.

Tuttavia, questo solleva immediatamente un ulteriore interrogativo. In una nota a margine, leggiamo: Com'è possibile? L'intelletto non può ricavarlo mediante concetti? Esso aspetta un'intuizione? Ma allora la relazione è un'intuizione?»[370]. Questa domanda ci porta a chiederci: questa relazione,

[367] Cfr. ivi, p. 48.
[368] Ivi, p. 48; trad. it. p. 319
[369] Cfr. ivi, p. 49.
[370] Ivi, p. 49; trad. it. p. 319.

dunque, è un'intuizione immediata? Nelle pagine seguenti, Fichte sembra chiarire ulteriormente questo concetto[371].

L'opposizione tra Io e Non-Io, così come si manifesta alla coscienza, è un *Factum* che si determina da sé stesso. Questo *Factum* funge da postulato, ma è inteso in un senso differente rispetto a un postulato meramente scientifico o formale. Sebbene, come nel caso dei postulati canonici, non possa essere dimostrato esternamente, si distingue per essere raggiunto tramite evidenza. Infatti, "ognuno deve eseguire una prova con sé stesso", e si può spiegare solo il "come" dell'intuizione di questo postulato.

Tuttavia, qual è il fondamento di questa intuizione, considerando che i termini del discorso sono solamente Io e Non-Io, uniti in C? Questo "come" dell'intuizione non è un atto della coscienza, ma un fatto della sensazione. Il postulato è afferrato attraverso il sentimento, tramite il quale intuiamo il nostro Io. "*Zu muthe sein*" indica lo stato in cui ci troviamo di fronte a una situazione, evidenziando così che l'atto di autointuizione tipico della consapevolezza teoretica è sostenuto da uno specifico stato d'animo, un modo di sentire. Questo punto diventa chiaro nella determinatezza del terzo termine. Affermare che ciò che si conosce è solamente un Io e il suo opposto, significa riconoscere che ciò che si conosce in questa fase è solamente la realtà e il suo opposto. Se oltre alla realtà deve esserci ancora qualcosa, l'Io deve poter essere opposto all'Io stesso, e da questo contrasto deve emergere il terzo termine. Tuttavia, questo processo non può essere un atto di coscienza, ma deve essere il frutto di un'intuizione immediata[372].

Non proseguiamo ulteriormente nella chiarificazione del terzo termine. Ciò che è importante sottolineare in questa fase è che questo "limite" è intuito, frutto di una sensazione evidente. Tuttavia, questa intuizione evidente permette di arrivare soltanto a pensare il limite come qualcosa di interno all'Io. In questo contesto, Fichte scrive:

> Mediante l'intuizione è quindi dato solo che l'Io è limitato dall'Io, e non che esso è limitato dal Non-Io. Si osservi bene, perché su questo si potrebbero facilmente fondare la sostanzialità, l'auto-attività e la necessità dei limiti dell'Io.[373]

Tuttavia, siamo ben lontani da un'evidenza logica, infatti Fichte afferma: «se la pensi come permanente (*daurend*), allora è una relazione puramente logica. – Ma essa dev'essere reale; perciò chiamiamo in causa l'intuizione»[374]. La limitatezza è dunque concepita come qualcosa di permanente sul piano logico, mentre l'intuizione rivela il variare della misura, la variabilità della propria intensità.

[371] Cfr. ivi, pp. 49-50.
[372] Cfr. ivi pp. 53-54.
[373] Ivi, p. 55; trad. it. p. 335.
[374] Ivi, p. 56; trad. it. 335.

Per chiarire ulteriormente questo punto, facciamo riferimento a un altro passaggio delle sue opere. Fichte scrive:

> Ogni quantità è limitata, una quantità illimitata non è quantità. Questa proposizione è indubbiamente analitica. Ma come giungi, in generale, al concetto di una quantità senza intuizione, sia essa ancora così pura? La quantità è possibile solo mediante estensione – oppure mediante pura realtà.[375]

Infatti:

> Ogni misura è limitazione. Nel punto in cui è il limite, inizia il contrario. Ogni confine è duplice, dunque il contrario inizia da entrambi i lati. Riconosco il limite semplicemente con il subentrare della realtà opposta. Pertanto, secondo la qualità, una limitazione è riferita alla realtà come l'accidente alla sostanza; secondo la quantità o i limiti, alla negazione, come l'effetto alla causa.[376]

Si comprende come l'intuizione evidente rappresenti quella sintesi primaria che permette le deduzioni successive. Tuttavia, come mostrato, non va intesa come una sintesi puramente logica; essa infatti "fonda" anche la logica stessa.

Cerchiamo ora di chiarire ulteriormente il significato di questa intuizione evidente. Quest'ultima, come abbiamo visto, è legata alla categoria della quantità e quindi alla limitatezza[377]. Tuttavia, questa limitatezza non va considerata come un atto puramente teoretico o come un fondamento logico. In questa fase, tesa alla determinazione del postulato che funge da punto di partenza per la costruzione del sistema, l'approccio teoretico sarebbe insostenibile. Ciò accadrebbe perché ricadremmo nell'ambito della filosofia riflessiva, che, come abbiamo visto, rappresenta solo un momento del percorso fichtiano. A questo proposito, Fichte scrive:

> Conformemente alla sua realtà (*Realität*), A agisce necessariamente. (Come azione, esso è solo relazione con l'azione che dev'essere pensata). Infatti, esso produce solo l'identità della sua realtà, e la produce conformemente alla sua realtà originaria.[378]

Si chiarisce così il campo argomentativo di Fichte. In questa fase, A agisce come azione, e questa azione è nient'altro che una relazione con l'azione che deve essere pensata. Ciò che viene prodotto è unicamente l'identità della sua realtà, la quale è generata in relazione alla sua realtà originaria.

La produzione dell'identità, conforme alla sua natura, viene definita auto-attività[379]. Questa auto-attività si dimostra attraverso l'analisi delle conseguenze della modificazione di A in C. In questa

[375] Ivi, p. 65-66; trad. it. p. 359.
[376] Ivi, p. 64; trad. it. pp. 356-357.
[377] Cfr. ivi, p. 73.
[378] Ivi, p. 70; tra. it. p. 371.
[379] Cfr. ivi, p. 70.

fase, emerge con tutta la sua forza il ruolo dell'evidenza, che diventa centrale per comprendere il processo in atto.

L'autoattività di A, il postulato del sistema, deve essere compresa in termini trascendentali. Il filosofo trascendentale non partecipa allo "spettacolo dello spirito" e non costruisce una teoria su questo atto; piuttosto, il suo compito è "stare a guardare", attuare osservazioni evidenti e comprenderle correttamente. Pertanto, la ricettività di A in C determina la limitazione di A. Se A si manifesta nella ricettività esso limita necessariamente l'AS (A inteso come sostanza). Tuttavia, è lo stesso A che pone il proprio limite. Questa autoattività di A è un fatto evidente, comprensibile solo attraverso l'osservazione. Questo è il carattere distintivo dell'intuizione evidente. Fichte afferma: «tutto quanto si esige dalla filosofia elementare è semplicemente che essa mostri l'impossibilità dell'intera operazione dello spirito umano in assenza di una tale intuizione»[380].

Ne consegue[381] che C deve essere considerato come un accidente di A. Ciò che è essenziale sottolineare è che questo fatto emerge tramite la ricettività. L'atto della spontaneità, ovvero l'atto del pensiero, segue sempre l'intuizione interna. A questo punto, sorge una questione fondamentale: come dobbiamo definire questa "intuizione interna"? Siamo già nel dominio di ciò che, nello sviluppo successivo del pensiero fichtiano, verrà definito come intuizione intellettuale, oppure ci troviamo ancora in una dimensione diversa?

Nel riassumere i risultati ottenuti, Fichte afferma: «A in C. = al punto (*dem*) –La proposizione è totalmente esatta (e per giunta è confermata dall'esperienza)»[382]. Cominciamo col constatare come questa fondamento, che costituisce il postulato, come vedremo, dell'intera *Wissenschaftslehre*, sia ottenuta tramite un'intuizione che si lega all'esperienza. Si tratta, infatti, di un'intuizione immediata. L'esclusione dell'ambito intellettuale in questa fase della determinazione del postulato è ulteriormente dimostrata in riferimento a quanto Fichte scrive sul tempo. Egli afferma: «la materia (*Stoff*) si manifesta anche nel tempo? (credo che questo competa solo al pensiero; infatti, la materia non viene intuita nel tempo, ma pensata)»[383].

Dunque, le manifestazioni oggetto di indagine in questa fase non sono atti del pensiero né atti intellettuali. Ne consegue che risulta necessario chiedersi: «Che cos'è l'intuizione interna? L'intuizione delle forme?» [384].

[380] Ivi, p. 74; trad. it. pp. 380-381.
[381] GA, I, 2, p. 80. Il riferimento a Reinhold si trova in K. L. Reinhold, *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, cit., p. 190. In questo contesto la ricettività e la spontaneità, differentemente da Fichte, sono indicate come due parti costitutive della facoltà rappresentativa.
[382] J. G. Fichte, GA, II, 3, cit., p. 81.
[383] *Ibid*.
[384] Ivi, p. 81; trad. it. p. 399.

La risposta a questa domanda si trova nelle pagine successive delle *Meditationen* e rappresenta, come vedremo, un punto centrale nell'intera produzione filosofica di Fichte. Seguiamo, dunque, la complessa argomentazione fichtiana. Egli scrive:

> La materia è nello spazio. L'intuire ha luogo nel tempo, fin qui sarebbe esatto. Ma come fa -A a divenire =A in C? Si tratta ancora di questo. Un effetto di -A nello spazio diviene accidente di A nel tempo. Come mai? Io credo che l'accidente debba tornare ad essere -A e perciò sarà trattato più avanti. Ma provvisoriamente, l'accidente è = -A, e quindi il tempo è = -A. Ma *quoad accidens*, riceve la materia da -A *absolutum*, ma non *quod forme*. Di conseguenza, C è rappresentato come -A, che è costituito dalla forma: dalla forma nuova, del pensiero, e dalla forma vecchia, dell'intuizione. La materia, per ora, resta esclusa, il suo posto non è qui. Ciò produrrebbe l'intuizione interna. Ma la forma dell'intuizione interna (in quanto accidente) è poi forma del pensiero? Credo di sì, e perciò ascriversi l'intuizione interna significa pensare. (Rendere $-A^2 = A$ significa pensare).[385]

Il problema centrale risulta essere il seguente: come è possibile che -A diventi =A in C? La risposta può essere trovata considerando C come la rappresentazione di -A, che in questa fase è costituito dalla forma. In questo contesto, -A può essere solamente formale, poiché l'introduzione della materia implicherebbe produrre l'intuizione interna. Tuttavia, questo apre una questione problematica: l'intuizione interna è una forma del pensiero, e quindi parlare di intuizione interna implica il pensare. In altri termini, seguendo questa linea di ragionamento, si rischia di determinare la causa a partire dall'effetto, definendo A tramite A^2, un'operazione che è attuabile solo per via del pensiero. Ciò comporterebbe una perdita del ruolo fondamentale della sensazione, che dovrebbe essere centrale in questo processo.

Per chiarire meglio questo complesso passaggio, è necessario considerare la distinzione tra pensiero e sensazione e il modo in cui questi interagiscono all'interno della dinamica di A e -A. La sensazione, in questo caso, rappresenta un momento fondamentale che non può essere ridotto a una semplice operazione intellettuale. Infatti, il tentativo di determinare A a partire da A^2 sarebbe una forzatura logica che comprometterebbe il ruolo dell'intuizione immediata e della sensazione.

In primo luogo, nel percorso che ci conduce a determinare il punto di inizio della filosofia elementare si percepisce una modificazione dell'animo che avviene nel tempo. Questa modificazione, che è immediata e soggettiva, deve essere immediatamente riferita a una causa esterna. Dunque, la modificazione del mio animo, che si manifesta come una sensazione interna, deve essere attribuita a una causa esterna[386]. Questa causa esterna, a sua volta, è una sensazione derivante dall'assoluto -A.

[385] Ivi, p.83; trad. it. p. 401.
[386] Cfr. ivi, p. 83.

Conseguentemente, l'assoluto -A determina la sensazione esterna ($-A^1$), la quale a sua volta produce la sensazione interna[387]. Tuttavia, il concetto positivo di realtà può essere assegnato solo ad A, e per questo la sensazione interna genera l'intuizione interna. Questo accade perché la sensazione esterna ha unicamente il carattere della limitatezza, attraverso cui il limitato (A) è in grado di determinare una qualche realtà. In altri termini, la sensazione esterna, pur non avendo un carattere positivo, crea le condizioni necessarie affinché il limitato A possa produrre un'intuizione di realtà. Scrive Fichte:

> Nell'Io c'è dunque una potestà propria (*Eigenmacht*) di trasferire o no la realtà, di rappresentare o non rappresentare qualcosa che soddisfa le condizioni esterne della rappresentazione. E intanto tutte le cose rappresentabili potrebbero concordare con questa potestà propria (per il fatto che sono rappresentate solo mediante essa). Questa potestà propria è allora il pensiero? Non credo; essa sembra essere la suprema condizione del pensiero, tratta dalla natura esponente dell'Io, ma non il pensiero stesso. Pensare significa manifestamente, porre mediante potestà propria. Ora, tale potestà propria non può porre alcun Non-Io (l'Io sì) e, di conseguenza, può solo ordinare, disporre nella serie temporale. Questo sarebbe allora, in definitiva, il vero concetto del pensiero.[388]

Gli elementi che l'Io, attraverso la sua potestà propria (*Eigemacht*), ordina sono "ciò che può essere sentito" (*empfindbar*). Si tratta di ciò che appare evidente all'Io, ciò che lo limita, la forza contro cui l'Io deve opporsi. Siamo ancora in una fase preliminare, in cui dobbiamo rendere conto, per quanto possibile, dell'evidenza che costituirà il punto di partenza per l'atto specificamente filosofico. Un'evidenza che, in modo circolare, troverà la sua piena legittimazione proprio in quell'atto.
A tal proposito, Fichte scrive:

> Siamo necessitati ad avere qualcosa di permanente (questa è la storia dello spirito non-filosofante, e la filosofia non fa altro che raccontarla, essa riflette). Siamo necessitati ad aggiungervi il sentire, a realizzarlo nel sensibile con la sua forma, nella materia. Qui non c'è ancora alcun prodotto dell'arte. [389]

In questo passaggio, Fichte, riferendosi nuovamente alla coscienza comune, conferma che il compito del filosofo consiste nel raccontare la storia, una storia la cui evoluzione egli deve ripercorrere riflettendo su di essa. Inoltre, Fichte offre un'importante precisazione metodologica: in questa riflessione su ciò che è evidente, non siamo ancora nell'ambito dell'arte filosofica vera e propria, ma stiamo cercando un punto di accesso ad essa, raccontando la storia della coscienza non filosofica. Tuttavia, con questi termini, non è ancora completamente spiegato il nesso tra sensazione interna e sensazione esterna. Per stabilire questo nesso, e per evitare di cadere in un idealismo o realismo

[387] Cfr. ivi, p 84.
[388] Ivi, pp. 118-119; trad. it. p. 497.
[389] Ivi, p. 120; trad. it. p. 501.

assoluti, è necessario introdurre un terzo termine tra la passività e l'attività[390]. In questo contesto, la sensazione interna rappresenta la passività, mentre la sensazione esterna si configura come attività. Questo terzo termine, dunque, è un'attività che determina una limitazione.

Fichte chiarisce questo concetto affermando: «un'attività è limitata per il fatto che essa non è tutta quell'attività che avrebbe potuto essere, per il fatto che, nel medesimo tempo, non possiede come effetto la medesima quantità dell'effetto»[391]. Questa limitazione è "oscura" quando rimane nell'ambito di un'intuizione teoretica. Infatti, questa limitazione, il terzo termine tra attività e passività che fonda l'intuizione immediata, deve essere intesa come forza (*Kraft*). In questi termini, la forza è l'x che unisce tutto: «la forza è la facoltà della cosa di essere causa e di produrre un effetto»[392]. La forza è la limitazione che determina la limitazione di A tramite -A in C^3 e, allo stesso tempo, limita -A in C^3. Ne consegue che C^3 è una passività di A.

In altri termini, A rende C^3 una realtà. Tuttavia, A può rendere la sua passività una realtà solo all'interno di una rappresentazione, ovvero attraverso un'intuizione interna. Dunque, si comprende il ruolo centrale dell'intuizione evidente in questa deduzione.

L'oggetto della sensazione interna ha realtà, in quanto la forza ha una realtà[393]. La causa è una materia nello spazio, una materia che occupa uno spazio. In questo modo, l'intuizione evidente è composta da un atto attivo, da una passività e da una materia dello spazio. Su questa base è possibile dedurre la sensazione interna. Ora, procediamo a definire meglio questa forza, che rappresenta il presupposto su cui si fonda la posizione dell'Io e costituisce l'evidenza su cui l'affermazione "l'Io si pone" può essere vera. In altri termini, si tratta del fondamento veritativo del postulato.

In primo luogo, afferma Fichte, la forza deve essere valutata esclusivamente in base alla quantità della sua attività. Questo è necessario poiché la forza in sé non è misurabile direttamente. Di conseguenza, deve esserci una misura che viene trasferita sulla passività, ovvero sulla limitazione dell'attività. Questa misura deve trovarsi in A, e non in -A. Vediamo ora come questo concetto si chiarisce.

La misura, o il metro dell'evidenza, deve essere trovato in A e non in -A[394]. Dunque, A diventa misura di sé stesso. Tuttavia, ciò non deve essere inteso come auto-attività, bensì come passività. A è misura di sé stesso in quanto è "essere", un'esistenza evidente. In una nota a margine particolarmente rilevante, riferendosi alla sottolineatura che l'unità di misura dell'evidenza si trova in A e non in -A,

[390] Cfr. ivi, p. 84.
[391] Ivi, p. 85; trad. it. p. 409.
[392] *Ibid*.
[393] Cfr ivi, p. 87.
[394] Cfr. ivi, p. 88.

Fichte scrive: «questa misura è, ovviamente, la rappresentazione (*Repräsentation*), l'esposizione (*Darstellung*)»[395].

Per chiarire questo importante passaggio, dobbiamo comprendere che A, in quanto rappresentazione o manifestazione, funge da unità di misura per determinare l'evidenza. In altre parole, l'evidenza di A è determinata dalla sua capacità di essere una rappresentazione concreta, un atto di esistenza che si manifesta e si rende percepibile.

A è posto nella coscienza come esistente[396]. Tuttavia, questo atto non è una semplice rappresentazione, un portare a coscienza qualcosa che non è, ma piuttosto un'esposizione. Si tratta dell'esposizione della forza della limitazione, dell'evidenza stessa della forza. Infatti, la sensazione interna è una passività che limita un'attività e, a sua volta, viene limitata da un'altra attività. In altri termini, l'esposizione consiste nel rappresentare il proprio Io. Quest'attività viene limitata, e proprio da questa limitazione emerge la sensazione interna di tale limitazione: l'Io si espone a sé stesso attraverso questa limitazione. Dunque, si comprende il carattere secondario della sensazione interna: non è l'atto primario di autoaffermazione, ma il risultato di una limitazione imposta dalla forza. La limitazione, attuata dalla forza, rappresenta ancora una volta l'evidenza originaria, il presupposto tramite il quale è possibile la posizione dell'Io. Fichte scrive:

> La posizione (*Setzung*) dell'Io si chiama esposizione (*Darstellung*). La posizione del Non-Io come reale (*Real*), rappresentazione (*Vorstellung*). Tutto ciò che giunge alla coscienza empirica è rappresentazione. Ma l'esposizione non giunge mai alla coscienza empirica, bensì essa costituisce soltanto la coscienza pura.[397]

Chiariamo questo concetto facendo riferimento a un esempio fornito dallo stesso Fichte. Egli identifica la capacità esplicativa con il filosofo, mentre la capacità espositiva con l'artista. Questo significa che la posizione dell'Io non deve essere intesa come un atto puramente rappresentativo, ma piuttosto come un'esposizione dell'intuizione immediata. Tuttavia, in questa fase, l'intuizione non

---

[395] Ivi, p. 88; trad. it. p. 417. Emerge qui per la prima volta nello scritto il termine *Darstellung*. Risulta di particolare interesse il fatto che qui Fichte faccia precedere al termine *Darstellung* Repräsentation, piuttosto che *vorstellen*. Questo sembrerebbe indicare l'originarietà concettuale comune tra *darstellen e Repräsentation*, più profonda del termine *vorstellen*, legato all'atto del rappresentare. La stessa tensione sembrerebbe trovarsi nelle *Lezioni di Zurigo*, nelle quali Fichte oscilla tra l'uso di *Darstellen e Setzen*. Quest'ultimo acquistrà un ruolo fondamentale all'interno della *Grundlage*. Al riguardo si veda: E. Fuchs, *Einleitung zur Beilage*, in J. G. Fichte, *Züricher Vorlesungen*, cit., pp. 180-182. Per un'analisi del termine "porre" si veda: A. Pernjaquet, *Setzen. Endlichkeit und Selbstbeschränkung in der frühen Philosophie Fichtes*, in *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gotlieb Fichtes*, cit., pp. 74-94.

[396] Cfr. J. G. Fichte, GA, I, 2, cit., p. 90. In questo passaggio Fichte ha verosimilmente in riferimento il passo di Maimon nel quale chiarendo l'apparenza dell'esteriorità della rappresentazione scrive che il termine rappresentazione impiegato per la coscienza originaria induce in errore, poiché in realtà non è una rappresentazione, ossia un semplice rendere presente ciò che attualmente non è presente, ma è piuttosto un'esposizione, un rappresentare come esistente ciò che prima non lo era. Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Meiner, Hamburg 2004, p. 22. Al riguardo si veda: X. Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, cit., p. 231.

[397] F.G. Fichte, GA, II, 3, p. 89; trad. it. pp. 420-421.

può ancora rendere conto pienamente di sé stessa, poiché è necessaria una rappresentazione successiva per riflettere sull'esposizione e darne una spiegazione.

Quell'atto di posizione, che è l'atto iniziale del pensiero, non è ancora concettuale, ma deriva da un'intuizione evidente. Infatti, Fichte afferma: « l'essenza originaria dell'Io consiste nel rappresentare sé stesso – questa è la sua potestà propria»[398]. In altri termini: il porre non può derivare da un atto rappresentativo, poiché la facoltà rappresentativa è una limitazione della forza di esposizione[399]. La rappresentazione non è un "tipo" della forza di esposizione, ma il suo opposto. L'esposizione è la posizione dell'Io, mentre la rappresentazione è la posizione del Non-Io. Tuttavia, la posizione è il presupposto fondamentale dell'esposizione che, a sua volta, è l'evidenza che rende possibile sia l'esposizione stessa sia la rappresentazione. Giungiamo così all'ingresso della *Wissenschaftslehre*. Infatti, una volta chiarita la posizione, i compiti successivi, come scrive Fichte, saranno:

1.) La dimostrazione dev'essere condotta fino a che non ci siamo innalzati alla coscienza. Si deve mostrare come A possa divenire consapevole di un -A. Sarebbe la dottrina della relazione incondizionata.
2.) Come A possa divenire consapevole di un -A differente: questa sarebbe la dottrina della relazione condizionata, che a sua volta potrebbe facilmente dividersi in più parti.[400]

Che in altri termini, possiamo definire come rendere conto del:

1.) Principio dell'intera dottrina dell'essenza: l'Io è dato per l'Io, come realtà. Fatto della coscienza – e il circolo dal quale non si può uscire.
2.) Principio della dottrina dell'essenza della relazione: nell'Io, l'Io è opposto al Non-Io.[401]

In questo modo, i compiti della *Wissenschaftslehre* sono stati delineati. La posizione, basata sull'intuizione immediata, ha stabilito la legittimità del "porre", cioè del postulato che fonda l'intera *Wissenschaftslehre*. Questo postulato rappresenta un punto di accesso che trova la sua piena legittimità nell'intuizione intellettuale. È attraverso questa intuizione che la posizione diventa legittimata dall'evidenza. Fichte, riprendendo la determinazione cartesiana della questione, scrive:

«Io mi pongo esistente, dunque esisto, questa proposizione è una proposizione identica. *Pono me existentem*, *ergo existo*. Non cogito, ergo sum»[402]. La posizione dell'Io è quindi un carattere dell'evidenza, un'intuizione immediata dell'esistere, e non un atto del pensiero concettuale.

In questo modo, Fichte stabilisce il punto di accesso alla *Wissenschaftslehre*, che solo attraverso il successivo sviluppo concettuale dell'Io e dell'intuizione intellettuale potrà trovare la sua piena legittimazione[403].

---

[398] Cfr. ivi, p. 98.
[399] Cfr. ivi, p. p. 90.
[400] Ivi, p. 91; trad. it. p. 425.
[401] *Ibid*.
[402] *Ibid*.
[403] Cfr. ivi, p. 134.

Si è dimostrato che realtà e sostanzialità non sono apprese come tali, ma derivano dalla spontaneità egoica. La loro validità è consolidata dalla realtà dell'evidenza, e questo è stato dimostrato attraverso condizioni e intuizioni evidenti. Tuttavia, sebbene ciò fornisca un punto di inizio all'indagine filosofica, non è ancora sufficiente per giungere a una completa comprensione. Infatti,

Infatti, dopo aver dimostrato che la spontaneità trasferisce tali concetti, ne consegue che l'Io deve possedere tale spontaneità[404]. Questo è stato dimostrato conferendo validità all'intuizione immediata. Abbiamo visto come la regola dell'evidenza venga colta in relazione alla percezione esterna. A seguito della sospensione operata dall'astrazione, e dell'azione negativa di questa sospensione, diventa necessario procedere da ciò che è immediatamente evidente.

Nella percezione, in primo luogo, troviamo un'affezione del senso esterno. Questo senso esterno si riferisce esclusivamente alle intuizioni stesse ed è limitato a esse. Di conseguenza, il soggetto intuente può percepire la limitazione solo in sé e per sé. Tuttavia, abbiamo visto come l'intuizione immediata contenga in sé un elemento che ci spinge "oltre essa". In effetti, nella percezione è insita un'estensione, ovvero la possibilità di estendere l'immediatezza dell'intuito.

Questo significa che, sebbene la percezione sembri limitata alla pura affezione immediata, vi è un elemento potenziale che ci permette di superare tale immediatezza e di giungere a concetti più ampi, proiettandoci al di là del semplice atto percettivo. Dunque, l'intuizione immediata rimanda in sé a un atto del pensato. Infatti, è solo attraverso questo "pensare", che è intimamente fuso con l'intuente, che possiamo rendere conto di un oggetto esterno all'intuente. Fichte ha mostrato come l'intuizione immediata contenga in sé una dimensione di autocoscienza, l'autocoscienza della limitazione. Questo significa che, nell'atto dell'intuire, l'Io non è solo consapevole di sé come soggetto che percepisce, ma è anche consapevole della limitazione imposta dall'oggetto esterno.

La limitazione del senso esterno, percepita in noi, conduce alla constatazione dell'esistenza di qualcosa che è indipendente da noi. Qui si evidenzia la necessità di affrontare il tema dell'intuizione immediata. L'evidenza necessaria per ricercare il punto di accesso alla dottrina della scienza non può derivare da un atto del pensiero, poiché quest'ultimo, di per sé, non presenta immediatamente la regola dell'evidenza. Solo attraverso l'analisi dell'intuizione immediata si comprende che questo "limite" costituisce l'evidenza che, tramite l'autocoscienza dell'intuente, ci permette di oltrepassarlo e attestare l'esistenza di oggetti esterni a noi. In tal modo, l'intuizione immediata ci fornisce un criterio di evidenza solido.

Tuttavia, questo processo è temporaneo. L'elemento "esterno" all'intuizione immediata è proprio ciò che le conferisce valore autentico. Dopo aver dimostrato che nell'intuizione immediata è contenuto

[404] Cfr. ivi, p. 134.

un elemento di autocoscienza, è necessario dare conto di quest'ultimo, ma questo non può avvenire restando all'interno dell'intuizione immediata stessa.

Si comprende dunque come la questione dell'intuizione delle facoltà che rendono possibile la percezione appartenga al dominio della dottrina della scienza, e non possa essere colta attraverso la mera osservazione dei fatti. Rimanendo ancorati all'intuizione immediata, possiamo attestare soltanto l'esistenza dell'autointuizione interna. In questo modo, otteniamo un punto di inizio evidente, ma irraggiungibile rimanendo all'interno di una cornice meramente idealista o empirista.

Tuttavia, non è stato ancora chiarito come questa autointuizione possa collegarsi all'intuizione di un oggetto esterno al confine dell'intuente. In altri termini, non è stata ancora definita quella "x" che può fungere da ponte tra A e -A. Per cogliere questo aspetto, è necessario identificare una vita interiore che, attraverso l'atto del pensiero, riesca a uscire da sé stessa. In altri termini, occorre comprendere la struttura dell'intuizione intellettuale.

Siamo partiti dalle *Eigne Meditationen* per dimostrare come la consapevolezza dell'evidenza comunemente invocata nel sapere scientifico e nell'atteggiamento naturale non abbia una forza veritativa intrinseca. L'aspirazione a una verità che offra una legittimazione soddisfacente porta a demolire l'errore dell'atteggiamento naturale e a mettere in luce quell'evidenza che, nel primo tratto riduttivo della dottrina della scienza, conduce verso una fondazione più completa dell'evidenza stessa. Tuttavia, come detto, questo è solo il primo tratto di strada: fino a quando il percorso non sarà completato, la fondazione dell'evidenza non potrà che essere provvisoria. In questo processo, è necessario partire da qualcosa la cui validità non sia problematica. Se si parte da un presupposto problematico, l'evidenza non può essere garantita, rimanendo così nella dimensione del condizionato. Questa esigenza condiziona la prima fase della produzione filosofica di Fichte ed è la ragione per cui egli ha costantemente rivisitato i tentativi di fondare l'evidenza. Quanto detto in riferimento alle *Eigne Meditationen* troverà nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* il suo compimento.

> Le leggi secondo cui si deve in ogni modo pensare quell'azione-in-atto (*Tathandlung*) quale fondamento del sapere umano, oppure, il che è lo stesso – le regole secondo le quali viene svolta quella riflessione, non sono ancora dimostrate valide ma vengono tacitamente presupposte come note e stabilite. Soltanto molto più avanti esse sono dedotte dal principio fondamentale la cui formulazione è corretta puramente a condizione della correttezza di tali leggi. Ecco un circolo, eppure un circolo invevitabile.[405]

[405] Id, GA, I, 2, cit, pp. 255-256; trad. it. pp. 140-141.

Le regole che guidano questa riflessione non sono ancora dimostrate, ma vengono presupposte, in un senso peculiare che abbiamo osservato nelle *Eigne Meditationen*. Anche in questo caso, il principio di evidenza viene colto attraverso l'intuizione immediata:

> Viene stabilito un qualche fatto qualsiasi della coscienza empirica, e da esso vengono separate, una dopo l'altra le determinazioni empiriche, sinché rimanga puramente ciò di cui in assoluto non si può immaginare che non ci sia e da cui nulla si possa ulteriormente separare.[406]

Dunque, i fatti che vengono analizzati e stabiliti sono colti dall'intuizione immediata empirica. Alla luce di quanto detto nelle *Eigne Meditationen*, quanto scritto nella *Grundlage* dovrebbe ora assumere un senso più completo. Infatti, il fatto che ognuno ammetta la proposizione "A è A", e dunque "A = A", è sussunto da un'intuizione immediata che tutti possiamo operare.

Ora, seguendo le parole di Fichte, possiamo riassumere quanto detto. La sensazione esterna produce un patire, che viene avvertito mediante la sensazione interna. L'immaginazione interviene per realizzare ciò che causa l'impressione. Essa lo rappresenta e, mediante questo atto, sorge un'intuizione. Molteplici intuizioni vengono ordinate mediante i concetti, in vista dell'unità sintetica dell'appercezione. Tutti questi sono processi che si attuano con l'oggetto dell'intuizione esterna. I membri intermedi – come la sensazione interna, la forza plastica e la forza ordinatrice – esistono solo per attestare la realtà delle intuizioni esterne, ossia la possibilità della loro assunzione da parte dell'Io. A tale scopo, non c'è bisogno di indagare ulteriormente questi processi in sé, ma solo nella loro relazione reciproca. Tuttavia, si potrebbe pensare che anche la sensazione interna fornisca oggetti – e di conseguenza, si potrebbe istituire un'indagine anche su di essa. La sensazione interna fornisce senza dubbio oggetti, vale a dire il sensibile (in generale), lo spazio e il tempo. Questi oggetti sono già rappresentati, e cioè sono stati realizzati nelle categorie della sostanzialità, della causalità e dell'azione reciproca. Influsso reciproco, azione, azione reciproca, azione originaria.

Qui sorge ancora una domanda: ciò che la potestà propria realizza deve pur essere anche già intuito. La materia, il tempo e lo spazio sono allora intuizioni – non esterne – ma interne? La materia durevole, il tempo riempito e lo spazio non sono affatto intuizioni, bensì concetti. Ma che cosa dev'essere l'intuizione? Ogni singola sensazione è un'intuizione, mentre la sensazione in generale non è un'intuizione, ma è un concetto sorto mediante la riflessione. Non è però un semplice concetto, ma un'immagine pensata del modo di sentire che l'immaginazione produce spontaneamente, uno schema. In questo senso anche il tempo, cioè l'ordinare uno dopo l'altro, e lo spazio, l'ordinare uno accanto all'altro, sono schemi prodotti dall'immaginazione. Questi schemi non sono intuizioni

[406] Ivi, p. 256; trad. it. p. 141.

immediate, ma strutture mentali che danno ordine e significato alle intuizioni sensibili, e fondano, se pur provvisoriamente, il criterio di evidenza.

3.3 Temporalità e causalità

Abbiamo mostrato che, in un primo momento, l'azione di quello che abbiamo definito "momento positivo della sospensione comprendente" si pone come un'intuizione evidente, che trova il proprio fondamento nell'"io sono". Immediatamente si è posto il problema dell'unità dell'"io sono". Infatti, come abbiamo mostrato, l'intuizione immediata, pur essendo il primo momento dell'intuizione intellettuale, risulta essere provvisoria. Quest'ultima, infatti, è legata alla dimensione temporale dell'attimo, ossia all'unità della percezione che si dà nella dimensione dell'attimo. In questi termini, all'interno di questo primo momento, l'unità è legata alla dimensione causale. L'attimo è, infatti, tale perché ha un attimo precedente e un attimo successivo.

Ora, tuttavia, la fondazione dell'evidenza richiede un distacco tra me e me stesso, tra l'Io puro percepito e l'Io puro percipiente, tra il me riflesso e il me riflettente. Questa distanza può essere resa possibile solo dal processo di riflessione, inteso come processo di autotemporalizzazione. Infatti, quando rifletto sul mio passato, mi distanzio da esso. Solo considerando il presente come la punta di una linearità è possibile operare questa limitazione delle componenti reali. In altri termini, il correlato intenzionale deve diventare interno alla coscienza e non esterno come nell'intuizione evidente. Questo è possibile mostrando come il concetto di temporalità e causalità del pensiero non coincidano con quelli dell'intuizione immediata: il tempo è un orizzonte e la causa è una sintesi dell'"io", non una mera categoria gnoseologica.

Chiarifichiamo questo passaggio complesso. Scrive Fichte: «la sensazione esterna produce un patire che viene avvertito mediante la sensazione interna. L'immaginazione realizza ciò che causa l'impressione. Essa lo rappresenta e mediante questo atto sorge un'intuizione»[407]. Questo applicato al tema cardine della dottrina della scienza significa:

> L'Io rappresenta il Non-Io come identità, non all'Io, ma in sé. Questa è però solo la prima parte della questione, e cioè la questione del nesso, della relazione della rappresentazione con il Non-Io. La seconda parte concerne la relazione della rappresentazione con l'Io. Infatti, secondo la prima parte, la rappresentazione era 1) effetto del Non-Io (e questo è possibile mediante un Non-Io sostanziale. 2) *Accidens* dell'Io.[408]

In questo passaggio emerge il nucleo della questione. L'Io, infatti, rappresenta il Non-Io come identità, non in relazione all'Io, ma in sé stesso. La rappresentazione, infatti, si pone inizialmente

[407] Id., GA, II, 3, cit., p. 129; trad. it. p. 525.
[408] GA, II, 3, p. 133.

come un effetto del Non-Io. Tuttavia, è proprio questo atto, accolto passivamente dall'Io, a rivelare il Non-Io come sostanziale.

Questa dimensione è quella dell'intuizione evidente, che ci consente di avviare l'analisi, richiedendo tuttavia di essere validata. In altri termini, è necessario comprendere la relazione tra la rappresentazione e l'Io. Infatti, molteplici intuizioni vengono ordinate attraverso i concetti, determinando così l'unità sintetica dell'appercezione. Tuttavia, Fichte scrive:

> Tutte queste sono procedure che sono messe in atto con l'oggetto dell'intuizione esterna. I membri intermedi: sensazione interna, forza plastica, forza ordinatrice, esistono solo per attestare la realtà delle intuizioni esterne, vale a dire la possibilità della loro assunzione nell'Io.[409]

Emerge con forza la circolarità del procedimento intuitivo. Tutte queste procedure interne, pur validando la percezione esterna, vengono attuate in relazione all'oggetto dell'intuizione esterna. In altri termini, l'ordinamento delle intuizioni esterne avviene solo per attestare la realtà di queste intuizioni e la possibilità della loro integrazione nell'Io. La sensazione interna, quindi, fornisce gli oggetti, il sensibile in generale, lo spazio e il tempo, attraverso i quali è possibile confermare la realtà delle intuizioni esterne. Al contempo, questa "creazione" non può essere ridotta a un puro idealismo, poiché è possibile solo grazie alla connessione con l'oggetto dell'intuizione esterna, il quale, pur non essendo indipendente dalle strutture interne, non può essere ricondotto a un semplice empirismo

Ogni singola intuizione è una sensazione, mentre la sensazione in generale non è un'intuizione: è un'immagine pensata nel modo del sentire, prodotta dall'immaginazione come risultato della spontaneità, ossia uno schema.

Ne consegue che: 1) la sensibilità (*Empfindbarkeit*) è qualcosa di efficace (*einwirkendes*); 2) il tempo è la serie di questo qualcosa in successione; 3) lo spazio rappresenta le serie di questo qualcosa in differenti direzioni. Di conseguenza, i gradi del pensiero non sono affatto relazioni tra le cosé stesse, il che legittimerebbe un mero empirismo, ma relazioni delle cose con il nostro intelletto. Tuttavia, questo principio non può essere dimostrato a partire dalla coscienza pura, ma solo dalla possibilità della coscienza empirica. L'intuente non può intuire (nell'intuizione immediata) senza rendersi conto che la stessa facoltà di intuire immediatamente è determinata[410]. A questa prima fondamentale ed evidente coscienza dell'intuire si aggiunge intrinsecamente il pensiero, tramite il quale ciò che stava "in noi" si colloca fuori di noi. Viceversa, il pensiero non può fare a meno dell'intuizione immediata, in quanto non potrebbe manifestarsi senza di essa. Infatti, per "portare fuori" il pensiero deve sempre partire da un "dentro". Proprio l'analisi di questo peculiare percorso consente di determinare in modo evidente il cammino dell'intuizione.

[409] Ivi, p. 129; trad. it. p. 525.
[410] Cfr. Id., GA, II, 12, cit., pp. 26-27.

Questo è precisamente il percorso seguito da Fichte: l'intuizione immediata è stata l'azione che ci ha permesso di riacquisire un criterio di evidenza, dopo la sospensione-comprendente. Tuttavia, essa non consente di spiegare la relazione nella rappresentazione dell'Io. Questo è il compito dell'intuizione intellettuale. Per attuare quest'ultima, è necessario ripensare le categorie di causa e tempo. Infatti, il tempo e la causa del pensiero non sono gli stessi della spontaneità. In altri termini, siamo di fronte alla necessità di riconsiderare le categorie di causa e tempo.

Sembrerebbe porsi la stessa esigenza nel pensiero husserliano; quanto detto in riferimento all'evidenza in Husserl ci conduce al fatto che, dal punto di vista formale – quello classicamente attribuito alla logica – l'evidenza non viene considerata nella sua pre-datità, nel suo essere un'idea fondante. Possiamo considerare gli elementi fondativi dell'evidenza solo se la consideriamo sempre diretta verso quell'individualità oggettuale. È chiaro come questo punto segni il presupposto dello sviluppo della teoria dell'intenzionalità e la pre-condizione per l'attuazione della riduzione fenomenologica. Tuttavia, anche questo passaggio richiede preliminarmente di ridefinire le categorie di causa e tempo.

Questo è possibile dimostrando che il concetto di temporalità e causalità del pensiero non è quello dell'intuizione immediata, ma che il tempo è un orizzonte. La causa è una sintesi dell'Io e non una mera categoria gnoseologica.

In sintesi, in entrambi gli autori, la consapevolezza tematica, che deve essere sospesa, è fornita dall'evidenza. In altri termini, la *Wissenschaftslehre*, che aspira a diventare una filosofia prima, ha il compito di vincolare ogni acquisizione conoscitiva a un terreno di evidenze primarie, affinché la razionalità, presupposta nella stessa produzione conoscitiva, possa ottenere una conferma radicale, esente da ogni possibile dubbio. Tale "vincolare ogni acquisizione" comporta anche la riconsiderazione della causalità e della temporalità.

3.3.1 La causalità trascendentale

Nella tematizzazione dell'interrogazione sull'evidenza in Fichte, in particolare nell'analisi di quella che abbiamo definito intuizione evidente, siamo giunti a un'apparente duplicità della rappresentazione. 1) In primo luogo, ogni rappresentazione è prodotta esclusivamente dalla spontaneità dell'immaginazione; conseguentemente, lo è anche la rappresentazione della rappresentazione. La spontaneità dell'Io conferisce a questa realtà il suo status di rappresentazione. Essendo situata nel tempo, la rappresentazione determina che la spontaneità influisca sulla sua realtà in generale nel tempo. In questi termini, la rappresentazione riceve la sua realtà temporale. 2) In secondo luogo, l'oggetto di questa rappresentazione è una rappresentazione stabile e determinata;

dunque, in quanto tale, non dipende più dalla spontaneità. Infatti, in essa esiste una realtà, ma non è determinato l'essere, bensì i limiti e le forme di questa seconda rappresentazione.
Ne consegue che la rappresentazione n. 1 determina la rappresentazione n. 2 secondo la sua forma. In altri termini, la rappresentazione deve essere intesa come qualcosa di reale, come qualcosa di stabile nel tempo e nello spazio. In questo modo, attraverso quest'atto della rappresentazione, la stessa, a seguito di questa "fissazione" nel tempo, non è più spontaneità, ma validità. Tutto ciò ha importanti conseguenze; infatti, scrive Fichte:

> a.) Die Existenz von N.1 ist die Bedingung der Existenz von N. 2. Also 1. Bedingung, 2) bedingtes. Also 1. Form von 2. Wie wir auch schon behauptet haben. – N. 2. Ist also von 1. Abhängig; nicht seiner Existenz nach, sondern seinen *Grenzen* nach.[411]

Questa dipendenza della rappresentazione è la dipendenza della rappresentazione rispetto all'oggetto. Emerge così la circolarità dell'argomentazione di Fichte. Infatti, l'oggetto della rappresentazione n. 1 è determinato nella sensazione, vale a dire, appartiene al sensibile in generale. Tuttavia, il tempo stesso è una forma della sensazione interna. Ne consegue che la rappresentazione n. 1 è determinata nel tempo in modo mediato, poiché ogni sensazione nello spazio deve necessariamente essere anche nel tempo. Tuttavia, la rappresentazione n. 1 può essere determinata immediatamente nel tempo come forma della coscienza. Cerchiamo di chiarire questo passaggio complicato.
Nella rappresentazione n. 1, la dimensione temporale è quella dell'istante. In altri termini, la commistione della rappresentazione con l'oggetto comporta che quest'ultimo assume il carattere dell'attimo, del "qui e ora", cristallizzato nell'immaginazione. Ora, la rappresentazione n. 2 assume il "senso del tempo" dalla rappresentazione n. 1, ma secondo la sua forma. Questo significa che lo assume in modo svincolato dal qui e ora, dalla dimensione di vincolatezza all'istante che viene bloccato. Tuttavia, la rappresentazione n. 1 riceve la capacità di "fermare" il fluire delle intuizioni dalla sensazione interna, ossia dalla rappresentazione n. 2.
Chiarifichiamo questo punto con un esempio. Nella rappresentazione di "questa penna", dobbiamo "bloccare" lo scorrere degli oggetti per identificare "questa" penna. Tuttavia, questa capacità di bloccare l'intuizione della penna non può derivare dall'intuizione della penna stessa. In altri termini, l'atto di bloccare non corrisponde alla temporalità dell'intuizione della penna. Quest'ultimo atto deriva da una temporalità che non appartiene al mondo degli oggetti, ma è caratteristica della rappresentazione n. 2. Tuttavia, questa temporalità non è una temporalità puramente ideale, ma rappresenta la forma dell'atto intuitivo della penna, che, tuttavia, non può essere prodotta rimanendo nella rappresentazione n. 1: "questa penna". In altri termini, la rappresentazione n. 1, "questa penna",

[411] Id., GA, II, 3, p. 137.

fornisce alla rappresentazione n. 2 la forma di "questa"; tuttavia, la forma determinata di "questa" della rappresentazione n. 1 è possibile grazie alla forma generale di "questa" della rappresentazione n. 2. Ne emerge una peculiare concezione della coscienza:

> La coscienza è spontaneità della spontaneità, pensare un'intuizione interna. Senza pensare non c'è coscienza (pensare è collegare l'Io e il Non Io in una rappresentazione). Non c'è pensiero senza spontaneità, non c'è intuizione senza spontaneità. Pensare un'intuizione è quindi spontaneità della spontaneità e solo essa è coscienza.[412]

La relazione tra la rappresentazione n. 1 e la rappresentazione n. 2 viene qui descritta come spontaneità della spontaneità; in altri termini, è il collegamento dell'Io con il Non-Io all'interno di una rappresentazione. Questo collegamento è ciò che Fichte chiama x.
Chiarifichiamo questo passaggio con le parole delle *Thatsachen des Bewußtseyn*. Fichte scrive:

> Questo pensare che cosa produce esattamente nella percezione esterna? Esso non fa assolutamente nient'altro che darle forma, la forma dell'esistenza oggettiva. Noi perciò nell'oggetto dobbiamo distinguere due compenti fondamentali che scaturiscono da fonti molto diverse: la forma oggettiva, che proviene dal pensare, e ciò che l'oggetto stesso dev'essere, che proviene dall'autointuizione dell'intuente – cosa che a sua volta è qualità materiale, proveniente dalla determinazione del senso esterno, ed estensione, proveniente dall'intuizione della propria facoltà infinita. La prima componente è la forma, la seconda la materia.[413]

Si comprende come la rappresentazione n. 1 si riferisca a ciò che l'oggetto stesso deve essere, proveniente dall'autointuizione dell'intuente. La rappresentazione n. 2, invece, si riferisce alla forma oggettiva, che deriva dal pensare. Queste due rappresentazioni costituiscono inscindibilmente la rappresentazione complessiva. In questo modo, si determina il primo criterio dell'evidenza: il "primo pensare" fondato nell'ambito dei fatti. Questo rappresenta il primo stato di coscienza che non può essere preceduto da nessun altro.
Proprio questa consapevolezza degli stadi della coscienza determina un ripensamento del concetto di causalità. Infatti, ricordiamo che nell'intuizione immediata noi giungiamo a conoscere attraverso una causalità che coinvolge il puro essere. Tuttavia, abbiamo visto che tale conoscenza possiede una causalità differente rispetto al mero essere, poiché la causalità in generale non è qualcosa di reale, ma un puro pensiero. È a questo "aver-causalità" che l'intuizione immediata è vincolata. Ma siccome quest'ultima non può essere vincolata in riferimento al generale (altrimenti perderebbe il suo carattere

[412] Ivi, p. 139; trad. it. p. 553.
[413] Id., Ga, II, 12, cit. p. 25; trad. it. p. 53.

di immediatezza), è vincolata all'aver-causalità che si esprime in una causalità determinata[414]. Ora, scrive Fichte:

> Che il superiore e immediatamente seguente sviluppo della vita si liberi da questa vincolatezza, significa che la vita si eleva al di sopra della causalità mediante l'essere immediato, ovvero che essa si mantiene nell'immediato fluir-da-sé della vita. Ora essa, così facendo, di certo non si annienta totalmente come vita: che cosa resta? Chiaramente un principio che non è immediatamente causa mediante la sua esistenza, ma che può diventarlo solo grazie alla libera attività sorta da sé in questo sviluppo della vita. [415]

Dunque, il fatto che nell'intuizione immediata la vita della coscienza si liberi dalla vincolatezza all'immediato significa che la coscienza si eleva al di sopra della causalità dell'essere immediato. Da questa azione emerge un principio che non è immediatamente causa grazie alla sua esistenza, ma lo è attraverso la libera attività. In altri termini, l'analisi della struttura dell'intuizione immediata ci ha condotti a constatare che proprio all'interno di tale intuizione vi è un andare oltre, che determina il riferimento della causalità non relativamente alla mera esistenza, ma a uno svolgersi al di sopra di quel primo essere della coscienza. In questo senso, l'Io, svincolato dalla mera immediatezza, diventa colui che sa, ponendosi come principio liberato dalla causalità immediata.

Se la causalità dell'intuizione immediata era legata esclusivamente al suo puro essere, da un'analisi più approfondita è ora emerso che solo un libero atto della vita della coscienza può determinare la vera causalità[416]. Chiarifichiamo questo punto seguendo un esempio fornito dallo stesso Fichte[417].

Nell'osservazione di una pianta da parte di un bambino, all'interno dello stadio che precede lo sviluppo di un'autocoscienza, la sua attenzione è diretta immediatamente verso la pianta; infatti, quando la pianta entra nel suo campo visivo, questi non può fare a meno di vederla, poiché la sua coscienza è del tutto incapace di andare oltre la serie immediata. Questa rappresenta la dimensione fondamentale della conoscenza che, come abbiamo visto, le conferisce un carattere di evidenza. Tuttavia, tale dimensione riguarda solamente un singolo aspetto della conoscenza, che, per quanto fondamentale, è centrato sulla percezione immediata.

Al contrario, un naturalista, quando ha un rapporto immediato con la pianta può anche non vederla, poiché nello stesso momento può riempire quel "momento percettivo" con il libero immaginare e riflettere. Il naturalista è libero: può scegliere se distogliersi da quel flusso libero di pensiero per concentrarsi sull'intuizione immediata oppure no. Per concentrarsi sull'intuizione immediata, deve infatti sforzarsi di allontanarsi da ciò che distrae la sua capacità immaginativa. Il bambino è costretto

[414] Cfr. GA, II, 12, p. 31.
[415] Ivi, p. 32; trad. it. p. 61.
[416] Cfr. ivi, pp. 32-33.
[417] Cfr. ivi., pp. 33, sgg.

a prendere il fenomeno così com'è, nella sua immediatezza, il naturalista, invece, è libero di attuare la sua percezione seguendo un'idea di fine; in altri termini, la sua attività conoscitiva mantiene tanto la sua esistenza, ossia l'intuizione immediata, quanto la direzione concettuale dell'analisi. Dunque, l'analisi ordinata dell'intero primo atto della conoscenza determina che, scrive Fichte:

> La percezione esterna l'ho descritta così: la coscienza vi è causa attraverso la sua mera esistenza. Ciò che di nuovo è stato prodotto grazie alla riflessione l'ho invece descritto così: grazie alla riflessione il fluire della causalità viene trattenuto con un possibile atto libero e la vita diventa un principio.[418]

Nell'intuizione immediata, la coscienza è causa attraverso la sua mera esistenza. Tuttavia, già la possibilità di tale immediatezza mostra che il fluire della causalità viene trattenuto da un possibile atto libero, il quale diventa l'effettiva causalità[419].

Cerchiamo di riassumere quanto detto. Inizialmente l'intuizione è stata descritta come una coscienza immediata dell'Io, come una componente fondamentale della sua facoltà e si è mostrato subito come l'intuizione rappresenti quel sapere che risulta immediatamente dall'essere della libertà. In questa direzione l'intuizione assume un carattere duplice, che possiamo definire come intuizione immediata dello stato e l'intuizione immediata della facoltà. L'intuizione dello stato è il sapere di un vincolo, di una limitazione del senso interno, attraverso la percezione di un oggetto esterno. L'intuizione della facoltà, invece, riguarda il sapere del principio della conoscenza stessa. Esso "eccede" ogni sua causalità. Il principio viene in questo contesto intuito in generale nella sua infinità, senza atto o causalità. Proprio quest'ultima intuizione ci permette di andare oltre l'immediatezza dell'intuizione stessa. Infatti, essa è un'intuizione immediata solamente in riferimento alla forma, in quanto essa rappresenta l'espressione immediata della libertà, la quale si pone al di sopra della causalità attraverso il puro essere.

In riferimento al contenuto, invece, l'intuizione trascende sé stessa. Infatti, un principio è qualcosa che eccede ogni sua possibile causalità, un uscire fuori da quelle possibili causalità che sono i fenomeni. Questa caratteristica, questo "uscire fuori", è costitutivo del pensiero. Dunque, dobbiamo attestare che l'intuizione immediata, il carattere dell'intuizione e quello del pensare si compenetrano nel modo più intimo. Proprio la struttura interna all'intuizione immediata ci costringe a ripensare il principio di causalità. L'analisi dell'intuizione immediata ci ha condotto all'attestazione che l'Io, in quanto principio, possiede una libertà di azione che consente di rivolgersi all'oggetto o di farne astrazione. Questa è la causa prima delle intuizioni. Ne consegue che la causalità in Fichte non è

[418] Ivi, p. 34; trad. it. p. 63.
[419] Tali riflessioni avranno un ulteriore e importante sviluppo nel *Sistema di Etica*. Si veda al riguardo: Id, GA, I, 5, p. 128-132; p. 301.

semplicemente una categoria imposta dall'intelletto alle esperienze, ma è un'attività dell'Io che determina continuamente sé stesso e l'altro da sé. La causalità non è una necessità strutturale della mente umana per rendere possibile l'esperienza sensibile, ma un'azione dell'Io che stabilisce i rapporti tra sé e il mondo.

Ora, sembrerebbe che la riflessione husserliana proceda in termini analoghi. Secondo Husserl, il concetto di causalità legato all'atteggiamento naturale viene definito come una relazione di dipendenza tra le realtà[420]. Esso è adeguato agli oggetti della realtà naturale e ai nessi funzionali inerenti alle loro particolari essenze[421]. Un'interpretazione "naturalistica" della percezione, per la quale ciò che è realmente percepito è l'apparizione di una "causa" caratterizzabile solo indirettamente da un'altra causa naturale, deve essere rifiutata[422], poiché trascura il fatto che tale causa è, a sua volta, "un correlato di livello superiore"[423]. Vediamo il problema intrinseco alla causalità naturalistica seguendo un esempio fornito dallo stesso Husserl:

> Possiamo dire, col tanto diffuso "realismo", che ciò che è realmente percepito (e quindi, nel senso di prima, che si manifesta), deve essere a sua volta considerato come una manifestazione, cioè come l'istintivo sostegno di qualcosa d'altro a esso intrinsecamente estraneo, da esso separato? E considerato dal punto di vista teoretico, bisogna vedere in questo "altro" una realtà da assumere a titolo di ipotesi allo scopo di chiarire il decorso dei vissuti fenomenici, una realtà del tutto sconosciuta che costituirebbe la causa nascosta di tali decorsi e che sarebbe possibile caratterizzare soltanto per via indiretta e analogica mediante concetti matematici? [424]

Il presupposto del realismo ingenuo, caratteristico dell'atteggiamento percettivo naturale, impone che ciò che è realmente percepito debba essere considerato come una manifestazione, ossia come il sostegno istintivo di qualcosa d'altro a esso intrinsecamente estraneo. È necessario stabilire in questo "altro" una realtà da assumere a titolo di ipotesi, al fine di chiarire il decorso causale dei vissuti fenomenici. In altri termini, è necessario identificare una causa nascosta di tali decorsi, che potrebbe essere stabilita solo per via indiretta e analogica, mediante concetti logico-matematici.

La ragione logico-empirica naturale elabora un correlato intenzionale di grado superiore, cioè la natura determinata dallo sguardo naturale, distinta dalla semplice natura che si manifesta. Tuttavia, tale elaborazione è, secondo Husserl, una mitologia, poiché quel dato razionale evidente, che è solo una determinazione logico-empirica della natura immediatamente e intuitivamente data, viene posto in sé come un mondo sconosciuto di realtà, che sarebbero le cose in sé e che verrebbero introdotte a titolo di ipotesi per fornire la spiegazione causale delle manifestazioni. Si crea, in altri termini, un

[420] Cfr. E. Husserl, Hua 3/1, cit., p. 117.
[421] Cfr. ivi, p. 122.
[422] Cfr. ivi, p. 110.
[423] Cfr. ivi, p. 114.
[424] Ivi, p. 110.

legame "mitico" tra l'essere fisico oggettivo e quello soggettivo che si manifesta nell'esperienza immediata. Husserl scrive:

> Non ci si accorge dell'assurdità i assolutizzare la natura fisica, che è solo il correlato intenzionale del pensiero che determina il suo oggetto secondo un procedimento logico. Non ci si accorge di trasformare tale natura, che conferisce delle determinazioni logico-empiriche al mondo delle cose direttamente intuitivo e che quando svolge questa funzione è una natura pienamente conosciuta (dietro la quale non ha senso cercare alcunché), in una realtà sconosciuta, che si segnalerebbe misteriosamente senza lasciarsi mai afferrare in sé stessa né secondo alcuna delle sue determinazioni proprie. In questo modo si attribuisce a questa natura fisica il compito di rappresentare la realtà che causa il decorso delle manifestazioni soggettive e dei vissuti dell'esperienza.[425]

Ora, l'analisi dell'evidenza ci conduce a riconsiderare questo rapporto causale, il quale non può essere frutto di un'idealizzazione o di un'inserzione attraverso questa struttura mitica. L'analisi sull'evidenza ci porta a comprendere che il nostro rapporto con il mondo è strutturato secondo una struttura intenzionale. Ogni vissuto che entra come *objectum* nel raggio di una possibile riflessione risulta essere in un rapporto intenzionale: «l'intenzionalità è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente nello stesso tempo di indicare l'intera corrente dei vissuti come corrente di coscienza e come unità di un'unica coscienza»[426].

Ci interessa sottolineare che l'intenzionalità consente di considerare l'intera corrente dei vissuti come unità di un'unica coscienza. In ogni atto percettivo, uno sguardo che si irradia dall'Io puro si dirige verso l'oggetto di quello che, di volta in volta, è il correlato di coscienza. In questo senso, i vissuti sono sempre coscienza di qualche cosa; tramite questa proprietà è possibile sciogliere tutte le strutture astrattive delle teorie scientifiche o metafisiche. Quanto detto in riferimento all'intenzionalità non è una mera costruzione teorica che si applica "agli oggetti", ma è dedotto dalla percezione immediata stessa, dalla natura della cosa.

Nella quinta *Ricerca Logica*, il rapporto di costituzione dell'intenzionalità viene già descritto essenzialmente attraverso lo schema di *hyle* e apprensione. L'apprensione intenzionale, come operazione dell'appercezione, è per Husserl l'eccedenza che, nell'esperienza stessa, nel suo contenuto descrittivo, esiste rispetto all'essere grezzo della sensazione. Le componenti sensibili "reali" iletiche, in cui la relazione intenzionale si rappresenta come vissuto, vengono, per così dire, animate dagli "atti di apprensione" o "appercettivi", che rendono possibile il riferimento oggettivante dei vissuti di coscienza a qualcosa di oggettivo[427]. La tendenza della coscienza, già evidenziata nelle *Ricerche*

[425] Ivi, p. 128; trad. it. p. 133.
[426] Ivi, p. 187; trad. it. p. 209.
[427] Cfr. Id, 19/1, p. 399.

Logiche, verso l'evidenza e la sua struttura teleologica, che mira a portare tutte le tendenze intenzionali non ancora compiutamente intuitive alla visione appagante, rimanda fondamentalmente all'orizzonte dell'intenzionalità. Proprio nei rapporti interni a questo orizzonte dovrà strutturarsi la causalità all'interno di una prospettiva trascendentale. Ne consegue che l'analisi sull'evidenza ci ha condotto a ridefinire il principio di causalità[428] e, analogamente a quanto avviene in Fichte, la causalità non è semplicemente una categoria imposta dall'intelletto alle esperienze, ma è un'attività dell'Io che determina continuamente sé stesso: la causalità non è una necessità strutturale della mente umana per rendere possibile l'esperienza sensibile, ma è un'azione dell'Io che "scopre" la trama dei rapporti intenzionali tra sé e il mondo.

3.3.2. La temporalità trascendentale

L'analisi dell'intuizione immediata, oltre a portarci a ripensare il concetto di causa, ci conduce anche a chiarire il concetto di tempo. Infatti, abbiamo determinato che l'Io, nel pensare, è posto semplicemente e indipendentemente dalla sua autointuizione. È un'evidenza ed esiste come principio libero. Ora Fichte aggiunge al riguardo:

> Un principio è necessariamente qualcosa di infinito. Ponete infatti che esso a un certo punto cessi di essere principio e una volta portata a termine una serie di principiati si estingua nell'ultimo e sia annullato; in questo caso esso non sarebbe posto semplicemente come principio e non starebbe in ciò la sua autentica essenza, ma sarebbe solo un principio condizionato a dare una tal serie di principiati.[429]

Nell'analisi dell'intuizione immediata, l'Io è emerso, provvisoriamente, come il principio fondamentale. Tuttavia, questo principio dev'essere qualcosa di infinito. Infatti, per essere considerato un principio, l'Io non può estinguersi nella catena dei principiati che ha prodotto, altrimenti verrebbe meno il suo status di principio e sarebbe solo un principio condizionato, che ha creato una serie di principiati. Dunque, il principio, colto dall'intuizione, implica che possa essere intuito solamente come qualcosa di infinito. Per comprendere l'incondizionatezza del principio è necessario analizzare i principiati da esso generati[430].

Ma se la condizione di possibilità dell'essere di un principiato è l'annientamento di quello già presente, appare qui una peculiare struttura necessariamente composta da un "prima" e un "dopo" e proprio questa struttura peculiare sta all'origine del tempo. Ora, questa serie è infinita poiché il principio, per essere tale, deve mantenersi principio all'infinito: la struttura temporale appare dunque come un'infinita serie di contenuti che si escludono reciprocamente. Tuttavia, questa serie di

[428] Cfr. ivi, p. 399.
[429] J. G. Fichte, GA, II, 12, cit., p. 43.
[430] Cfr. ivi, p. 44.

contenuti non corrisponde ai singoli attimi del tempo. Questi ultimi, nel contesto di questo discorso, sono parti di un medesimo tempo. I singoli momenti di tempo sono piuttosto ciò che rende qualcosa distinguibile nel tempo. Dunque, una volta che ci si eleva, tramite la libertà del pensiero[431], al di sopra della coscienza immediata sia del principio che del principiato, lo stato interiore della coscienza si manifesta come puro atto della libertà dell'Io e il tempo risulta essere l'immediata intuizione del puro principio in quanto tale.

Tuttavia, quanto detto finora riguarda esclusivamente il tempo in generale, il tempo puro "al di là" dei fenomeni. Ora dobbiamo riconsiderare anche la temporalità della coscienza fenomenica. Fichte scrive:

> La coscienza si svolge senz'altro nel tempo e [...] non può svolgersi altrimenti – questo, precisamente, per un osservatore esterno alla coscienza che pensa la sua unità e assiste al mutare dei suoi stati -; ma potrebbe pur sempre essere che questa coscienza, tenuta sotto osservazione anche per sé stessa, confluisse assolutamente e con la sua intera essenza in ognuno di quei punti che per un altro osservatore sarebbero istanti di tempo. Una tale coscienza sarebbe qualcosa di assolutamente lacerato e ad ogni istante nuovo, ogni istante sarebbe per essa un mondo in sé chiuso, disgiunto da tutto il resto.[432]

È un fatto che la coscienza si svolga sempre nel tempo. Infatti, per un osservatore esterno alla coscienza, che riflette sulla sua unità e assiste al progressivo mutare dei suoi stati, questa è una necessità. Tuttavia, la stessa osservazione esterna potrebbe suggerire che la coscienza tenda a confluire con la sua intera essenza in ognuno dei vari attimi del tempo. Questa è, tendenzialmente, la concezione ordinaria del tempo. A una prima osservazione, infatti, la coscienza sembrerebbe ridursi all'attimo. Come detto precedentemente, l'intuizione immediata si focalizza all'interno dell'attimo, e la singola percezione, a un'analisi iniziale, sembrerebbe basarsi sul mero istante. Tuttavia, una tale concezione della coscienza risulterebbe lacerata in questi attimi: ogni istante sarebbe un mondo chiuso e mancherebbe un orizzonte temporale nel quale la coscienza potrebbe muoversi. A un'analisi più approfondita, che prescinda dal mero atteggiamento naturale, la dinamica interna del sapere risulta essere differente. A uno sguardo attento si comprende come, all'interno dell'intuizione immediata, non vi sia solamente un riferimento all'istante chiuso della percezione, ma anche un riferimento, a partire da quel "singolo" intuito, a una porzione di un tutto[433]. L'attività della conoscenza consiste dunque in un immediato riferirsi alla parte e al tutto. Tuttavia, per quanto la singola parte immediata del sapere risulti essere il "primo" percepito, il tutto a cui quest'ultima è intrinsecamente collegata deve essere colto come un sapere differente. In altri termini, la singola parte, realmente evidente

[431] Cfr. ivi, p. 45.
[432] Ivi, p. 46; trad. it. p. 82
[433] Cfr. ivi, p. 46.

nell'intuizione immediata, deve essere intesa come un condizionato. Da questa importante scoperta deriva una concezione peculiare della temporalità. Infatti, Fichte scrive:

> Notate che dall'aver introdotto la condizionatezza l'intera serie temporale sopra descritta riceve un carattere nuovo e determinato in modo più preciso. Prima i diversi principiati si escludevano semplicemente a vicenda, sicché quando doveva fare ingresso uno, un altro doveva aver annientato; inoltre la loro posizione nella serie era totalmente indifferente, per cui anche se B una volta avesse seguito A, sarebbe stato anche altrettanto possibile il contrario, ovvero che A avesse seguito B. Qui invece i molti non solo si escludono, ma si condizionano anche assegnandosi una posizione nella serie. [434]

In altri termini, la sola dimensione temporale dell'attimo non consente di delineare una linea temporale concatenata, ma solamente di individuare differenti principiati che si collocano tra loro senza una rigorosa precedenza temporale. Con l'introduzione del criterio di condizionatezza, invece, i vari principiati non si escludono, ma si assegnando una posizione nella serie, un prima e un dopo fissati, non meramente frutto dell'intuizione immediata. Questa struttura, cui siamo giunti attraverso l'analisi dell'intuizione immediata, contiene pertanto degli elementi che vanno "oltre essa stessa". Infatti, grazie a questo "orizzonte" al quale la singola intuizione immediata rimanda è possibile risalire alla trama di condizionati, in modo tale da raggiungere l'origine della condizionatezza. Infatti, l'analisi dell'intuizione immediata ci ha condotto a constatare che i singoli principiati condizionati rimandano all'elemento incondizionato[435]. Essi non sono autonomi, e senza la "libertà del principio" sarebbero solamente atomi, collocati individualmente.

La "scoperta" della condizionatezza delle singole intuizioni immediate ci ha dunque portato a determinare questa fitta trama di rapporti e, attraverso il ripensamento delle categorie di causalità e di temporalità, ci ha illustrato la strada per comprendere l'articolazione dell'incondizionato. Fichte scrive:

> Il fatto che il principio relativamente alla sua facoltà sia limitato al reale, gli viene evidentemente dall'autointuizione della facoltà. È divenuta così possibile quella più precisa descrizione del concetto di condizionatezza [...]. Esso si fonda sull'immediata autointuizione della facoltà nel suo essere legata a una sequenza determinata a priori del proprio sviluppo nel reale.[436]

Siamo giunti a comprendere il vincolo che lega il principio al reale, la sua vincolatezza, tramite l'analisi dell'intuizione immediata. Infatti, quest'ultima ci ha condotto a comprendere come essa

[434] Ivi, p. 47; trad. it. p. 82.
[435] Cfr. ivi, pp. 47-48.
[436] Ivi, p. 48; trad. it. p. 84.

"ecceda sé stessa" e ricada in un'autointuizione della facoltà, essendo legata a priori a una sequenza determinata. In altri termini, essa è legata a una catena di condizionati.

Comprendiamo ora pienamente l'importanza di stabilire un criterio evidente tramite l'analisi dell'intuizione immediata. Infatti, la trama dei condizionati non è stata scoperta attraverso un'analisi del non-evidente, ma mediante la puntuale analisi del punto primo della conoscenza: l'intuizione immediata del singolo dato. Proprio grazie a questa scoperta, Fichte scrive:

> Partendo da una data porzione di tempo è possibile concludere con certezza apodittica a ciò che deve averla preceduta, nonostante che ciò che precede non si abbia realmente vissuto [...] proprio cos' è allo stesso modo possibile, a partire dal medesimo tempo dato, inferire cosa dovrà seguire e, in tal modo, rendere presente il futuro.[437]

In altri termini, si è determinata l'evidenza della struttura del reale, che risulta essere l'autosviluppo del principio. Dopo la sospensione dell'atteggiamento naturale, tramite l'analisi dell'intuizione immediata, che ci ha condotto a un ripensamento delle categorie di spazio e tempo, possiamo analizzare la struttura intrinseca della conoscenza, partendo da un criterio apoditticamente evidente. Proprio grazie all'intuizione intellettuale sarà possibile questa peculiare analisi. Infatti, Fichte scrive:

> Ogni stato della coscienza è condizionato dalla sua intera vita precedente. Sicché essa, procedendo a ritroso da ogni condizionato ad ogni condizionante dovrebbe lasciarsi dispiegare pezzo per pezzo a partire dall'ultimo stato esattamente così com'è stata. Che però questo nella reale percezione della nostra facoltà di ricordare non lo si trovi così, dipende da quanto segue: ciò di cui ci si deve ricordare come fatto da noi dev'essere fatto fin dall'inizio con libera consapevolezza, in modo che nel farlo si divenga consapevoli della legge del suo procedere. Quanto non stava fin dal principio nel sapere in maniera chiara ed evidente non lo si può richiamare al sapere.[438]

Ogni stato ultimo della coscienza è condizionato dall'intera catena di stati della coscienza precedenti. Questa peculiare struttura permette di risalire a ritroso da ogni condizionato a ogni condizionante. Tuttavia, questa profonda struttura non è immediatamente percepibile. Infatti, tale "andare a ritroso" deve avvenire con libera consapevolezza, in modo tale che proprio nel farlo "appaia" la legge del suo procedere. In questo modo, la struttura temporale risulta essere radicalmente differente rispetto alla percezione reale.

L'intuizione temporale è collocata in un orizzonte, e solo grazie a questa peculiare struttura è possibile risalire dal condizionato all'incondizionato. In questa direzione, la percezione esterna risulta essere determinata da una causalità e temporalità della presupposta assoluta vita del sapere, attraverso il suo

[437] Ivi, p. 49; trad. it. p. 84.
[438] Ivi, p. 50; trad. it. p. 88.

essere immediato. Questo punto di vista, questa scoperta, è di fondamentale importanza per individuare il punto d'accesso della *Wissenschaftslehre*.

Vediamo brevemente come, in termini analoghi, la riflessione di Husserl sull'evidenza porti quest'ultimo a una riconsiderazione del concetto naturale di tempo. Già nel 1905, Husserl osserva che al primo posto in una fenomenologia della ragione ci sono i problemi della fenomenologia della percezione, dell'immaginazione e del tempo della cosa[439]. Un breve riassunto della problematica della temporalità (non la sua esecuzione) è fornito nelle *Idee I* (§§. 81-85). In primo luogo, la pre-condizione per l'attuazione del momento positivo della sospensione è quella di considerare la differenza tra il tempo fenomenologico e quello oggettivo. Il tempo fenomenologico è la forma unitaria di tutti i vissuti in un'unica corrente di esperienze. Il tempo che inerisce al vissuto come tale, con i suoi modi di datità dell'adesso, del prima e del dopo, non può assolutamente essere misurato ed è sostanzialmente differente dall'adesso, dal prima e dal dopo del tempo oggettivo. La "temporalità", come titolo, non indica solo qualcosa che appartiene a un'esperienza singola, ma una forma attraverso la quale le esperienze sono collegate tra loro: ogni singola esperienza appartiene a un flusso infinito di esperienze. Il modo temporale di dato può, cioè, diventare oggetto di attenzione riflessiva e si scopre che le esperienze si costituiscono in un flusso continuo di modi di dato.

Pertanto, ogni "ora" dell'esperienza ha il suo orizzonte di prima e il suo orizzonte di dopo, entrambi non vuoti, ma che comprendono come ora passata o futura esperienze passate o future. L'universo dei vissuti che costituisce il contenuto dell'essere reale della percezione evidente è un universo solo nell'universale forma unitaria del fluire temporale, forma nella quale tutti i vissuti particolari occupano la loro propria posizione come vissuti che fluiscono in essa. Husserl scrive:

> Possiamo contrassegnare questa forma anche come la legalità formale di una genesi universale, in conformità alla quale passato, presente e futuro di continuo si costituiscono unitariamente secondo una certa struttura formale noetica-noematica che riguarda i fluenti modi di datità. All'interno di questa forma, però, la vita scorre come un corso motivato di operazioni costitutive particolari, [...] secondo le leggi universali della genesi, all'unità della genesi universale dell'ego.[440]

Dunque, la forma che collega ogni singolo vissuto particolare può essere contrassegnata come la legalità formale di una genesi universale, nella quale passato, presente e futuro si costituiscono continuamente secondo una struttura noetico-noematica che riguarda i fluenti modi di datità.

Chiarifichiamo questo punto. Quando, nel coglimento di un oggetto temporale, distinguiamo tra coscienza percipiente e coscienza ricordante, ciò corrisponde nell'oggetto alla distinzione tra presente

[439] Cfr. E. Husserl, *Die Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein*, in Hua 10, Nijhoff, Den Haag 1969, p. 13.
[440] Id, Hua 1, cit., p. 109; trad it. p. 150.

e passato. Gli oggetti temporali estendono la loro materia lungo un tratto di tempo e si costituiscono soltanto in atti, che sono quelli che determinano le differenze temporali. Gli atti costitutivi di tempo sono atti che stabiliscono il presente e il passato, e possiedono il tipo di quelle percezioni di oggetti temporali. In altri termini, un atto che pretende di dare un oggetto temporale come "sé stesso" deve contenere in sé delle "apprensioni di ora", "apprensioni del passato", ecc. Husserl scrive:

> Se [...] a proposito della percezione spostiamo il discorso sulle differenze di datità secondo cui compaiono gli oggetti temporali, allora, come opposto della percezione, ecco presentarsi qui il ricordo primario (*primäre Erinnerung*) e l'aspettativa primaria (*primäre Erwartung*) (ritenzione e protenzione), col ché percezione e non precezione trapassano l'una nell'altra senza soluzione di continuità. [441]

In riferimento alle differenze di datità secondo le quali compaiono gli oggetti temporali, si presentano le ritenzioni e le protenzioni, col che percezione e non-percezione trapassano l'una nell'altra. Nella coscienza che coglie, per intuizione immediata, un oggetto temporale – ad esempio, una melodia – ciò che viene percepito è la battuta o il suono udito ora, mentre ciò che non è percepito è ciò che viene intuito istantaneamente come passato. Le apprensioni, dunque, passano continuamente l'una nell'altra e terminano in un'apprensione che costituisce l'ora, ma che rappresenta solamente un limite ideale. In altri termini, siamo di fronte a un orizzonte temporale, a un *continuum* che si modifica costantemente. Ne consegue che la percezione sarebbe allora la fase di coscienza che costituisce il puro ora, mentre il ricordo rappresenta ogni altra fase della continuità. Esso è solamente un limite ideale, qualcosa di astratto che di per sé non può essere nulla. Infatti, anche questo ora ideale non è qualcosa di diverso dal non-ora, ma si media continuamente con esso. Tanto basta per i nostri scopi; questo breve accenno alla struttura temporale ci ha permesso di mostrare come anche per Husserl il tempo della "coscienza", che scaturisce dall'analisi consapevole dell'intuizione immediata, sia differente dal tempo oggettivo.

Quanto detto è di fondamentale importanza, in quanto la ricerca di un criterio evidente, che rimanesse dopo la sospensione dell'atteggiamento naturale, ci ha condotti a ridefinire i concetti di causalità e temporalità. Grazie alla scoperta della peculiare struttura intenzionale, causale e temporale dell'intuizione immediata, partendo da una data porzione fattuale temporalmente collocata, è possibile determinare con certezza apodittica ciò che deve averla preceduta. In questo modo, è possibile ripresentare il passato in base a principi e inferire cosa dovrà seguire. In altri termini, si è determinata l'evidenza della struttura del reale. Così, dopo la sospensione dell'atteggiamento naturale e tramite l'analisi dell'intuizione immediata che ci ha condotto a un ripensamento delle categorie di

[441] Id, Hua 10, cit. p. 40; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 73.

spazio e tempo, possiamo analizzare la struttura intrinseca della conoscenza partendo da un criterio apoditticamente evidente.

3.4 Husserl: Evidenza e Riduzione

Cerchiamo ora di tirare le somme su quanto detto in riferimento a Husserl e all'evidenza.

La tematizzazione dell'atteggiamento naturale e della sua sospensione, nonché la sua riconduzione alla soggettività trascendentale, come abbiamo mostrato nel primo capitolo, risulta essere un'indicazione che deve essere "validata" dal momento positivo della sospensione.

Proprio in questo passaggio, come abbiamo visto, si pone la tematica dell'evidenza. Infatti, solo la tematizzazione dell'evidenza potrà legittimare questa indicazione e determinare positivamente il punto di avvio dell'indagine fenomenologica. Questo inizio, ciò che otteniamo dopo il movimento negativo della sospensione, è un pensiero formale e generale[442]. Questa direzione non ha ancora il valore di un'esplicita rappresentazione guida della *Wissenschaftslehre*, della scienza dell'originario che sgorga dall'originario. In altri termini, grazie al momento negativo della sospensione abbiamo individuato il "luogo" dell'originario; tuttavia, è necessaria una vera e propria archeologia, che deve partire da questa fonte originaria di tutte le validità, mostrando come ogni conoscenza possa essere portata alla forma razionale più elevata e ultima, ossia alla forma della fondazione assoluta. Una dimensione nella quale questa conoscenza, che dopo l'*epoché* è una pura "idea lontana", venga acquisita non soltanto come valida, ma anche come definitivamente valida (*endgültige*). Queste conoscenze verrebbero "difese" dalla sospensione «non solo in virtù della chiarezza ingenua chiamata comunemente "evidenza" (evidenza naturale, evidenza della positività)[443]. Infatti, proprio su queste evidenze operava l'*epoché*, la quale permette di mostrare come indicazione la dimensione trascendentale. Infatti, il salto verso la dimensione trascendentale non è più sufficiente stando alla dimensione dell'evidenza naturale, «ma grazie alla superiore evidenza della chiarezza di origine trascendentale, nella quale l'origine dell'operazione conoscitiva, nascosta nell'evidenza della positività è scoperta con il suo orizzonte di motivazioni che ne determinano e ne limitano il diritto originario ed è così compresa a partire dalle origini»[444].

Solo a partire dalla chiarezza d'origine trascendentale, dall'evidenza oggettiva ultima, sarà possibile ottenere "contenutisticamente" il campo fondativo, che, nell'evidenza della positività e dello sguardo quotidiano, rimane nascosto. È chiaro che questo ruolo spetta alla riduzione fenomenologica; tuttavia, proprio il tema dell'evidenza risulta essere la *koiné* tra la parte negativa della sospensione e quella positiva. In altri termini, solo con una considerazione non naturalistica dell'evidenza sarà possibile

[442] Cfr. Id., Hua 8, cit., p. 30.
[443] *Ibid*; trad. it. di P. Bucci, *Filosofia Prima (1923/24) seconda parte*, ETS, Pisa 2008, pp. 64-65.
[444] *Ibid.*

superare il mero scetticismo e giungere a una costruzione non positivistica sul residuo fenomenologico, ossia l'Io trascendentale. Husserl scrive:

> Se cominciamo in questo modo ad arricchire il primo abbozzo della nostra idea direttiva di filosofia sviluppandone il senso, appare già chiaro, alla luce della distinzione [...] tra evidenza naturale ed evidenza trascendentale, che in quanto "scienza universale fondata su una giustificazione assoluta" essa racchiude in sé più componenti del senso della filosofia, che non risaltano con chiarezza nell'ambiguità dell'espressione: giustificazione universale e assoluta della conoscenza.[445]

Il termine "evidenza assoluta" rimanda, da una parte, alla fonte di unità di tutta la conoscenza in generale, alla soggettività trascendentale, che per ora si è manifestata solo come un'idea lontana. Dall'altra parte, l'espressione "giustificazione assoluta" indica una modalità di evidenza che non accetta in sé la minima mancanza di chiarezza e distinzione, di evidenza e comprensione evidente (*Einsicht*). Husserl scrive:

> La mia deve essere una conoscenza "definitivamente valida, che mi preserva dal dover rinunciare di nuovo a ciò che per me vale in tutta certezza, nel senso che potrei in seguito constatare che quanto ritenevo certo non è precisamente, o non è così, come credevo, che al contrario vi è al suo posto un'altra cosa che annulla la mia credenza. Ma la mia conoscenza deve essere anche, sotto ogni punto di vista, una conoscenza evidente: perfino sotto ogni punto di vista possibile, che al momento o di norma non è per me attuale; l'oggetto conosciuto non deve avere determinazioni, appartenenti a esso per essenza, che si pongono al di fuori dell'orizzonte della mia evidenza altrimenti perfetta e che comportano, per il fatto di essere sconosciute, oscurità, aspetti enigmatici, dubbi.[446]

Questa bilateralità della giustificazione assoluta ha radici profonde che pongono la necessità di andare oltre l'evidenza naturale e sottolineano l'importanza della riduzione fenomenologica. Infatti, ogni evidenza che non è stata ricondotta alla soggettività assoluta, anche se appare come un'evidenza perfetta, implica degli aspetti che la rendono suscettibile di possibili interrogativi. Conseguentemente, il vero inizio dell'indagine fenomenologica dovrà tenere in considerazione entrambi i significati della giustificazione assoluta, dando però la precedenza al principio generalissimo della giustificazione, che sottende ogni forma di conoscenza, sia essa ingenua positiva o riflessivo-trascendentale, derivante dalla pura evidenza.

Cerchiamo di chiarire ulteriormente questo punto. Questo chiarimento ci permetterà, in primo luogo, di definire il carattere circolare della tematizzazione dell'evidenza da parte di Husserl; in secondo

[445] Ivi, pp. 30-31; trad. it. p. 65.
[446] Ivi, p. 32; trad. it. pp. 65-66.

luogo, ci consentirà di comprendere lo stretto legame che sussiste tra l'evidenza e la riduzione fenomenologica. Da una parte, scrive Husserl:

> Nulla siamo disposti ad ammettere come conosciuto in modo definitivo, dunque riconosciuto definitivamente esistente cioè esistente così e secondo un certo modo di essere, che non sia presente in sé stesso davanti ai nostri occhi in quanto esistente così ossia nel suo modo di essere, che non sia afferrato da noi proprio come è stato inteso e posto nella nostra credenza collettiva. In questo senso innanzitutto vogliamo esercitare il radicalismo del fondamento ultimo, e quindi, per così dire, passare o cercare sempre di passare in ogni atto conoscitivo al limite dell'evidenza.[447]

Questo rappresenta il primo livello dell'evidenza. Il presupposto per l'attuazione della sospensione dell'atteggiamento naturale è l'imperativo che stabilisce l'impossibilità di rendere conto di qualunque cosa che non ci stia davanti agli occhi come esistente nel suo modo di autodatità, nel suo modo d'essere. In questo livello, l'evidenza ha il compito di indirizzare la nostra analisi e di sospendere tutto ciò che è frutto della credenza e non del relativo atto conoscitivo. Un tale atteggiamento implica passare tutto il conoscibile al vaglio dell'evidenza, tematizzando i suoi limiti evidenziali. In questa direzione, la nostra validità conoscitiva deve tendere all'assoluto.
La certezza deve essere una certezza assolutamente evidente, una certezza intuitiva, nella quale la cosa si dà in modo assoluto. Il darsi delle cose deve essere, dunque, il criterio rispetto al quale si verificano tutti i nostri giudizi e tutte le nostre intenzioni d'essere. Si comprende quanto questo atto sia alla base del momento negativo della sospensione. Infatti, come abbiamo mostrato nel primo capitolo, il ritorno alle cosé stesse, sospendendo l'idealizzazione delle scienze obiettive o l'ingenuità dell'atteggiamento naturale, è possibile proprio sulla base di questo criterio di evidenza.
Tuttavia, come abbiamo evidenziato, qui si attesta la via scettica. La via cartesiana si arresta a questo punto, pensando che l'intuizione della soggettività come fondamento ultimo di ogni evidenza sia effettivamente il punto di arrivo. Come abbiamo visto, la posizione husserliana radicalizza questa visione proprio nella riduzione fenomenologica. Tratteremo di questo importante momento metodico nel prossimo paragrafo; in questa fase dell'analisi, vogliamo solo mostrare come l'evidenza svolga un ruolo cruciale nella tematizzazione di questo momento. Infatti, non possiamo fidarci della certezza conoscitiva che avvertiamo quando si realizza l'evidenza. Per superare il mero scetticismo, l'evidenza stessa deve giustificarsi come evidenza; dobbiamo essere certi che essa riempia realmente la nostra intenzione conoscitiva. È necessario riflettere retroattivamente sull'attività conoscitiva. Questa riflessione sarà tesa a determinare le componenti del contenuto di senso inteso nella certezza del giudizio di ciò che è in sé stesso.

[447] Ivi, p. 32; trad. it. p. 67.

Un'evidenza che possiede la perfezione ideale è riconoscibile solo quando si attua la verifica riflessiva dell'evidenza[448]. La realizzabilità di questa evidenza richiede un primo momento che la fonda, un'evidenza a cui rimanda la riflessione. Tematizzare proprio questo momento, l'Io trascendentale, sarà il compito della riduzione fenomenologica.

In sintesi, il concetto di "evidenza" caratterizza il riconoscimento di un ente nella modalità del "sé stesso". Per Husserl, l'evidenza è la modalità di coscienza particolarmente distinta dell'auto-presentazione, dell'autorappresentazione e dell'auto-donazione di un oggetto, di un fatto, di una generalità, di un valore, ecc., nel modo finale dell'essere lì, direttamente intuibile e dato in origine[449]. Husserl introduce il termine "evidenza" per denotare la corrispondenza tra il significato intenzionalmente voluto e ciò che è dato intuitivamente, poiché tale corrispondenza potrebbe non essere constatata. Oltre all'intenzione e al suo compimento, l'evidenza rappresenta un terzo atto identificativo, il cui corrispettivo oggettivo è la verità. Mentre questa è definita come l'identità tra l'intenzionale e il dato, l'evidenza viene descritta come "l'esperienza della verità"[450]. È importante osservare che la percezione non è solo portatrice di significato, ma può anche manifestarsi come semplice intenzione, che si realizza in nuove percezioni[451], entrando in sintesi di realizzazione e verifica.

Qui, le intenzioni vuote e le nuove manifestazioni concordano nel processo percettivo stesso. Husserl passa dall'analisi di singoli atti isolati e dell'evidenza come mera coscienza di realizzazione all'analisi della coscienza di orizzonte e dell'evidenza come coscienza di verifica reciproca, dove varie evidenze si riferiscono l'una all'altra e si intrecciano come funzioni costitutive. Così, ogni evidenza ha una portata che può essere determinata rivelando l'orizzonte. Quando le evidenze mostrano connessioni di realizzazione e verifica in questo modo, compiono l'operazione il cui risultato è chiamato oggetto esistente. Pertanto, Husserl identifica l'evidenza con la visione, attraverso la quale l'oggetto viene alla conoscenza, e corrispondentemente associa la verità all'oggetto dato.

Tra le diverse forme di evidenza che Husserl distingue, in particolare l'evidenza apodittica è significativa perché esclude preventivamente ogni dubbio come impensabile. Come prima evidenza assoluta, abbiamo un'evidenza apodittica dell'esistenza della soggettività trascendentale. È possibile anche un'evidenza apodittica di un'essenza universale, in contrasto con l'evidenza assertorica di un individuo di cui parla Husserl. Mentre le evidenze relative possono essere sufficienti per la vita quotidiana, Husserl invoca per la filosofia un'evidenza assoluta, come le intuizioni della vita trascendentale e delle essenze.

[448] Cfr. Id., Hua 8, p. 33.
[449] Cfr. Id., Hua 1, p. 92 sgg.
[450] Cfr. Id., Hua 19/2, p. 652.
[451] Cfr. Id., Hua 11, p. 67.

Esistono, inoltre, gradi di perfezionamento dell'evidenza: mentre l'evidenza inadeguata si rivela incompleta e unilaterale, l'evidenza adeguata non lascia spazio a nulla di non realizzato. Poiché questa è solo un'ideale possibilità di perfezione assoluta, l'autoesperienza trascendentale avviene insieme all'evidenza più originaria, su cui tutte le concepibili evidenze devono fondarsi[452]. Le evidenze originarie sono anche quelle percettive, legate al mondo di vita, rispetto alle evidenze oggettivo-logiche. Dato che un giudizio predicativo evidente presuppone che un oggetto sia dato come possibile soggetto del giudizio, ogni evidenza predicativa si fonda su un'evidenza pre-predicativa. L'evidenza è mediata quando implica un riferimento ad altra evidenza, ma tutte le evidenze derivate, in ultima analisi, si riconducono a un'evidenza immediata, che trova la sua unità nella soggettività trascendentale. Si manifesta così la circolarità della trattazione husserliana dell'evidenza: è quell'atto che consente la sospensione dell'atteggiamento quotidiano, ma trova la sua giustificazione proprio nella soggettività trascendentale, unità che, nella fase essenziale dell'analisi fenomenologica, è solo un'intuizione fondata sull'evidenza. Questa intuizione è necessaria per poter attuare il momento positivo della sospensione, la riduzione, e per poter raggiungere il luogo di partenza dell'indagine trascendentale: l'Io.

In altri termini, ciò che è intuito, indipendentemente dal fatto che giunga a essere espresso o meno, costituisce il dominio gnoseologicamente primo e assolutamente certo di ciò che appartiene all'Io nell'attimo considerato. L'evidenza risulta essere un lampo, nell'istante dell'evidenza siamo in presenza di qualcosa di concettualmente inafferrabile.

Perché l'evidenza possa avere realmente validità e trascendere la sua dimensione temporale di "attimo", l'Io empirico deve distanziarsi dalla corrente dei vissuti che gli appartiene[453]. Questa distanza è resa necessaria dal processo di riflessione, inteso come processo di autotemporalizzazione. In altri termini, solo attraverso la riduzione sarà possibile tematizzare un Io puro e, in questo modo, "validare" definitivamente l'evidenza.

3.5 Fichte: Evidenza e intuizione intellettuale

Abbiamo visto come in Fichte l'intuizione immediata sia un'esperienza diretta, legata al mondo fenomenico. Essa si riferisce alla percezione attraverso i sensi e a ciò che si manifesta concretamente davanti a noi. Fichte la associa al mondo empirico e al modo in cui l'Io (l'ego, il soggetto) percepisce gli oggetti esterni. Questa intuizione coinvolge il tempo e lo spazio ed è mediata dal corpo e dall'esperienza quotidiana. È immediata nel senso che non passa attraverso processi concettuali o razionali complessi, ma rappresenta la percezione di qualcosa che si offre direttamente.

[452] Cfr. Id, Hua 1, p. 177.
[453] Cfr. Id., Hua 19/1, p. 368.

Nell'intuizione immediata, l'evidenza gioca un ruolo cruciale perché garantisce la certezza della percezione sensibile e rende immediatamente presente l'oggetto alla coscienza. Per Fichte, l'intuizione immediata è legata alla percezione diretta, ossia alla modalità con cui il soggetto percepisce gli oggetti esterni nel mondo fenomenico.

L'evidenza, in questo contesto, è la qualità che rende l'oggetto percepito "chiaro" e "presente" al soggetto. Quando si ha un'intuizione immediata di qualcosa, si è di fronte a un'esperienza che appare auto-evidente, nel senso che non richiede mediazioni intellettuali o concettuali per essere compresa. Per esempio, quando vediamo un albero, non ci sono processi cognitivi complessi che intervengono nel riconoscimento dell'oggetto: l'albero è lì, di fronte a noi, con tutte le sue caratteristiche evidenti ai nostri sensi.

Tuttavia, va sottolineato che, per Fichte, l'intuizione immediata si colloca sul piano fenomenico, dunque ha un carattere limitato. Questo perché l'evidenza nell'intuizione immediata è legata a ciò che appare, e ciò che appare può essere soggetto a cambiamenti e condizionato dalle limitazioni sensoriali e temporali del soggetto.

In sintesi, il ruolo dell'evidenza nell'intuizione immediata è quello di fornire al soggetto una certezza sensibile, basata sulla presenza diretta e chiara dell'oggetto alla coscienza, senza il bisogno di un'elaborazione intellettuale o riflessiva. L'evidenza nell'intuizione immediata si fonda, per Fichte, sull'immediatezza stessa dell'esperienza sensibile e sulla struttura della coscienza soggettiva, che percepisce direttamente gli oggetti esterni nel mondo fenomenico.

Il fondamento dell'evidenza, dunque, è stato analizzato a partire da due prospettive.

1) Immediata correlazione tra soggetto e oggetto: l'evidenza è possibile perché, nell'intuizione immediata, l'oggetto si presenta direttamente alla coscienza del soggetto, senza mediazioni concettuali o deduzioni razionali. Questa immediatezza è la chiave: il soggetto percepisce l'oggetto "così com'è", in maniera diretta, senza dover ricorrere a processi di riflessione o analisi per riconoscerlo. Il fondamento dell'evidenza, quindi, risiede nel rapporto diretto tra il soggetto percettivo e l'oggetto percepito. Fichte considera questo tipo di evidenza limitata perché si basa sulla percezione fenomenica, cioè su ciò che appare ai sensi. La percezione sensibile, per quanto immediata e evidente, rimane sempre condizionata dalle caratteristiche limitanti della soggettività empirica (ad esempio, i sensi e il tempo). Di conseguenza, qui l'evidenza è fenomenica, cioè legata al modo in cui l'oggetto appare, ma non coglie l'oggetto nella sua essenza assoluta.

2) Costituzione attiva dell'oggetto da parte dell'Io: secondo Fichte, anche l'intuizione immediata, per quanto sembri semplicemente "ricevere" l'oggetto esterno, in realtà presuppone un'attività costitutiva dell'Io. L'Io è sempre attivamente coinvolto nella determinazione dell'oggetto, anche nell'ambito della percezione sensibile. L'evidenza che si manifesta nell'intuizione immediata, quindi, si fonda

sull'attività sintetica dell'Io, che struttura e organizza l'esperienza fenomenica, rendendo gli oggetti intelligibili e percepibili come realtà sensibili.

Questo aspetto è centrale: la percezione di un oggetto come evidente non è semplicemente un processo passivo, ma coinvolge l'Io nel suo ruolo di costruttore attivo della realtà fenomenica. È l'Io che pone l'oggetto come tale e lo rende visibile attraverso la propria attività. Quindi, l'evidenza è garantita non solo dalla relazione immediata tra soggetto e oggetto, ma anche dal fatto che l'Io, come principio attivo, dà forma e senso all'esperienza.

In sintesi, l'evidenza nell'intuizione immediata si fonda su: 1) la relazione diretta tra il soggetto e l'oggetto percepito, che non richiede mediazioni concettuali o intellettuali; 2) l'attività costitutiva dell'Io che pone l'oggetto come tale e organizza l'esperienza fenomenica rendendola comprensibile al soggetto.

Quest'ultimo punto ci ha condotto a tematizzare quella che possiamo chiamare "eccedenza dell'intuizione immediata". Quando Fichte parla di "eccedenza" dell'intuizione immediata, si riferisce al fatto che essa contiene un aspetto che va oltre la semplice percezione sensibile. Questa "eccedenza" indica che nell'atto percettivo immediato c'è più di ciò che si offre ai sensi: c'è qualcosa che trascende l'apparenza fenomenica e che non può essere completamente colto o esaurito dalla semplice intuizione sensibile. Questo concetto suggerisce una tensione tra l'immediato e il trascendentale, tra ciò che appare e ciò che è realmente alla base della percezione.

L'intuizione immediata si manifesta come esperienza sensibile diretta di un oggetto, ma, per Fichte, essa non è mai solo questo. L'eccedenza sta nel fatto che l'oggetto percepito fenomenicamente si riferisce sempre a qualcosa di più profondo, che non è direttamente percepibile, ovvero alla dimensione trascendentale dell'Io. Questo è il "di più" che l'intuizione immediata porta con sé: anche se percepiamo un oggetto come distinto da noi, quell'oggetto è in realtà il prodotto dell'attività costitutiva dell'Io. L'eccedenza indica quindi una discrepanza tra ciò che appare (il mondo fenomenico) e il principio da cui tutto deriva (l'attività dell'Io).

L'idea di eccedenza può essere interpretata come la tensione tra la conoscenza immediata, sensibile e limitata, e la conoscenza più profonda che solo l'intuizione intellettuale può fornire. L'intuizione immediata, infatti, non esaurisce mai completamente l'essere dell'oggetto percepito, perché ogni oggetto è sempre radicato in un'attività trascendentale dell'Io che rimane invisibile e inaccessibile nell'esperienza sensibile. Questa "eccedenza" invita il soggetto a non fermarsi alla superficie dell'intuizione sensibile, ma a cercare di cogliere il principio che la rende possibile.

In altre parole, l'intuizione immediata, per quanto evidente e chiara, non può mai essere assolutamente completa. Essa rinvia sempre a un "di più" che è la sua origine: l'attività dell'Io. L'eccedenza sottolinea il fatto che l'Io percepisce più di quanto possa immediatamente riconoscere,

e questo "più" si manifesta come l'attività trascendentale che pone le condizioni di possibilità della percezione stessa.

L'intuizione immediata, pur avendo il carattere di evidenza sensibile, non è mai autonoma o indipendente dall'Io trascendentale. Gli oggetti del mondo fenomenico esistono perché sono determinati dall'attività dell'Io, che li costituisce. Tuttavia, nell'intuizione immediata, questo processo non è evidente: l'Io percepisce gli oggetti come se fossero esterni a lui e indipendenti. L'eccedenza rappresenta, dunque, l'invito a riconoscere questa attività dell'Io che va oltre l'apparenza fenomenica. In sintesi, l'"eccedenza" dell'intuizione immediata in Fichte rappresenta quel "di più" che va oltre la semplice apparenza sensibile e allude all'attività creatrice e costitutiva dell'Io trascendentale. Essa sottolinea la tensione tra il livello fenomenico e il livello trascendentale della realtà e invita a una riflessione più profonda della natura attiva e costruttiva dell'Io, che non è immediatamente evidente nella percezione sensibile, ma è il suo vero fondamento.

In Fichte il passaggio dall'intuizione immediata all'intuizione intellettuale rappresenta una transizione cruciale nella sua filosofia, che implica un salto dal livello fenomenico (dell'esperienza sensibile e immediata) a quello trascendentale (dell'autocoscienza e della riflessione filosofica). Questo passaggio si articola attraverso vari livelli di consapevolezza e riflessione e coinvolge una progressiva "ascesa" dell'Io verso la comprensione della propria natura come attività creativa e assoluta.

Ecco come si può interpretare questo passaggio: l'intuizione immediata, come abbiamo detto, riguarda la percezione sensibile degli oggetti esterni, cioè il mondo fenomenico. In questa fase, il soggetto percepisce gli oggetti come dati "lì fuori" nel mondo e li considera distinti da sé. Questa intuizione è mediata dai sensi e l'evidenza che essa fornisce è limitata al modo in cui l'oggetto appare nel tempo e nello spazio. Il passaggio verso l'intuizione intellettuale avviene quando l'Io inizia a riflettere su questo rapporto con il mondo fenomenico e si rende conto che è esso stesso a costituire le condizioni di possibilità dell'esperienza sensibile. Fichte sostiene che non esiste un mondo di oggetti indipendente dall'Io, ma che l'Io è il principio costitutivo di tutta la realtà fenomenica. Attraverso la riflessione filosofica, l'Io si riconosce non più solo come un'entità passiva che percepisce gli oggetti esterni, ma come l'agente attivo che crea e organizza questi oggetti. Questo è un passo cruciale per il passaggio all'intuizione intellettuale.

Nell'intuizione intellettuale, l'Io riconosce sé stesso come l'origine di ogni determinazione, cioè come il principio attivo che dà forma e struttura al mondo. Qui, l'Io non si limita a percepire il mondo esterno, ma si percepisce come l'elemento fondante di tutto ciò che è percepibile. L'intuizione intellettuale è caratterizzata dal fatto che l'Io coglie sé stesso come attività pura, senza bisogno di riferirsi a un oggetto esterno. A differenza dell'intuizione immediata, in cui il soggetto percepisce

oggetti distinti da sé, nell'intuizione intellettuale l'Io diventa immediatamente consapevole della propria attività creatrice, cioè del proprio ruolo trascendentale come fondamento di ogni esperienza possibile. Questo è un atto di autocoscienza, in cui l'Io riconosce sé stesso come l'assoluto, l'origine di ogni realtà.

Il passaggio dall'intuizione immediata a quella intellettuale avviene quindi nel momento in cui l'Io, attraverso la riflessione, si emancipa dalla dipendenza dagli oggetti esterni e si riconosce come principio attivo che dà forma alla realtà stessa. Nell'intuizione intellettuale, l'Io comprende che non è un semplice spettatore passivo del mondo, ma il soggetto che produce il mondo attraverso la sua attività conoscitiva e creatrice. Un altro aspetto fondamentale di questo passaggio è la sintesi tra l'immediato e l'intellettuale. Nell'intuizione immediata il soggetto sembra essere separato dagli oggetti che percepisce; nell'intuizione intellettuale, l'Io comprende che questa separazione è in realtà un'illusione. Gli oggetti non esistono indipendentemente dall'Io, ma sono determinati da esso. In questo senso, l'intuizione intellettuale non è una negazione dell'intuizione immediata, ma piuttosto una comprensione più profonda del processo attraverso cui l'Io costituisce il mondo fenomenico.

Infine, l'intuizione intellettuale è una presa di coscienza dell'unità dell'Io: l'Io non è diviso tra un "io empirico", che percepisce il mondo fenomenico, e un "io trascendentale", che costituisce il mondo. Nell'intuizione intellettuale, queste due dimensioni si uniscono, e l'Io riconosce sé stesso come la totalità dell'attività creatrice. Questa è una forma di evidenza assoluta, che trascende l'evidenza sensibile dell'intuizione immediata e si fonda sulla consapevolezza dell'Io come origine di ogni realtà.

In sintesi, nell'intuizione immediata, l'Io percepisce gli oggetti sensibili come distinti da sé, e l'evidenza è fondata sull'apparire degli oggetti. Nella riflessione, l'Io considera il proprio rapporto con gli oggetti e si rende conto che è esso stesso a costituirli. Nell'intuizione intellettuale, l'Io si coglie come attività creatrice e assoluta, riconoscendo che non c'è separazione tra sé e gli oggetti, ma che essi sono determinati dalla sua attività. L'Io diventa consapevole della propria unità e del proprio ruolo trascendentale. In conclusione, il passaggio dall'intuizione immediata all'intuizione intellettuale è un movimento dalla percezione sensibile alla riflessione trascendentale, in cui l'Io prende coscienza del suo ruolo costitutivo della realtà e della sua natura come attività assoluta e unitaria.

§. 4. Riduzione e intuizione intellettuale

Abbiamo visto come le filosofie di Fichte e Husserl siano caratterizzate entrambe da una tematizzazione del campo proprio della filosofia. Questa tematizzazione avviene in opposizione alla tematizzazione della *naturliche Einstellung*. L'atto specificatamente filosofico è caratterizzato dalla

sospensione di quest'ultimo. Abbiamo definito la legittimità di questa sospensione tramite l'elaborazione del concetto di evidenza, che ci permette di avere una guida, seppur provvisoria, dell'atto sospensivo. Quest'ultimo è caratterizzato da due momenti: uno negativo e uno positivo.
Nelle pagine precedenti ci siamo concentrati sul momento negativo della sospensione, che abbiamo individuato, per quanto riguarda Husserl, nel momento dell'*epoché* e, per quanto riguarda Fichte, nel concetto di astrazione. Questo atto negativo ha la funzione di "portare via" lo sguardo dall'atteggiamento naturale. Ora dobbiamo concentrare la nostra attenzione sul momento positivo, il quale risulta essere l'identificazione del "residuo" di tale sospensione. Tale residuo sarà, per entrambi gli autori, l'Io trascendentale, che verrà identificato, per quanto riguarda Husserl, tramite la riduzione trascendentale, e, per quanto riguarda Fichte, attraverso l'intuizione intellettuale.

4.1 La riduzione fenomenologica

Abbiamo definito preliminarmente la riduzione fenomenologica come il momento positivo della sospensione dell'atteggiamento naturale. In questa sede, sarebbe impossibile ricostruire univocamente questo complesso concetto, poiché esso assume differenti sfaccettature. Basti pensare che nel primo libro delle *Ideen* – dalla I alla II, alla III e alla IV sezione – la riduzione fenomenologica si presenta con caratteri sempre diversi. Ci proponiamo quindi di fornire il senso generale della riduzione fenomenologica, seguendo il macro-tema che stiamo affrontando.
Abbiamo già intravisto, nel contesto dell'analisi dell'evidenza, come, dopo la sospensione, ciò che ci permette di arrivare al momento positivo della riduzione sia l'evidenza, provvisoria, che l'intuizione immediata è rivolta a un Io. Proprio questo punto sembra essere il punto di inizio della riduzione fenomenologica. Infatti, se quell'evidenza deve essere verificata, all'interno di quell'analisi possiamo determinare una certezza.
Dopo aver eseguito la sospensione, risulta evidente che, se percorriamo i molteplici vissuti del flusso che rimane come residuo trascendentale, nelle varie intuizioni immediate non incontreremo mai l'Io puro[454]. Infatti, esso non è un vissuto tra gli altri vissuti; l'Io risulta essere il residuo di tale sospensione, esistendo necessariamente e costantemente. L'Io appartiene a ogni intuizione immediata (a ogni vissuto) che giunge o defluisce, e il suo sguardo si dirige verso l'oggetto attraverso ogni attuale cogito. In altri termini, mentre ogni intuizione immediata può mutare, l'Io puro sembra essere qualcosa di necessario per principio. Siccome si presenta assolutamente identico attraverso ogni mutamento reale o possibile dei vissuti, non può essere considerato in nessun senso una parte effettiva o un momento effettivo dei vissuti stessi. Scrive Husserl:

[454] Cfr. Id, Hua 3/1, p. 123.

> Se dunque, dopo aver messo fuori circuito il mondo e la soggettività empirica che appartiene al mondo stesso, ci rimane come residuo un io puro [...] con lui ci si presenta una specie singolarissima di trascendenza – non costituita – una trascendenza nell'immanenza.[455]

Quindi, vista la funzione immediatamente essenziale che questa trascendenza esplica in ogni *cogitatio*, essa non può essere sottoposta a *epoché*. L'esistenza dell'Io trascendentale viene definita nel contesto delle *Cartesianische Meditationen* come un'evidenza apodittica[456]. La sospensione lascia come residuo un'evidenza apodittica: la soggettività trascendentale. Infatti, sull'esistenza di questo residuo si gioca interamente la possibilità della filosofia trascendentale stessa. L'esperienza trascendentale di sé può svolgere il ruolo di base che dà fondamento a giudizi apodittici solo se è essa stessa apodittica. Solo allora sarà possibile una filosofia che abbia origine in un campo d'esperienza originario.

L'ego trascendentale precede, per il soggetto che attua la riduzione, ogni conoscenza oggettiva. Con l'apparire dell'ego trascendentale si schiude, infatti, una nuova idea di fondazione della conoscenza, cioè l'idea di una fondazione trascendentale. In altri termini, la riduzione fa emergere una sfera ontologica nuova e infinita, una sfera di esperienza del tutto inedita: l'esperienza trascendentale. Dopo aver individuato il residuo dell'Io puro, è necessario che iniziamo a orientarci nelle datità dell'esperienza trascendentale e a descriverle nei loro tratti generali.

Siamo di fronte a una scienza particolare, una scienza che è quanto di più differente ci sia dalle scienze oggettive[457]. Si tratta di una scienza "soggettiva in senso assoluto", il cui oggetto esiste indipendentemente dalla decisione riguardo all'esistenza o non esistenza del mondo.

Dunque, il primo campo di indagine di questa scienza peculiare riguarda la relazione di ogni vissuto all'Io puro[458]. Infatti, osservando il nostro residuo fenomenologico, appare che ogni atto conoscitivo è caratterizzato come "atto dell'io"; esso sgorga dall'Io e vive attualmente nell'io. Con le parole delle *Meditazioni*:

Dunque, l'ego trascendentale, identico nelle molteplici *cogitationes*, deve essere oggetto di analisi[459]. Questa analisi consiste in una riconduzione alle proprie esperienze; infatti, l'Io può, in ogni momento, rivolgere il proprio sguardo riflessivo verso questa vita di coscienza. In altri termini, il primo atto dell'io, una volta ritrovatosi come residuo fenomenologico, è quello dell'autocoscienza. Ogni cogito, ogni vissuto di coscienza, intende qualche cosa e porta in sé, in questo modo, l'inteso come "suo" *cogitatum* corrispondente.

---

[455] Ivi, p. 124: trad. it. p. 144.
[456] Cfr. Id, Hua 1, p. 61.
[457] Cfr. Id., Hua 1, p. 69.
[458] Cfr. Id., Hua $3/_1$, p. 178.
[459] Cfr. Id., Hua 1, p. 70.

I vissuti di coscienza hanno sempre un carattere intenzionale, poiché l'intenzionalità rappresenta la caratteristica fondamentale universale della coscienza di qualcosa: il portare a sé, da parte dell'Io in quanto cogito, il suo *cogitatum*[460]. Chiariamo questo punto. Leggiamo:

> Osservando, io percepisco qualcosa; nel medesimo modo io mi occupo di qualcosa nel ricordo; nella finzione creatrice io penetro, quasi-osservando, nel mondo fantasticato. Oppure rifletto, traggo delle conclusioni; ritratto un giudizio, magari "astenendomi" in generale dal giudicare. [...] In tutti questi atti io sono presente, attualmente presente. E attraverso la riflessione apprendo me stesso come presente in quanto essere umano.[461]

In tutti gli atti che posso osservare, anche dopo la riduzione, Io sono presente, attualmente presente. Attraverso l'autoriflessione, apprendo me stesso come presente in quanto essere umano. Vedo che l'apprensione di tale vissuto, pur prescindendo dalla tesi esistenziale, esiste. Inoltre, constato che nessuna messa fuori circuito può eliminare la forma del cogito né cancellare il puro soggetto dell'atto. I vari vissuti implicano necessariamente di essere un raggio che emana dall'Io o, nella direzione inversa, che si dirige verso l'io. L'Io non può mai essere qualcosa di separato da questo intrecciarsi dei suoi vissuti. Proprio per questa ragione, esso si presta a una varietà di importanti descrizioni riguardanti le particolari maniere in cui esso è un Io che vive coscienzialmente nelle diverse specie o modi di vissuto.

A seguito della riduzione, sul versante noetico permane per noi la pura vita della pura coscienza, mentre sul suo versante noematico il mondo è preso in considerazione puramente in quanto tale[462]. Così, l'Io, meditando fenomenologicamente, diviene spettatore disinteressato di sé stesso.

Quanto detto ci porta a fare un'importante precisazione: abbiamo affermato che i vari vissuti hanno un legame "strutturale" con l'Io puro, ma non che l'Io "è" i propri vissuti. In queste descrizioni, dunque, è necessario costantemente distinguere il vissuto stesso dal puro Io che lo vive coscienzialmente. Conseguentemente, è sempre presente nella sfera dei vissuti una certa e straordinaria bilateralità, che ci consente di affermare che in ogni vissuto si deve distinguere un lato orientato soggettivamente da un lato orientato oggettivamente. Proprio su questa differenza la ricerca potrà procedere oltre la riduzione attraverso un'analisi della soggettività da una parte e la costituzione dell'oggettività dall'altra.

[460] Cfr. ivi, p. 72.
[461] Id., Hua $3/_1$, p. 179.
[462] Cfr. Id., Hua 1, p. 75.

4.2 L'intuizione intellettuale

Ora, la nostra proposta è che il ruolo svolto dalla riduzione trascendentale in Husserl sia il medesimo di quello dell'intuizione intellettuale in Fichte. Abbiamo visto che la dottrina della scienza è ciò che fonda l'intero sapere assoluto, lo deduce e lo tratta esaurientemente nei suoi principi. La via che la dottrina della scienza deve intraprendere a questo scopo è condizionata dalla circostanza che noi non siamo il sapere assoluto, ma dobbiamo anzitutto elevarci al sapere da una situazione di relativo non sapere.

Questa via assume i tratti di una "riduzione", la quale sviluppa una costruzione deduttiva a partire dal principio originario. La riduzione deve, in primo luogo, conseguire il principio del "sapere puro", ossia di ciò che risiede necessariamente a fondamento di ogni essere. Il presupposto è che questa realtà necessaria sia la legge fondamentale dell'intera ragione e che, da essa, si possano dedurre costitutivamente l'intero sistema delle nostre rappresentazioni necessarie. Queste rappresentazioni necessarie riguardano sia un mondo, secondo cui i suoi oggetti sono determinati attraverso la facoltà di giudicare e riflettere, sia noi stessi, come esseri liberi e pratici sottomessi a leggi.

Il filosofo della dottrina della scienza deve quindi dimostrare questo presupposto attraverso una costruzione deduttiva effettiva. Ora, proprio questo punto risulta denso di problematiche, in quanto il filosofo mostra che ciò che è stato posto come principio fondamentale ed è stato indicato immediatamente nella coscienza non può sussistere senza che accada simultaneamente una terza cosa: che le condizioni di ciò che è stato inizialmente esibito siano completamente soddisfatte ed esso sia completamente intelligibile secondo la sua possibilità. Infatti, fino a questa esibizione, la condizione diviene a sua volta un condizionato di cui e occorre ricercare nuovamente la condizione. Ora, proprio questa condizione incondizionata sarà da ricercare attraverso una metodologia riduttiva e tale compito sosteniamo sia svolto dall'intuizione intellettuale. Abbiamo definito in maniera provvisoria l'intuizione intellettuale come il momento positivo dell'esperimento, dopo la sospensione comprensiva. Abbiamo inoltre visto come l'attuazione di quest'ultima necessiti di definire preliminarmente il concetto di evidenza. Infatti, solo grazie a quest'ultima è possibile orientarsi dopo la sospensione comprensiva.

Questa validità dell'esperienza è stata determinata da un tipo di intuizione, l'intuizione evidente, che rappresenta il primo momento dell'intuizione intellettuale. Con essa si determina il campo provvisorio nel quale sarà possibile attuare pienamente l'intuizione intellettuale. In altri termini, l'evidenza nell'intuizione evidente è stata definita quale criterio di verità. Ora, con l'intuizione intellettuale, questo criterio troverà la sua piena attuazione. Infatti, l'evidenza, per Fichte, non è solo un criterio di verità, ma è anche un atto di autoaffermazione dell'io che costituisce la realtà stessa del sapere. In altri termini ancora: dopo aver reso conto provvisoriamente dell'"io sono", è il momento

di determinare pienamente il significato dell'"io penso". Ancora una volta, ci rivolgiamo alle *Eigne Meditationen* per individuare il punto di partenza della nostra argomentazione[463]. Nell'atto di pensare, l'Io presenta tre livelli. Il primo riguarda l'Io pensato come puramente intuente (mediante la spontaneità) ed è relativo all'ambito che abbiamo definito intuizione evidente. Il secondo riguarda l'Io come senziente e intuente; qui siamo nell'ambito della vera e propria intuizione intellettuale. Il terzo ambito concerne l'Io concepito come pensante necessario, e si tratta di determinare la costruzione teoretica che l'Io attua. La nostra argomentazione è giunta a definire le caratteristiche del secondo livello indicato da Fichte. Scrive Fichte:

> Che significa intuire intellettualmente? Come si distingue dal pensare? L'Io che espone sé stesso è intuito intellettualmente, cioè l'intuito è insieme l'intuizione. Qui non c'è passività, è intuita un'azione e questa azione (*Handlung*) è l'intuizione.[464]

Dunque, intuire intellettualmente significa che è intuito l'Io che espone sé stesso: in altri termini, l'intuito è insieme l'intuizione. Si comprende qui in quali termini questo tipo di intuizione sia differente dall'intuizione che permette di determinare il carattere evidente: in tale intuizione non c'è passività, è intuizione dell'azione dell'intuire. Questo significa che in quest'ambito l'Io è intuito nell'azione del rappresentare, in quanto nel rappresentare l'Io è attivo e proprio questo assume il significato di intuizione intellettuale.

Infatti, l'Io che è stato definito nell'intuizione immediata ci ha permesso di determinare il punto primo della coscienza e di comprendere la necessità del pensiero, ma non siamo ancora nei termini interni alla dottrina della scienza. In altri termini, l'analisi della percezione immediata ci ha condotto al risultato che nell'atto percettivo vi sia una dimensione autocosciente. Tuttavia, per rendere pienamente conto di tale caratteristica, sarà necessario mostrare l'autoriflessione sull'atto del pensare da parte dell'Io.

La prima volta che Fichte parla di intuizione intellettuale[465] è nella *Recensione a Enesidemo*, dove viene introdotta per affermare che il soggetto assoluto, l'Io, non è dato attraverso l'intuizione empirica, ma è posto attraverso quella intellettuale. Scrive Fichte: «Il soggetto assoluto, l'Io, non è dato attraverso l'intuizione empirica, ma posto mediante l'intuizione intellettuale»[466]. Qui l'intuizione intellettuale si caratterizza come l'atto in virtù del quale non si diviene consapevoli di una determinazione particolare dell'io, bensì in esso in quanto assoluta soggettività per raggiungere la quale non può essere sufficiente l'intuizione empirica. Un altro accenno ad essa vien fatto qualche

[463] Cfr. J. G. Fichte, GA, II, 3, cit., p. 143.
[464] Ivi, pp. 142-143; trad. it. p. 567.
[465] Per questa ricostruzione si veda: G.V. di Tommaso, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, cit., , pp. 29-58.
[466] Id., GA, I, 2 p. 48.

pagina più avanti[467]. Qui l'intuizione intellettuale viene identificata con la posizione assoluta dell'Io da parte di sé stesso , senza che di ciò sia possibile fornire una ragione ulteriore.

Abbiamo visto che il concetto di intuizione intellettuale torna nelle *Eigne Meditationen* dove resta indeterminato[468]. Nello stesso scritto si parla di intuizione intellettuale e se ne riconosce la validità solo in relazione alla proposizione Io sono[469]. In tale contesto ci interessa ricordare un importante passaggio in cui Fichte si chiede se sia possibile un'intuizione dell'Io che rappresenti sé stesso[470]. L'Io che rappresenta sé stesso è intuito intellettualmente, ovvero l'intuito è insieme l'intuizione. Non c'è passività alcuna: viene intuita un'azione, e quest'azione è l'intuizione. Vengono intuite determinazioni nel puro io. Con l'identificazione dell'azione intuita e dell'atto di intuire, siamo di fronte a uno degli elementi essenziali del concetto più maturo, che vede nell'intuizione intellettuale un'attività dell'Io rivolta a intuire sé stesso.

Per quanto il termine compaia già nei primi scritti, l'intuizione intellettuale non viene nominata nella *Grundlage*. Tale questione è di grande importanza per i nostri scopi, poiché è proprio su questo terreno che si gioca la continuità del pensiero fichtiano[471]. Incontriamo qui una difficoltà simile a quella emersa riguardo al rapporto tra le *Logische Untersuchungen* e il salto nella fenomenologia trascendentale. Per superarla abbiamo deciso di soffermarci sulla tematizzazione del concetto di evidenza in entrambi gli autori. Infatti, come abbiamo visto, la prospettiva apparentemente logica della *Grundlage*, in particolare della dottrina dei principi, assume un significato diverso se messa in relazione al tentativo di determinare un ambito evidente su cui costruire il primo principio della dottrina della scienza.

Il passo preliminare per l'individuazione del punto di accesso alla *Wissenschaftslehre* consiste in una sospensione comprendente dell'atteggiamento naturale, che in un primo momento si caratterizza per una direzione negativa. Questo movimento negativo della sospensione è seguito da un movimento positivo, che possiamo chiamare riduttivo. Tuttavia, affinché tale momento sia effettivamente privo di presupposti e non ricada in una prospettiva dogmatica, è necessario determinare, dopo la sospensione, la validità dell'evidenza. Questa validità, per quanto riguarda Fichte, è determinata dall'interrogazione su ciò che appare, su ciò che si dà nell'intuizione immediata, che rimane sempre

[467] Cfr. Id., GA, I, 2, p. 47.
[468] Cfr. Id., GA, II, 5, p. 24.
[469] Cfr. Id., GA, II, 5, p. 141.
[470] Cfr. Id., GA, II, 5, p. 144.
[471] Molti interpreti hanno constatato proprio in riferimento al mutamento di prospettiva che interverebbe con l'acquisizione del concetto di intuizione intellettuale un mutamento di prospettiva all'interno dell'itinerario fichtiano. Emblematica è la posizione di Philonenko il quale sottolinea come l'intuizione intellettuale possa essere considerata la risposta che Fichte dà ai problemi rimasti aperti nella *Grundlage* e sottolinea la novità che essa segna nel pensiero di Fichte. Philonenko sottolinea come nella nuova esposizione si parte dall'intuizione intellettuale anziché da una prospettiva puramente logica, come nella *Grundlage*. Cfr. A Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966, p. 81.

presente anche dopo la sospensione. L'occhio, ripulito dai vari pregiudizi dell'atteggiamento naturale, permette di cogliere il senso profondo di questa intuizione immediata e di comprendere che essa "eccede sé stessa." Dunque, possiamo affermare che l'elemento "ideale" trova la sua legittimità non in una mera applicazione "dall'alto", ma come una caratteristica intrinseca della cosa stessa. Questo fondamento dell'evidenza è di fondamentale importanza per determinare la base dell'intuizione intellettuale. Ogni posizione che non si basi su tale fondamento rischierebbe di ricadere in una prospettiva dogmatica, riproponendo i problemi astrattivi dell'atteggiamento naturale.

Ora, per comprendere la continuità interna del discorso fichtiano, riteniamo che la *Dottrina dei principi* della *Grundlage* vada interpretata all'interno di questo contesto. In altri termini, la *Grundlage* va interpretata come una ricerca volta al superamento di una difficoltà preliminare, imponendo un approccio al tema del principio subordinato al riconoscimento dell'universale validità di una proposizione, dalla quale possa poi essere stabilito l'autentico principio del sistema. I principi della logica formale svolgono, dunque, una funzione strumentale: spianano la via al principio della dottrina della scienza, in modo tale che l'introduzione alla scienza assuma il carattere di validità, inizialmente garantita dai principi logici, ma poi fondata in via definitiva dalla *Dottrina della scienza* stessa. Con ciò non si intende interpretare l'introduzione alla scienza come una posizione "logicista", giacché, come abbiamo visto nell'analisi delle *Eigene Meditationen*, la proposizione "io sono io" da cui scaturisce e si fonda il principio di identità è inizialmente l'espressione di un fatto: è il fatto che emerge dopo la sospensione, ciò che si manifesta all'interno dell'intuizione immediata, un fatto insospendibile che appartiene costitutivamente al soggetto conoscente. Tuttavia, come abbiamo osservato, questo "fatto" ha un carattere precario e immediato, che necessita di essere validato. E, nonostante ciò, esso si configura come quel punto di accesso alla *Wissenschaftslehre* che viene colto attraverso una determinazione inequivocabile del criterio di evidenza. La *Thathandlung*, con la quale ha propriamente inizio la *Dottrina della scienza*, risulta quindi essere il risultato di un itinerario provvisorio, ma evidente, che trova nei principi logici una tappa fondamentale. Mentre il suo carattere provvisorio è determinato dal fatto che la natura stessa di quel fatto, di quell'intuizione immediata, trascende sé stessa e rimanda a una fondazione ancora più originaria. Come scrive Fichte:

> Abbiamo mosso dalla proposizione A=A, non come se la proposizione: io sono potesse risultarne dimostrata, bensì perché dovevamo partire da una qualche proposizione certa, data nella coscienza empirica. Tuttavia persino nella nostra discussione è risultato che non è la proposizione A=A a fondare la proposizione: io sono, ma che piuttosto è l'ultima a fondare la prima.[472]

Potremmo dire che il fatto è un condizionato assolutamente certo che tuttavia rimanda a una sua condizione. Sicché rimanere all'interno di questa dimensione significherebbe ricadere nell'errore

[472] Id, GA, I, 2, cit., p. 262; trad. it. pp. 155-156.

della filosofia dogmatica, che interpreta il condizionato come l'incondizionato, oscurando quest'ultimo. Per elevare questo fatto ad "atto" è necessario che l'Io si collochi in quella condizione in cui risulti perfettamente trasparente a sé stesso, avendo eliminato nell'autocomprensione ogni elemento estraneo al suo essere per sé; in altri termini, eliminando l'immediatezza dell'intuizione, che è una condizione secondaria e non dipendente dall'attività dell'io.

Questa completa identità tra l'Io che comprende e l'Io oggetto di comprensione costituisce il nucleo centrale dell'intuizione intellettuale. Dunque, se il compito dell'intuizione intellettuale è l'esibizione dell'identità del soggetto e dell'oggetto, allora essa è presente nell'enunciazione del primo principio. Infatti, scrive Fichte: «Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein».[473] Proprio commentando questo passaggio lo stesso Fichte ritornerà retrospettivamente sul suo pensiero nella seconda edizione della *Grundlage* del 1802:

> Ora, in altri termini, termini coi quali l'ho espresso da tempo, tutto ciò significa: io è necessariamente identità del soggetto e dell'oggetto: soggetto-oggetto: ed è tale in assoluto, senza ulteriore mediazione. Questo, sostengo, significa ciò, malgrado che tale proposizione non sia intesa tanto facilmente né ponderata, come si potrebbe credere, secondo la sua alta importanza correntemente trascurata prima della dottrina della scienza; pertanto le precedenti spiegazioni in merito non possono essere trascurate.[474]

Anche senza nominare direttamente l'intuizione intellettuale, l'andamento del pensiero rispecchia quello tipico dell'intuizione intellettuale. Quest'ultima, una volta che Fichte avrà determinato un'introduzione evidente al sistema e avrà distinto il luogo della filosofia vera e propria, sarà in grado di fondare la *Dottrina della scienza*, che potrà quindi prendere le mosse dal punto al di là del quale non è possibile andare nella serie regressiva che tende a stabilire le condizioni di possibilità dell'esperienza umana. In altri termini, proprio l'indagine intorno all'intuizione immediata e, conseguentemente, all'evidenza, trova nella *Grundlage* il suo punto finale. Compiuto questo passaggio, non sarà più necessario, nelle nuove esposizioni, fondare la certezza su alcuna altra proposizione per giungere a quella assoluta da cui parte la *Dottrina della scienza*. Si richiederà solamente di compiere quell'atto originario senza il quale per noi non sarebbe possibile alcuna conoscenza, e senza il quale la propedeutica attestazione dell'evidenza rimarrebbe precaria e infondata[475].

Cerchiamo ora di chiarire il senso profondo dell'intuizione intellettuale. In primo luogo, rammentiamo quanto abbiamo accennato riguardo al passaggio dall'atteggiamento quotidiano a quello filosofico. Abbiamo visto come questo "strappo" avvenga attraverso un utilizzo metodico della

[473] Ivi, p. 260.
[474] Ivi, p. 261 (Anm. von C).
[475] G. di Tommaso, *Dottrina della scienza*, cit., p. 35 sgg.

riflessione, in particolare mettendo in opera l'atto astrattivo. Tuttavia, a questo livello dell'analisi, nel contesto dell'indagine volta a scoprire la genesi dell'autocoscienza, lo strumento ordinario della riflessione si rivela inadeguato. Quello che si deve pensare qui è l'identità del pensante e del pensato, tra soggetto e oggetto. Come abbiamo già accennato, la riflessione isola il momento del pensare, rivolgendo la propria attività a questo momento. Questa attività riflessa in sé stessa è ciò di cui occorre divenire coscienti. Tuttavia, tale presentazione della genesi dell'Io, che avviene all'interno dell'atto riflessivo, non rende conto della dimensione incondizionata e finisce per essere una petizione di principio, rivelandone la superficialità.

In altri termini, l'attività originaria del pensare, sulla quale la riflessione deve esercitarsi per portarla a consapevolezza, o è già pensata come includente in sé l'essenza dell'io, oppure risulta estranea a essa. Nel primo caso, la riflessione diventerebbe inutile, poiché dovrebbe cogliere esattamente quell'essenza; nel secondo caso, l'essenza dell'Io rimarrebbe un territorio inesplorabile. Pertanto, il tentativo di cogliere l'autocoscienza mediante la riflessione è destinato a fallire, poiché l'identità tra soggetto e oggetto, che implica il concetto di autocoscienza, ha il carattere dell'assoluta immediatezza. Questa identità non può mai essere il risultato di un movimento di ritorno su sé stessa, ma deve essere tale già in origine.

Quell'attività dev'essere autocosciente sin dall'inizio, ossia deve da sempre sapere di essere attività autocosciente. In caso contrario, il criterio dell'assoluta immediatezza verrebbe meno. La riflessione, a causa della separazione dei termini tra cui vuol dimostrare l'identità, è inidonea a raggiungere il suo obiettivo[476].

Scrive Fichte al riguardo:

> Io non sono né il riflettente né il riflesso, e nessuno dei due viene determinato dall'altro: io sono entrambi nella loro unione – unione che peraltro non posso pensare, proprio per il fatto che, nel pensare, io separo riflesso e riflettente[477]

Dunque, l'Io è determinato dall'unione del riflettere e del riflesso. La riflessione risulta essere inadeguata a condurre questa analisi proprio perché essa mette in opera la scissione tra ciò su cui si riflette e colui che riflette. Separare il soggetto pensante dall'oggetto pensato determina l'impossibilità di rendere conto dell'identità assoluta tra i termini che costituiscono l'autocoscienza. Fichte esprime questa impossibilità nei seguenti termini. Non possiamo essere coscienti degli oggetti esterni senza essere coscienti in noi stessi, cioè senza essere noi stessi oggetto, in virtù dell'atto della nostra coscienza, del quale possiamo essere coscienti perché ci ripensiamo come oggetti e acquistiamo così coscienza della nostra coscienza. Di questa coscienza della nostra coscienza

[476] Si veda al riguardo D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, pp. 193-195.
[477] J. G. Fichte, GA, I, 4, p. 242; trad. it. p. 71.

ridiveniamo coscienti solo perché la rendiamo nuovamente oggetto e, quindi, la riteniamo coscienza della coscienza della nostra coscienza. In questo modo, però, la nostra coscienza non è stata spiegata. In altri termini, nella riflessione si pone l'Io come esistente anteriormente all'atto mediante cui si pone. Mentre l'Io è solo in quanto si pone e si pone solo in quanto è, esso sorge per la prima volta unicamente in virtù di quest'atto di autoposizione e parlare di Io indipendentemente da esso non ha alcun senso[478].

Dimostrata l'impossibilità di giungere all'autocoscienza per mezzo del procedimento riflessivo, rimane, per definirne il fondamento, solo una conoscenza nella quale soggetto e oggetto risultino unificati. Tale unificazione, che nell'intuizione immediata appariva provvisoriamente come un fatto, è, nell'Io originario, una continua realizzazione. A questo livello dell'analisi, questa peculiare metodologia deve rendere conto sia della direzione che porta dall'interno all'esterno, sia della direzione che porta dall'esterno all'interno, rendendo così l'attività dell'Io un'attività che ritorna in sé. Infatti, l'Io stesso coincide con questa attività caratterizzata dalla duplice direzione. Con le parole di Fichte: «Il pensiero di questa azione e la parola "io" non è altro che la designazione di essa: per cui io e agire che ritorna in sé sono concetti perfettamente identici»[479].

Per chiarire questo concetto possiamo far riferimento nuovamente alla *Grundlage*. Infatti, leggiamo:

> L'Io non deve porre sé stesso soltanto per una qualche intelligenza ad esso esterna, deve invece porsi per sé stesso , si deve porre in quanto posto da sé stesso . Esso, per quanto è vero che è un io, deve pertanto avere unicamente in sé stesso il principio della vita e della coscienza. Dunque, per quanto certamente è un io, l'io deve avere in sé, in modo incondizionato e senza ragione né fondamento alcuno, il principio per riflettere su di sé. Abbiamo così l'io originariamente, per un duplice profilo: da un lato, in quanto è riflettente, e a tale riguardo la direzione della sua attività è centripeta, dall'altro, in quanto esso è ciò su cui si riflette, e per tale aspetto la direzione della sua attività è centrifuga, e per la precisione centrifuga all'infinito.[480]

Tralasciamo per il momento il riferimento alla vita, sulla quale ritorneremo nel terzo capitolo. Quello che ci preme sottolineare è che già nella *Grundlage* Fichte parla di questa attività centrifuga e centripeta, la cui fonte è l'essenza dell'Io.

La necessità di determinare l'atto originario con cui fondare la conoscenza umana sarà il tema centrale della *Seconda introduzione* del 1797. L'intuizione intellettuale viene presentata come la capacità del filosofo di intuire sé stesso, attraverso un atto grazie al quale l'Io si manifesta a lui. Fichte sottolinea anzitutto la necessità di dimostrare la priorità dell'autocoscienza rispetto alla coscienza, evidenziandone il ruolo determinante, mentre la coscienza si configura come una sua condizione.

[478] Cfr. *Nova Methodo*, p. 34. Per quanto riguarda il riferimento a Kant si veda: KrV, B, p. 158.
[479] Id., GA, I, 4, p. 216; trad. it. p. 43.
[480] Id., GA, I, 3, p. 407; trad. it. p. 533.

Solo perché l'autocoscienza costituisce il fondamento di ogni forma di coscienza, quest'ultima può emergere, consentendo così l'apparire di un mondo per noi. In altri termini, l'autocoscienza precede la coscienza come la condizione precede il condizionato. Poiché il tentativo di Fichte è quello di indagare la radice ultima della conoscenza umana, diviene necessario rivolgere l'attenzione alla genesi dell'autocoscienza, ossia all'atto originario con cui l'autocoscienza si afferma. In sintesi, è possibile giungere alla conoscenza non solo dell'attività, né soltanto del suo ritornare in sé, ma attraverso un atto che racchiuda entrambe le direzioni in un'unità immediata. Non potendo trattarsi di un atto riflessivo o di un concetto che coglie solo uno dei momenti costitutivi dell'attività originaria dell'io, si tratta di un'intuizione. Quest'ultima si caratterizza per l'immediatezza del suo rapporto con l'oggetto, ma è totalmente diversa dall'intuizione immediata sensibile, con la quale condivide solo la forma. L'oggetto in questione non è empirico, poiché l'intuizione si riferisce all'agire dell'Io prima ancora del suo obiettivarsi in una forma determinata. Essa non è quindi sensibile, ma intellettuale, ed è diretta a cogliere l'autocoscienza nella sua assoluta purezza, ossia nella consapevolezza unicamente del proprio agire. Dopo questa breve disamina sui limiti della riflessione, possiamo ora addentrarci nella tematizzazione dell'intuizione intellettuale.

Richiamando brevemente il percorso seguito finora: abbiamo visto come l'ingresso nell'atto specificatamente filosofico sia caratterizzato, per Fichte, dalla messa in opera di un "esperimento", caratterizzato da due movimenti: uno positivo e uno negativo. Il movimento negativo mira a sospendere l'atteggiamento naturale, caratterizzato da un'attenzione esclusiva verso l'oggetto, tale che l'io, in questo atteggiamento peculiare, si "perde" nell'oggetto osservato. Al termine di tale movimento, tutte le validità d'essere vengono sospese, e diventa necessario riappropriarsi di un criterio di validità, di evidenza. Questo criterio viene riacquistato attraverso l'analisi di un carattere "insospendibile", l'attestazione che l'Io "percepisce" qualcosa, una percezione avente il carattere di un'intuizione immediata, in cui il fenomeno viene percepito in modo diretto. Proprio tale percezione risulta essere il punto di partenza evidente e provvisorio su cui individuare il principio incondizionato della *Wissenschaftslehre*. Infatti, un'analisi autentica di questa intuizione, che non soggiace allo sguardo naturale o scientifico, mostra che, in riferimento alla forma, l'intuizione immediata trascende sé stessa. Questo porta alla consapevolezza che la singola percezione si mostra come condizionata da una dimensione altra rispetto a sé stessa.

Dunque, in primo luogo, la ridefinizione in termini trascendentali della dimensione causale e temporale, partendo da un elemento evidente, offre la possibilità di ripercorrere la catena dei condizionati e di arrivare alla condizione di possibilità della conoscenza. È proprio su questa via che si colloca il momento positivo della sospensione, avente lo scopo di tematizzare quell'elemento che si presenta come insospendibile, non in modo provvisorio, ma in maniera apodittica e necessaria.

Tuttavia, questo principio non è un elemento idealistico applicato alla realtà, bensì è carpito dalla cosa stessa, dal fatto che lo sguardo dell'io, anche al di fuori dell'atteggiamento naturale, "vede qualcosa". Ora, questo processo riduttivo, il cui fine è giungere all'incondizionato, è attuato dall'intuizione intellettuale. Scrive Fichte:

> Presta attenzione a te stesso: distogli il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda, e volgilo dentro di te; questa è la prima richiesta che la filosofia rivolge a chi incomincia a dedicarsi a lei. Non si parla di niente che sia fuori di te, ma soltanto di te stesso .[481]

Vi è un richiamo alla messa in opera dell'esperimento e da questo rivolgere l'attenzione su sé stessi emerge immediatamente una significativa differenza tra le diverse determinazioni immediate delle rappresentazioni: alcune di esse ci appaiono come totalmente dipendenti dalla nostra libertà, al punto che risulta difficile credere che ad esse corrisponda qualcosa fuori di noi, se non siamo noi stessi a porlo; altre, invece, sono riferite a una verità che deve essere stabilita indipendentemente da noi, ossia sotto la condizione che debbano coincidere con tale verità: noi, nel determinare queste rappresentazioni, ci sentiamo vincolati. Quindi, alcune delle nostre rappresentazioni sono accompagnate dal sentimento della libertà, altre da quello della necessità. Ora, proprio su questa base evidente si pone la domanda che possiamo definire come la domanda fondamentale della dottrina della scienza. Scrive Fichte:

> Qual è il principio del sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento di necessità, e di questo stesso sentimento di necessità? Rispondere a questa domanda è compito della filosofia. E, a mio avviso, la filosofia non è altro che la scienza che risolve questo compito. Il sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento di necessità è denominato anche esperienza, sia interna che esterna. Alla filosofia [...] spetta dunque di indicare il principio di tutta l'esperienza.[482]

La domanda sul principio può essere sollevata solo nei confronti di qualcosa ritenuto contingente, poiché potrebbe essere diverso da come si presenta. Questa necessità, come abbiamo visto, deriva esattamente dalla condizione dell'intuizione immediata. Infatti, essa trascende sé stessa e non contiene in sé il principio della propria manifestazione. Il principio, per essere tale, deve essere esterno al principiato.

Alla luce di questa peculiare struttura, se ne deduce che il principio fondamentale dell'esperienza deve essere altro rispetto alla mera esperienza, pur essendo con essa congiunto. Dunque, il primo elemento deve essere spiegato attraverso il secondo, ovvero attraverso ciò che ci è immediatamente evidente. Tuttavia, per non perdere la totalità di ciò che si dà all'esperienza, risulta necessario considerare la rappresentazione nella sua unità. Infatti, la struttura stessa della rappresentazione,

[481] Id., GA, I, 4, p. 186; trad. it. p. 7
[482] *Ibid*.

quando non è osservata con uno sguardo meramente naturale, si mostra nella sua unità inseparabile. Scrive Fichte: «Es ist sonach in der Intelligenz [...] eine doppelte Reihe, des Seyns, und des Zusehens, des Reellen, und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen».[483] In primo luogo, rivolgendoci, alla *Seconda introduzione* del 1797, leggiamo il perimetro all'interno del quale si applica l'intuizione intellettuale.

> Le cose vanno in tutt'altro modo per la dottrina della scienza. Ciò che essa rende oggetto del proprio pensare non è un morto concetto, un che di passivo come quello cui quei filosofi applicano la loro analisi, e che diventa qualche cosa soltanto in grazia del loro pensare; anzi, è un che di vivente e di attivo che genera conoscenza da sé stesso e mediante sé stesso : il filosofo non fa altro che strarlo a guardare. Il compito del filosofo, in tutta la faccenda, non va al di là di questo: mettere quel vivente in una attività che abbia senso, stare a guardare l'attività di esso, interpretarla, e comprenderla nella sua unità. Fa un esperimento. Suo compito è disportre ciò che egli analizza nella posizione nella quale possa essere sicuramente fatta quella osservazione che ci si è proposta; suo compito è di registrare i fenomeni, seguirli e collegarli con esattezza; non dipende invece da lui, ma dall'oggetto stesso il modo in cui l'oggetto si manifesta - e il filosofo renderebbe impossibile l'assolvimento del proprio compito se, invece di abbandonare l'oggetto a sé stesso , operasse interventi nello svolgimento del fenomeno.[484]

Il compito del filosofo della *Wissenschaftslehre* è quello di osservare il gioco dei fenomeni. Tuttavia, questo non è un ingenuo stare a guardare, ma mettersi in una posizione tale che questa osservazione possa essere eseguita in modo evidente. Il filosofo deve registrare i fenomeni, seguirli e collegarli con esattezza, e non dipende da lui, ma dall'oggetto la modalità con cui esso si rende manifesto.
Già nell'individuazione della posizione dalla quale mettere in opera tale "esperimento" emerge la natura mediana dell'atto filosofico. Questa posizione deve tenere conto sia dell'attività passiva sia di quella attiva, considerando entrambe nella loro inscindibile unità. Come abbiamo visto nella trattazione dell'intuizione immediata, l'analisi porta alla dimostrazione che "io sono per me". Nella percezione del fenomeno, infatti, vi è un agire determinato dalla libera posizione dell'io. La natura inscindibile del fenomeno è costituita dall'unità del soggetto che percepisce e dell'oggetto percepito. Tale unità è scindibile solo a livello sperimentale, al fine di comprendere pienamente la dimensione della conoscenza. Questa peculiare struttura del fenomeno si rende manifesta quando l'Io si rivolge a qualcosa di esterno a sé. Tuttavia, vi è un agire differente. Nei vari atti dell'Io, vi è anche la possibilità di analizzare l'Io che osserva. Nel primo capitolo del *Versuch*, Fichte scrive:

[483] Ivi, p. 196.
[484] Ivi, pp. 209-210; trad. it. p. 36.

> Tu puoi, senza dubbio, pensare: io e, pensandolo, trovi la tua coscienza internamente determinata in un certo modo. Tu pensi soltanto qualcosa, proprio ciò che comprendi con quel concetto dell'io, ne sei cosciente e allora non pensi qualcos'altro, che altrimenti puoi certo pensare e puoi già aver pensato.[485]

In primo luogo, nel pensare, si può pensare un Io e, nel farlo, trovare la sua coscienza internamente determinata in un certo modo. Tuttavia, parallelamente a questo pensiero, si sarebbe potuto pensare qualcos'altro. Scrive Fichte:

> Invece di questo determinato qualcosa avresti potuto pensare anche qualcos'altro, ad esempio il tuo tavolo, le tue pareti, la tua finestra e se ti invito a farlo, tu pensi realmente anche questi oggetti. Tu lo fai in forza di un invito, in forza di un concetto di quel che si deve pensare, concetto che, io dico, per tua ammissione, avrebbe anche potuto essere un altro. Tu noti, dunque, attività e libertà in questo tuo pensare, in questo passare dal pensare l'io al pensare il tavolo, le pareti ecc. Il tuo pensare è, per te, un agire.[486]

In questo passaggio dal pensare l'Io al pensare il tavolo o altri oggetti, si individua un'attività libera del pensare. Il pensare, in questa direzione, si configura come un agire. Ora, in questa percezione determinata del singolo oggetto emerge un'importante conseguenza. Infatti, nell'intuizione immediata dell'oggetto l'Io è il pensante in questo pensare, ma il pensato risulta essere qualcosa di distinto dall'io[487]. In tutti i concetti di questa specie il pensare e il pensato devono essere due differenti. Quanto l'attenzione si rivolge sull'Io non soltanto il pensante ma anche il pensato risultano unificati. In sintesi, proprio partendo, dall'intuizione immediata dell'oggetto è possibile scorgere una libertà dell'azione dell'attenzione conoscitiva, la quale può essere liberamente diretta nei confronti del pensante, dell'Io. Ne consegue che il pensiero dell'Io consiste nell'agire su sé stesso da parte dell'Io; e, viceversa, un tale agire su sé stesso dà luogo a un pensiero dell'Io, e assolutamente a nessun altro pensiero. Il pensiero di questa azione non è altro che un agire che ritorna in sé.

Non è un caso che Fichte nelle battute preliminari all'esposizione dell'intuizione intellettuale si ricolleghi all'intuizione immediata. Nell'intuizione immediata l'Io comprende la sua libertà di attenzione e predispone il terreno per quel ritorno a sé tipico dell'intuizione intellettuale. In questo ritorno il pensare e il pensato coincidono pienamente, determinando la validità di quanto già percepito in maniera provvisoria all'interno dell'intuizione immediata. Proprio in questi termini Fichte definisce l'intuizione intellettuale, leggiamo:

[485] Ivi, p. 271; trad. it. p. 159.
[486] *Ibid*.
[487] Cfr. ivi, p. 272.

> Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Act, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellectuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewußtseyn; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue. Daß es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln.[488]

Dunque, l'intuizione intellettuale consiste nell'intuire sé stesso nell'atto per il quale l'Io si genera. Essa consiste nella coscienza immediata che Io agisco e di che cosa faccio nell'agire. Negli stessi termini leggiamo nelle lezioni di logica e metafisica:

> Die Anschauung des Ich [ist] diese besteht darinn, daß ich von meinem Handeln weiß; ich weiß etwas darum, weil ich es thue, und ich finde mich drinn. [...] Intellectuelle Anschauung ist uns das unmittelbare Bewußtsein des Handelns; [...] Das Thun und das Wißen ist hier unmittelbar verknüpft; diese intellectuelle Anschauung ist Grund meines ganzen übrigen Bewußtseins.[489]

Fare e sapere sono, nell'intuizione intellettuale, strettamente collegati. Inoltre, si comprende pienamente perché ci siamo riferiti all'intuizione intellettuale come al momento positivo della sospensione. Quest'ultima rappresenta la condizione metodologica riduttiva attraverso cui si determina il fondamento dell'intera coscienza. Proprio questo ruolo di "fondamento" è particolarmente sottolineato nella *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Scrive Fichte:

> Das Ich ist gar nicht Subject, sondern Subject-Object; sollte es bloß Subject sein, so fällt man in die Unbegreiflichkeit des Bewusstseins, soll es bloß Object sein, so wird man getrieben, ein Subject ausser ihm zu suchen das man nie finden wird. Ich, Subject, Seele und Gemüth ist nicht daßelbe. Subject ist das Ich, inwiefern es etwas setzt in der Vorstellung. Das Ich setzt sich schlechthin; daß es sich im unmittelbaren Bewusstsein als Subjectobject setze, ist unmittelbar, es kann keine Vernunft darüber hinaus gehen; über die anderen Bestimmungen die im Bewusstsein vorkommen, laßen sich Gründe angeben, von dieser aber nicht, das unmittelbare Bewusstsein ist selbst der erste Grund, der alles andere begründen soll, biß zu ihm muß man gehen, wenn unser Wißen einen Grund haben soll. Wir müssen von diesem letzten Grunde wißen, denn wir sprechen davon, wir kommen dazu durch unmittelbare Anschauung, wir schauen unsere unmittelbare Anschauung selbst wieder unmittelbar an; dieß wäre unmittelbare Anschauung der Anschauung. Es ist also reine Anschauung des Ich als Subject-Object möglich, eine solche heißt, da sie keinen sinnlichen Stoff an sich hat, mit Recht: intellectuelle Anschauung.[490]

L'intuizione intellettuale permette di cogliere quel fondo della coscienza, all'interno del quale soggetto e oggetto risultano essere intimamente collegati, l'Io quale viene percepito tramite quel

[488] Ivi, p. 217.
[489] Id., GA, IV, 1, pp. 223-224.
[490] *Nova Methodo*, pp. 35-36

ritorno a sé di cui abbiamo parlato. Essa rappresenta il fondo della coscienza in quanto è costitutiva dello stesso atto della conoscenza. Infatti, scrive Fichte:

> Wohl aber lässt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, daß diese intellectuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewusstseyns vorkomme. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellectuelle Anschauung meines SelbstBewusstseyns in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigket zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod.[491]

In termini analoghi: «Keiner kann seinen Fuß fortsetzen, ohne daß er sich seines Handelns bewust werde; dieß weiß man darum, weil man es thut, dieß ist intellectuelle Anschauung, und darinne werde ich mir bewußt als freien intellectuellen Wesen»[492].

L'intuizione intellettuale è costitutiva dell'Io in quanto senza di essa non è possibile determinare l'autocoscienza del proprio agire. Solamente grazie a questa intuizione è determinato il sapere del proprio fare. Soltanto sulla base di essa è possibile distinguere il "mio" agire (e di conseguenza me in esso) dall'oggetto dell'agire, in cui mi imbatto. Questa caratterizzazione comporta un'importante conseguenza. Infatti, questa intuizione non si presenta mai da sola, quasi fosse un atto isolato della coscienza. L'intuizione intellettuale è sempre collegata a un'intuizione sensibile[493].

Quanto detto non significa che l'intuizione intellettuale debba assumere un carattere sensibile, ma che essa ha sempre un contenuto. Allo stesso tempo, come abbiamo visto, l'intuizione immediata trascende sé stessa. Sebbene l'intuizione intellettuale mantenga un importante legame con l'intuizione immediata, la coscienza dell'Io proviene unicamente dall'intuizione intellettuale. Questa coscienza è la precondizione per ogni tipo di conoscenza del fenomeno. Lo stretto rapporto che sussiste tra intuizione intellettuale e intuizione immediata sensibile è dimostrato dallo stesso Fichte[494].

Il percorso descritto da Fichte è il seguente: nel primo momento ci si propone di pensare a questa o quella cosa determinata, e ne segue il pensiero desiderato; allo stesso tempo, mi propongo di fare questa o quella cosa determinata e ne segue la rappresentazione di ciò che accade. Questo è un fatto di coscienza, come abbiamo visto. Se si considera tutto ciò secondo le leggi dell'intuizione immediata sensibile, in esso non c'è niente di più di ciò che è indicato sensibilmente. Quello che si vedrebbe sarebbe niente di più che il susseguirsi delle rappresentazioni, acquisendo solamente la loro

[491] GA, I, 4, p. 217.
[492] Id., GA, IV, 1, p. 224.
[493] Id., GA, I, 4, p. 217.
[494] Cfr. GA, ivi, p. 218.

successione nel tempo ordinario. Le singole rappresentazioni sarebbero inserite nell'attimo, senza poter determinare alcun tipo di rapporto tra condizione e condizionato.

Tuttavia, a un'attenta analisi, ci si rende conto che l'intuizione immediata sensibile trascende sé stessa. Questa scoperta, però, rimanda immediatamente oltre il sensibile: essa è un'intuizione non sensibile, che riguarda la semplice attività, qualcosa di progrediente e non statico, la vita.

Sulla base di quanto detto, il filosofo trova l'intuizione intellettuale come fatto di coscienza, non immediatamente né come fatto isolato nella sua coscienza. Egli la scopre distinguendo ciò che nella coscienza comune si presenta unificato, scomponendo l'intero nei suoi elementi costitutivi.

In estrema sintesi, scrive Fichte: «a tutto ciò che, presentandosi nella coscienza, viene pensato, si deve necessariamente aggiungere un ulteriore pensiero, quello dell'io; dando spiegazione delle determinazioni dell'animo non si può mai fare astrazione dall'Io»[495].

Questo è il percorso che abbiamo seguito e il motivo per cui siamo partiti dall'intuizione immediata sensibile evidente, al fine di determinare le caratteristiche fondamentali dell'intuizione intellettuale.

L'intuizione intellettuale può fungere da medium tra il mondo sensibile e quello intellettuale proprio perché è legata alla libera attività dell'io. Infatti, essa è stata descritta come un libero tornare a sé dell'io, un'azione[496]. La *Wissenschaftslehre* prende dunque le mosse da una *Tathandlung*, tramite questa origine essa è in grado di collegare i due mondi e abbracciarli in uno solo sguardo tramite l'intuizione intellettuale, che nell'Io agente trova la sua chiave di volta. Aggiungiamo un'importante precisazione. L'Io dell'intuizione intellettuale non deve essere confuso con l'Io come idea[497]. Infatti, nell'Io come intuizione intellettuale vi è soltanto la forma dell'egoità, l'agire che ritorna in sé stesso; l'Io come idea è presente per l'Io stesso, ed è una generalizzazione che il filosofo presenta come l'idea dell'uomo naturale. L'Io in quanto idea è l'ente razionale, poiché ha dato in sé completo manifestarsi della ragione universale. Nell'Io come intuizione è presente solamente la forma dell'io, e non si considera minimamente un contenuto specifico di esso, il quale è pensabile soltanto attraverso il pensiero di un mondo. Nell'idea, invece, è pensata completamente la materia dell'egoità.

> Von dem ersten geht die gesammte Philosophie aus, und es ist ihr Grundbegriff; zu dem letztern geht sie hin: nur im praktische Theile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft. Das erstere ist [...] ursprüngliche Anschauung, und wird auf die zur Gnüge beschriebne Weise Begriff: das Letzere ist nur Idee; es kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich seyn, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins unendliche annähern.[498]

[495] Ivi, p. 253; trad. it. p. 82.
[496] Cfr. ivi, p. 221.
[497] Cfr. ivi, p. 266.
[498] GA, I, 4, p. 266.

Dall'Io come intuizione prende le mosse l'intera filosofia, verso il secondo essa è in cammino. Tale cammino, come vedremo, sarà il percorso costitutivo della *Wissenschaftslehre*.

§ 5. La costituzione trascendentale

Abbiamo visto come, fino a questo punto, i percorsi di Fichte e Husserl risultino speculari. Nell'ultimo paragrafo abbiamo messo in relazione l'intuizione intellettuale con la riduzione fenomenologica, mostrando come entrambe conducano alla tematizzazione di un Io assoluto, tramite un "ritorno" a sé dell'Io. Mantenendo il filo dell'argomentazione complessiva, questo momento è stato definito "momento positivo della sospensione", poiché rappresenta il processo che determina il residuo di tale sospensione. Tuttavia, l'analisi non può arrestarsi qui: l'Io deve "costituirsi". In altri termini, è necessario comprendere quali siano gli elementi che caratterizzano questo Io "ridotto". Per quanto l'Io sia un assoluto sé, contiene al suo interno una peculiare esteriorità, riconoscibile all'interno dei propri vissuti. Ora, mostreremo che, per quanto questa esigenza sia analoga in Fichte e Husserl, è proprio su questo terreno che emerge un'importante differenza tra i due.

5.1. La costituzione fenomenologica

L'analisi fenomenologica della costituzione indaga la validità di tutto ciò che è esperito in modo significativo attraverso la "vita che sperimenta il mondo", poiché nell'"impegno mondano dell'atteggiamento naturale" questo viene inizialmente dimenticato. Ciò che è esperito è inteso come risultante da processi intenzionali di formazione del significato la cui fonte trascendentale Husserl identifica in un puro io. Pertanto, l'analisi costituzionale presuppone la riduzione trascendentale come sospensione della validità dell'essere di ciò che è esperito, il quale a sua volta deve essere compreso come prodotto della costituzione significativa di questa validità.

Abbiamo visto come la riduzione all'Io trascendentale presenti immediatamente caratteristiche peculiari. Infatti, l'Io possiede subito una serie di vissuti intenzionali, sempre rivolti alla sua coscienza: in primo luogo vissuti che tematizzano i suoi atti intenzionali in generale; in secondo luogo vissuti che tematizzano "qualcosa" al di fuori di lui. Questa caratteristica generale determina l'elaborazione di due serie costitutive: quella degli atti dell'Io puro, che analizza il *cogito* nel suo fluire e ne determina le caratteristiche formali, e quella che determina l'Io identico, che vive attraverso questo e quell'altro *cogito*.

In queste due serie, precisiamo subito, l'Io costituisce continuamente sé stesso come esistente, come esistente per sé, secondo un'evidenza continua. In altri termini, la doppia serie della costituzione determina l'evidente e apodittica determinazione di tutti gli elementi che costituiscono la soggettività trascendentale. Scrive Husserl:

> Da questa forma originaria della coscienza dipende quanto segue. Quando lo sguardo dell'io puro coglie riflessivamente, e precisamente afferrando percettivamente, un qualunque vissuto, esso può anche – per una possibilità a priori – dirigere lo sguardo verso altri vissuti che siano in connessione con il primo. Ma per principio l'intera connessione non è e non può mai essere data in un unico sguardo puro; tuttavia, in un certo modo, ma per principio ben diverso, è anche essa intuitivamente afferrabile, e precisamente nel modo della illimitatezza del progresso e delle intuizioni immanenti, cioè procedendo dal vissuto fissato a nuovi vissuti appartenenenti al suo orizzonte di vissuti, dalla sua fissazione a quella del suo rispettivo orizzonte ecc.[499]

Grazie a una possibilità a priori, l'Io puro può cogliere riflessivamente un qualunque vissuto e, allo stesso tempo, dirigere lo sguardo verso altri vissuti che siano in connessione con il precedente. Ora, l'intera catena di vissuti non può mai essere colta in un unico sguardo, ma, sulla base del peculiare concetto di causalità e di temporalità che stabilisce l'indagine intenzionale, si può procedere dal vissuto fissato a nuovi vissuti appartenenti al suo orizzonte di vissuti. Di conseguenza, un vissuto che diventa oggetto di un nuovo sguardo dell'Io ha il suo orizzonte di vissuti non osservati.

Proprio in questo fatto si radicano delle possibilità eidetiche, ossia la possibilità di rendere oggetto del proprio puro sguardo ciò che non è osservato direttamente, ovvero di trasformare in elemento primariamente osservato ciò che è osservato solo lateralmente. Nel procedere nella catena dei vissuti, siamo anche in grado di cogliere, in un modo peculiare, l'unità dell'orizzonte. Siamo in grado di afferrarla in quanto idea. La caratteristica di questa ideazione è che la piena determinazione del suo contenuto è irraggiungibile.

Da quanto detto emergono due rilevanti considerazioni. In primo luogo, nessun vissuto concreto può essere considerato pienamente indipendente, poiché si trova sempre all'interno di questo orizzonte; in secondo luogo, due correnti di vissuti non possono essere concepite come aventi lo stesso statuto eidetico: nessun vissuto pienamente determinato in una regione può mai appartenere a un'altra regione. All'interno di questa corrente di vissuti si impone immediatamente una peculiare "regione", quella dell'intenzionalità.

L'intenzionalità[500] corrisponde a un medium universale che include in sé tutti i vissuti, compresi quelli che non sono caratterizzati come intenzionali. In primo luogo, si distinguono due categorie fondamentali di vissuti: 1) i contenuti primari; 2) i vissuti che portano in sé la proprietà specifica dell'intenzionalità. Appartengono ai contenuti primari i contenuti di sensazione. Questi dati concreti appartengono a vissuti più comprensivi che, presi come interi, sono intenzionali, nel senso che al di sopra di quei momenti sensoriali vi è uno strato che conferisce senso, grazie al quale, a partire

[499] E. Husserl, Hua 3/1, p. 185; trad. it. p. 207.
[500] Cfr. Hua 3/1, p. 187.

dall'elemento sensoriale, si realizza il concreto vissuto intenzionale. Questa è la struttura duplice e unitaria costituita dall'*hyle* e dalla *morphé*.

Ciò che mette in forma le materie, trasformandole in vissuti intenzionali, è lo stesso elemento che conferisce al termine "coscienza" il suo senso specifico, secondo il quale la coscienza allude sempre a qualcosa "di cui" è coscienza[501]. Questo elemento è la *noesi*. Le *noesi* costituiscono la specificità della coscienza nel suo senso più ampio, in quanto, in tutte le sue forme di vita attuali, ci riconducono alle *cogitationes* e quindi ai vissuti intenzionali in generale. Dunque, una prima conclusione della costituzione è che la corrente dell'essere fenomenologico possiede uno strato materiale e uno noetico. Qui si trova uno schema di base della costituzione: *Hyle* - *Noesis* - *Noema*. La problematica della costituzione sembra riguardare esclusivamente la correlazione intenzionale tra *Noesis* e *Noema*. La costituzione trascendentale costituisce ciò che è costituito sulla base dell'esperienza materiale attraverso la funzione noetica[502].

I problemi più rilevanti della costituzione riguardano la costituzione delle oggettualità della coscienza[503]. Essi si concentrano sulla modalità tramite la quale le *noesi* realizzano la coscienza di qualcosa, in modo tale che in questa coscienza dell'oggettualità possa annunciarsi l'unità oggettiva.

Questa problematica condurrà Husserl a un'importante elaborazione del suo pensiero. Chiariamo ancora questo punto. Dopo aver stabilito la costituzione del puro fluire delle *cogitationes*, la quale può essere riassunta nella dialettica *Hyle* - *noesi* - *noema*, Husserl nota[504] che il presupposto secondo cui gli oggetti sono per me solo in quanto oggetti di una coscienza reale e possibile non deve rimanere un discorso vuoto, né essere oggetto di vuote speculazioni. Per evitare ciò, è necessario mostrare concretamente cosa comporta questo "esistere-per-me" e l'"esistere-per-me degli oggetti". Tale problematica costitutiva riguarda ciò che Husserl, nel contesto delle *Ideen*, chiama "funzioni":

> Tutte le modalità fondamentali di una coscienza possibile, con le loro trasformazioni, fusioni e sintesi, vanno studiate e rese intuitivamente evidenti nella loro universalità eidetica e nella loro purezza fenomenologica: va chiarito come queste modalità fondamentali, in virtù della loro propria essenza, predelineino tutte le possibilità (e le impossibilità) dell'essere; va chiarito come conformemente a leggi eidetiche assolutamente stabili, l'oggetto esistente possa essere il correlato di connessioni di coscienza che hanno uno statuto eidetico ben determinato e come, viceversa, l'essere di tli connessioni sia equivalente all'oggetto esistente e queste analisi sono relative a tutte le regioni dell'essere e a tutti i gradi di generalità fin giù sino alla concrezione dell'essere.[505]

[501] Cfr. ivi, p. 194.
[502] Cfr. ivi, , p. 227.
[503] Cfr. Hua 3/1, p. 196.
[504] Cfr. Hua 1, p. 99.
[505] Id., Hua 3/1, cit., p. 198: trad. it. p. 220.

Husserl tenta di analizzare tutti i livelli trascendentalmente costituiti, ma si imbatte in un grave problema: l'individuazione del rapporto tra il momento iletico e l'atto noetico di apprensione nella costituzione del tempo. Egli cerca di concepire la costituzione del tempo in modo tale che uno specifico atto noetico di apprensione comprenda l'iletico nelle rimemorazioni ritentionali. Qui, però, si trova di fronte al problema del regresso infinito: se ogni contenuto diventa cosciente solo attraverso un atto di apprensione rivolto verso di esso, si solleva immediatamente la questione della coscienza in cui questo atto di apprensione, anch'esso un contenuto, diventa cosciente, e così via[506].

Di fronte alla chiara datazione della durata temporale, un fenomeno che non comporta il regresso infinito, Husserl risolve la questione attraverso la sua descrizione dell'auto-costituzione del flusso temporale assoluto e della ritenzione, in cui ogni contenuto è "auto-cosciente" in sé e necessariamente: sul piano del flusso temporale assoluto, "il costituente e il costituito" coincidono[507]. Questa auto-costituzione implica una duplicità delle intenzionalità ritentionali. Particolarmente importante è l'intenzionalità longitudinale della ritenzione che, nel corso del flusso, rimane in continua unità con sé stessa. Questa unità non è altro che la sintesi passiva tematizzata negli anni venti, che unifica il contenuto temporale senza l'intervento dell'attività dell'Io.

Nei *Bernauer Manuskripte*, Husserl cerca una soluzione al medesimo problema indagando il processo originario, antecedente a ogni percezione individuata[508], senza alcuna apprensione o rappresentazione. Questo processo originario non è altro che l'intenzionalità longitudinale della ritenzione, ovvero la cosiddetta sintesi passiva[509]. Qui Husserl trova, nell'ordine temporale immanente del processo originario, dati sensoriali, sentimenti sensuali e istinti che, come "intenzionalità passiva", affliggono l'Io. L'affezione appartiene all'ambito della costituzione passiva, attraverso la sintesi passiva della continuità esperienziale che costituisce temporalmente e rende cosciente in termini percettivi[510]. È inoltre importante il rapporto di fondazione tra la costituzione passiva e quella attiva: ogni struttura dell'attività presuppone "necessariamente come livello più basso una passività preesistente" e in questo senso si incontra la costituzione attraverso la genesi passiva[511]. L'analisi della costituzione del tempo apre il livello della costituzione passiva e introduce il campo problematico della distinzione tra costituzione statica e genetica del tempo e dell'associazione. La struttura eidetica della coscienza che costituisce il tempo è, per Husserl, la struttura primaria e più profonda di una genesi della coscienza, e al tempo stesso di una genesi come costituzione originaria

[506] Cfr. Id., Hua 10, p. 119.
[507] Cfr. ivi, p. 83.
[508] Cfr. Id., Hua 33, p. 244 sgg.
[509] Cfr. ivi, p. 276.
[510] Cfr. Id., Hua 33, 361.
[511] Cfr. Id., Hua 1, p. 112.

dell'oggettività[512]. La forma strutturale della costituzione del tempo e il contenuto dell'oggettività della costituzione del tempo sono inseparabili nella loro genesi più originaria. Pertanto, Husserl definisce la coscienza del tempo come originariamente associativa.

Il modo della costituzione genetica è mostrato nella tematica del metodo genetico. L'analisi statica mostra il contesto fondativo della necessità essenziale, ottenuta tramite l'intuizione essenziale. Questo collegamento essenziale è poi interrogato in senso genetico attraverso il metodo di destrutturazione, per determinare se uno strato di fondamento debba precedere un altro. Attraverso questa costante interrogazione, Husserl raggiunge il flusso originario che precede la struttura dell'Io, il cosiddetto "pre-io[513]". L'analisi strutturale della presenza originaria (il flusso vivente costante) ci porta alla struttura dell'Io e allo strato sottostante del flusso senza Io, che, attraverso un'interrogazione consequenziale, ci riconduce al radicalmente pre-io.

La cosiddetta "interrogazione consequenziale" non è altro che il metodo genetico. Il livello del "pre-essere", "pre-mondo", "pre-io" e "pre-tempo" rivela la genesi più originaria della costituzione[514], definita come "pre-costituzione[515]". Pertanto, questa è chiamata assoluta e definita come "temporalizzazione assoluta". Si temporalizza da sé come la cosiddetta fatticità trascendentale, la cui auto-costituzione non può essere concepita né sotto l'aspetto della costituzione come creazione creativa di fatticità né sotto quello della costituzione come mera formazione di senso riconoscitiva. Questa breve ricostruzione dell'itinerario inerente la costituzione fenomenologica ci permette di procedere verso l'ulteriore elaborazione della *Krisis*

5.1.1 Il "passo indietro" della *Krisis*

Come abbiamo visto, nello sviluppo del pensiero di Husserl, il tema della costituzione incontra un importante modifica[516]. Rivediamola: la costituzione di qualunque tipo di vissuto richiede la connessione continua e determinata del flusso di coscienza mediante la ritenzione e la protenzione. In altri termini, è necessario connettere i vissuti intenzionali concreti con gli altri vissuti, in modo che il risultato si presenti come l'intuizione immediata di un vissuto. Questo implica che, dietro il fenomeno direttamente intuito, vi sia un lavoro di sintesi di natura temporale. Tuttavia, si pone il problema di determinare l'origine di questa costituzione dell'oggettualità. Husserl risolve questo

[512] Cfr. Id., Hua 33, p. 281.
[513] Cfr. Id., Hua 35, p. 587.
[514] Cfr. ivi, p. 670
[515] Cfr. ivi, p. 173.
[516] Si veda al riguardo M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 17-53.

problema attraverso la considerazione genetica dell'esperienza antepredicativa. La soggettività risulta essere un'unità genetica in cui l'inizio è sempre in corso di genetica costituzione.

Le ricerche compiute da Husserl durante gli anni venti vanno inquadrate come il tentativo di approfondire, in diverse direzioni, il dominio della fenomenologia genetica. In sintesi, mentre la fenomenologia statica si concentra sulla descrizione e analisi delle strutture costanti dell'esperienza, mirata a definire le condizioni di possibilità delle esperienze e degli oggetti di esperienza, la fenomenologia genetica esplora come queste strutture e oggetti emergano e si sviluppino nel tempo. È proprio in questo contesto che va inserito il cambio di rotta della *Krisis*.

Scrive Husserl nel §41 della *Krisis*:

> Die Epoché vollziehen wir, die neu Philosophierenden, zwar als eine Umstellung aus der nicht zufällig sondern wesensmäßig vorangehenden Einstellung des natürlichen menschlichen Daseins, also derjenigen Einstellung, welche in seiner gesamten Geschichtlichkeit in Leben und Wissenschaft niemals unterbrochen war. Es ist nun aber notwendig, sich wirklich einsichtig zu machen, daß es nicht bei einer bedeutungslosen habituellen Enthaltung bleibt, sondern daß mit ihr der Blick des Philosophen in der Tat erst völlig frei wird, und vor allem frei von der stärksten und universalsten und dabei verborgensten inneren Bindung, von derjenigen der Vorgegebenheit der Welt. Mit und in dieser Befreiung ist gegeben die Entdeckung der universalen, in sich absolut geschlossenen und absolut eigenständigen Korrelation von Welt selbst und Weltbewußtsein.[517]

Notiamo immediatamente il cambio di passo della *Krisis*. L'*epoché* continua a essere un atto di sospensione, tuttavia grazie a essa si scopre la correlazione universale di mondo e di coscienza del mondo. Dunque, l'*epoché* trascendentale subisce una contrazione verso il concreto. La sua attuazione è indirizzata non tanto a tematizzare l'Io puro trascendentale, quanto piuttosto la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, ossia la soggettività che, nelle sue continue attuazioni, possiede sempre un mondo ed è sempre attivamente formatrice. In altri termini, si tratta della correlazione universale tra un'assoluta soggettività, in quanto costitutiva del senso e della validità d'essere, e l'essente di ogni genere e in ogni senso.

Nel percorso verso la comprensione della *epoché* trascendentale, si arriva a questa nozione non solo con le intuizioni generali già introdotte in precedenza, ma anche arricchiti da approfondimenti significativi acquisiti lungo il cammino e da una comprensione fondamentale di sé. Quest'ultima conferisce un senso e un valore definitivo sia alle intuizioni raggiunte sia alla stessa *epoché*. Husserl osserva, inoltre, che il metodo più breve verso la *epoché* trascendentale, come quello presentato nelle sue *Ideen* e definito "cartesiano", offre un accesso diretto all'Io trascendentale tramite un'introspezione profonda nella sospensione del giudizio cartesiana. Tuttavia, questo approccio

[517] Hua 6, p. 154.

presenta il limite significativo di condurre rapidamente al concetto di Io trascendentale, ma senza un'esplorazione preliminare adeguata. Di conseguenza, l'Io trascendentale appare vuoto e privo di contenuto, lasciando il lettore disorientato riguardo al suo significato o al suo valore filosofico. Questo rischio, come dimostrato dalla ricezione delle *Ideen*, porta facilmente a ricadute nell'atteggiamento naturale ingenuo, soprattutto nei primi tentativi di comprendere il concetto[518].

In altri termini, la via della riduzione trascendentale delineata nelle *Ideen* viene presentata come un "salto" che conduce immediatamente all'ego trascendentale, ma poiché non è oggetto di un'esplicazione progressiva, l'Io trascendentale viene posto come privo di contenuto. Per questa via non è stato possibile raggiungere una scienza del fondamento, poiché si ricadeva rapidamente nell'atteggiamento naturale.

Da quanto afferma Husserl emergono due importanti conseguenze. In primo luogo, egli si considera ancora all'interno della fenomenologia trascendentale. Infatti, questa "virata" verso il concreto è volta a determinare i presupposti di una scienza del fondamento. In secondo luogo, i problemi individuati da Husserl riguardano esattamente quei problemi costitutivi che abbiamo precedentemente enunciato. La condizione di possibilità dell'esperienza, come abbiamo visto, non può più consistere in un mero individuare le strutture statiche, ma deve identificare quelle pre-condizioni genetiche che caratterizzano la percezione e quindi il sapere.

L'*epoché* e la riduzione, anche nel contesto della *Krisis*, mirano a operare un rivolgimento totale, rendendo l'infinità dell'esperienza reale o possibile del mondo un'infinità di un'esperienza trascendentale reale o possibile, in cui viene esperito innanzitutto il mondo e la sua esperienza naturale come fenomeno. Per ora non aggiungiamo altro, rimandando la tematizzazione del "residuo" fenomenologico di questa riduzione al terzo capitolo. Vediamo ora come la via intrapresa da Fichte sia differente.

5.2 Il concetto di costituzione in Fichte

Cerchiamo in primo luogo di definire più precisamente i limiti dell'intuizione, o meglio, il motivo per il quale l'intuizione possiede un carattere ipotetico/provvisorio che necessita di essere confermato. La percezione sensibile non è in grado di costruire un collegamento tra A e -A, poiché non genera una consapevolezza della loro relazione. Questo porta a riflettere sul significato della simultaneità: cosa significa dire che qualcosa accade "allo stesso tempo"? Questa comprensione sembra dipendere da un processo concettuale, più che da una semplice intuizione sensibile. Tuttavia, anche attraverso il pensiero, A e -A rimangono distinti. Ciò che è necessario in -A è tale solo in modo ipotetico, mentre ciò che appartiene ad A è necessario in modo assoluto. In questo contesto, -A è sempre considerato

[518] Cfr. ivi, p. 158.

come un concetto già pensato; infatti, prima di essere pensato, -A non può nemmeno essere uguale a sé stesso. La questione centrale riguarda quindi la possibilità di stabilire un rapporto di uguaglianza tra -A e A, e questo può avvenire unicamente attraverso un processo di pensiero[519].

Le caratteristiche di -A si determinano soltanto all'interno dell'atto del pensiero. Determinare il pensare di A significa determinare il rapporto di -A all'interno della rappresentazione[520]. L'intuizione ci permette di affermare l'esistenza dell'Io: Io *sono*, nell'Io *penso*, nell'Io *mi penso*, l'Io *si pensa*.

In altri termini, è necessario comprendere come si possa determinare un criterio di assoluta certezza all'esterno dell'Io assoluto, o, per usare le parole di Fichte, comprendere la peculiare relazione che sussiste tra pensiero ed essere.

Dal 1801 al 1804, Fichte sviluppa la *Wissenschaftslehre* in direzione di un completamento della filosofia trascendentale e nei suoi principi supremi. In particolare, l'esposizione del 1804 mostra che il supremo punto di unità della *Dottrina della scienza* è l'autocoscienza, non nella sua immanenza, ma come manifestazione dell'assoluto. In altri termini, la dottrina della scienza si situa nel punto di unità e congiunzione tra il sapere e la verità assoluta rivelatasi in esso. Questo punto rappresenta l'inizio della costruzione della *Dottrina della scienza*.

Infatti, dopo aver determinato l'incondizionato, il punto più saldo di tutti nella dimensione dell'Io, risulta necessario rendere conto del rapporto dell'assoluto con il molteplice. In altri termini, la *Dottrina della scienza* vera e propria non può riguardare solo l'A dell'assoluto né il punto di unità che si dispiega, ma deve trovarsi nel punto di congiunzione tra l'assoluto e la molteplicità. A, infatti, è un elemento oggettivo e, di conseguenza, interiormente vuoto. Esso rappresenta un punto di accesso, ma non può rimanere un puro punto morto. Deve rendere conto di sé in maniera genetica. Seguendo questa direzione, l'esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804 si eleva consequenzialmente fino all'assoluto come supremo presupposto del sapere, per poi dedurre, dalla relazione tra l'assoluto e il sapere, tutte le principali determinazioni della realtà. Fino al raggiungimento dell'assoluto, tutte le enunciazioni valgono soltanto in via provvisoria, compreso il movimento riduttivo attuato dall'intuizione intellettuale verso il presupposto ultimamente valido.

In questo senso, la *Dottrina della scienza* si suddivide in due parti. La prima è specificatamente riduttiva, attuata dall'intuizione intellettuale, ed è una dottrina della ragione e della verità. Essa consiste in un'intellezione unica, in cui l'essere è assolutamente un singulum di vita e di essere compiuto in sé stesso, che non può mai uscire da sé. In altri termini, la verità è la pienezza, e niente può esistere al di fuori di essa.

[519] Cfr. J. G. Fichte, GA, II, 3, p. 141.
[520] Cfr. *Ibid.*

La seconda parte è una dottrina vera e propria, fondata sulla verità derivante dalla manifestazione e dall'apparenza. Essa prende avvio dal punto massimo della prima parte, cioè dall'apice dell'attuazione dell'intuizione intellettuale. Infatti, una volta determinato quel *singulum* di vita e di essere compiuto in sé stesso, che è l'Io, tramite l'intuizione intellettuale, occorre dedurre da esso tutto ciò che fino a quel punto è stato considerato non valido, riconoscendolo come manifestazione necessaria e vera.

Questo è il compito della costruzione deduttiva, che si compie mettendo in relazione il sapere fattuale con l'assoluto genetico, secondo il principio che, se qualcosa deve essere e deve esserlo in conformità alla manifestazione dell'assoluto, allora esso è necessario. In altri termini, la costituzione deduttiva deve rendere conto del singolare, affermando che quest'ultimo può essere valutato adeguatamente solo a partire dal tutto. Tutti i momenti essenziali del sapere assoluto devono essere sviluppati esaustivamente, e ogni molteplice deve essere ricondotto all'unità assoluta.

Possiamo allora fare un'importante precisazione. Il tema della costruzione costituisce il punto di divergenza tra Fichte e Husserl. La *Dottrina della scienza* mira a individuare forme di pensiero assolutamente necessarie, e da qui raggiungere il particolare. La trattazione dei "fatti della coscienza" è costantemente preparatoria. La costruzione esige che si prescinda totalmente dai fatti e si costituisca l'edificio della *Dottrina della scienza* in modo consequenziale. Questo segna lo scarto rispetto alla costruzione husserliana: la *Dottrina della scienza* si occupa di forme assolute, senza preoccuparsi, in questa fase, di come esse si manifestino nella coscienza reale. Il riferimento all'intuizione effettuale può essere funzionale all'esposizione, purché si tenga presente che la forma rimane ovunque ciò che è primario e non è determinata da opinioni preconcette sul fenomeno. Il fenomeno deve essere compreso alla luce dell'incondizionato.

In sintesi, possiamo dire che la costruzione ha lo scopo di applicare ai fatti dati ciò che è stato sviluppato sul piano trascendentale, una volta realizzata la *Dottrina della scienza* generale. La filosofia, per Fichte, è stata definita come una conoscenza della realtà, penetrando nei principi di questa conoscenza e derivando da essi. Questi principi non possono mai essere tratti direttamente dall'essere, ma vengono ricavati penetrando nel sapere e nei suoi atti fondamentali. In questo senso, gli atti fondamentali di stampo aprioristico si intrecciano in unità con i momenti puramente a posteriori. Ne consegue che ogni determinazione ontologica, la cui validità non sia fondata gnoseologicamente, resta dogmatica. Gli atti fondamentali del sapere, finiti di numero e quindi suscettibili di essere colti come un tutto, sono collegati nell'unità del sapere assoluto. La *Dottrina della scienza* è, nel suo compimento, un unico sguardo indivisibile, elevato totalmente alla chiarezza, che penetra nel più intimo di sé stesso, dimorando in sé stesso.

Questo è uno sguardo trascendentale, che vede contemporaneamente la figura formata, l'attività che la forma e l'unità riflessa da cui entrambe derivano, senza mai perdere questa unità.
Comprendiamo, ora, il senso profondo di questa costruzione. In un passo in cui riflette del carattere rivoluzionario della *Wissenschaftslehre*[521] Fichte definisce quest'ultima come una costruzione reale. Ciò significa che quest'ultima deve essere intesa come il punto di vista tra l'assoluto e il manifestarsi di quest'ultimo. Questo significa che l'assoluto appare, sì, solo per il tramite del suo manifestarsi, il quale non è di per sé l'assoluto, ma che tuttavia si manifesta veramente come assoluto. Solo l'assoluto si schiude in quanto spinto dall'azione reale e sempre soltanto in modo tale che le apparizioni si congiungono a ciò che tramite noi, e solo tramite noi, non attraverso un inganno della ragione, si è trasfigurato in natura spirituale fornendo agli ideali creativi un solido appoggio. In questo modo mondo sensibile e mondo sovrasensibile sono intimamente uniti e inseparabili e solo in questa unione formano una cosa unica, totale e vera.

5.2.1 L'apparire della visione

Nel perimetro della *Wissenschaftslehre* 1804, alcune note introduttive riguardo il fenomeno dell'apparire si trovano già nelle battute introduttive, nelle quali si affronta il tema dell'ingresso alla *Wissenschaftslehre*. Scrive Fichte:

> Si dà verità che è soltanto vera, e ogni cosa all'infuori di lei è assolutamente falso; questa verità si lascia effettivamente trovare e riluce immediatamente come semplicemente vera; tuttavia sul piano storico, come determinazione di un animo estraneo, non se ne lascia afferrare e comunicare la benché minima scintilla, e chi si stente in dovere di possederòa deve necessariamente produrla assolutamente da sé. Chi espone può fornire solo le condizioni della visione; queste condizioni ognuno deve realizzarle in sé stesso , applicarvi la sua vita spirituale con tutta l'energia, di modo che la visione si produrrà subito da sé, senza alcun suo intervento ulteriore.[522]

In primo luogo, Fichte ricorda che il compito della *Wissenschaftslehre* è quello di ricondurre tutto il molteplice – le varie intuizioni immediate che si impongono nell'abituale visione della vita – a un'assoluta unità. Il filosofo deve ricondurre il molteplice a unità, partendo dalla continua visione che ha della molteplicità[523]. In questo modo, l'assoluta unità emergerà come principio di tale molteplicità, e il molteplice risulterà essere il principiato di questa assoluta Unità. In fase preliminare, Fichte afferma che tale unità non può essere posta né nell'essere, né nella coscienza, né nella cosa, né nella rappresentazione della cosa. Deve essere posta nel principio dell'assoluta unità e inseparabilità di

[521] J.F. Molitor, *Über die Philosophie der modernen Welt*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1806, p. 29 sgg.
[522] J. G. Fichte, GA, II, 8, cit., p. 4; trad. it. di M.V. d'Alfonso, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Guerini, Milano 2000, p. 57.
[523] Cfr. ivi, p. 8.

entrambi. Questa dimensione è quella del sapere puro, un sapere indipendente da un oggetto, poiché, in caso contrario, non sarebbe un sapere in sé.

Dunque, questo sapere si differenzia immediatamente da una coscienza che pone sempre un essere. Il fine di questa costituzione sarà quello di determinare questa unità partendo dal molteplice e mostrando la sua costituzione come principiato. Tale necessità deriva dal possibile fraintendimento in cui può incorrere la *Wissenschaftslehre*: infatti, quest'ultima ha determinato, come abbiamo visto, nell'io, nella coscienza, un elemento fondamentale. Tuttavia, quest'ultima non deve essere considerata come assoluta unità; essa era soltanto l'assolutamente certo, derivante dall'atto di sospensione, ovvero un punto di partenza assolutamente certo. Ora, l'esposizione di questa unità viene definita costruzione.

Scrive Fichte:

> Che cos'è la filosofia? [...] Ma tu quello che dici lo capisci anche? Ci si domandi: "Puoi rendertelo internamente chiaro fino alla limpida e trasparente costruzione? È stato descritto? Come è stato descritto? Con queste e queste parole. Orbene; il relatore ha detto questo: e queste sono parole! Io però voglio costruirlo. Oppure – ciò che non è assolutamente né essere né coscienza, ma legame di entrambi, che sarebbe designato come assoluta unità di tutta la filosofia trascendentale.[524]

Ciò che necessita di essere costruito è quel legame che non sia né essere né coscienza, ma che tenga insieme entrambi. Il punto di partenza sarà ancora una volta ciò che si manifesta. Nella visione si rivela che non c'è essere senza pensare, e viceversa. In questa visione autentica, essere e pensare sono del tutto simultanei: non può accadere nulla nell'ambito dell'essere senza che si manifesti anche nell'ambito del pensare. In questo senso, è necessario indagare lo sguardo intuente in modo tale che sia osservabile l'assoluta unità, una visione che sta al di là di ogni apparenza.

Seguendo lo stesso procedimento secondo il quale, a partire dalla dualità di essere e pensare, si è risaliti ad A come loro legame necessario, si deve indagare una sintesi a priori, che è allo stesso tempo analisi, poiché erige simultaneamente il fondamento dell'unità e della duplicità. La visione dell'assoluto sussistere per sé del sapere è stata determinata senza alcuna condizione esterna, ossia senza una qualche mutevolezza.

Ne consegue che al di sopra di tutti i mutamenti, dunque al di fuori della diade soggetto-oggetto, il sapere sussiste per sé come immutabile[525]. Il compito della dottrina della scienza è quello di costruire questo essere immutabile e qualitativo e, così, rendere conto anche del secondo termine, il mutamento. La dottrina della scienza potrà rendere conto di questa doppia costruzione (dell'immutabile e allo stesso tempo del mutevole) solo attraverso una costruzione.

[524] Ivi, p. 22; trad. it. p. 70.
[525] GA, II, 8, p. 53.

La struttura che emerge a seguito di questa visione è la seguente:

A

xyz • EP

"A" rappresenta l'assoluta unità in sé immutabile; "xyz" rappresenta la molteplicità, mentre "E" e "P" rappresentano l'essere e il pensiero. Questo punto di unità rappresenta la possibilità di sintesi tra i tre elementi. Tale punto d'unità può ora essere realizzato immediatamente attraverso una visione interiore. Tuttavia, nella sua immediatezza, esso non può essere ricostruito, poiché ogni ricostruzione è sempre mediata. In altri termini, si parte da "A" e, mostrando che non vi si può restare, lo si connette al punto. Oppure si parte dal punto e, mostrando che non si può restarvi, lo si connette ad "A". Questo processo è consapevole del fatto che né il punto né "A" sono in sé e che tutto il nostro sapere non può affatto esprimere immediatamente l'in sé.

Cerchiamo ora di riassumere il processo attuato fino a ora, che ci ha reso consapevoli della visione. In primo luogo, è stata posta qualcosa, in questo caso l'unità di essere e pensiero, che ci ha portato a tematizzare l'assoluto in sé. In questo porre, siamo stati guidati da una legge di ragione meccanicamente attiva in noi. Ciò che è stato raggiunto è ancora legato alla dimensione della fatticità. In secondo luogo, l'indagine su questa legge meccanicamente attiva in noi, che è stata vista immediatamente — poiché la visione è costitutivamente immediata — deve essere indagata mediamente a partire dal fondamento del suo esser-così. In altri termini, ciò che prima era visto fattualmente come determinato in questo modo deve essere considerato in direzione di determinare il "perché" del suo essere così, penetrando dunque nella genesi del suo essere determinato.

Essendo la legge dell'unità e della separazione "in sé" e non potendo afferrare direttamente questo "in sé", sussiste il rischio che la costituzione si arresti in questo stadio.

Ora, scrive Fichte:

> Per rendere [...] ancora più chiaro il punto in cui si è giunti; mentre noi ragioniamo nel modo in cui facevamo ora, ebbene dove risiede il nostro ragionamento, posto che noi ci manteniamo ben coscienti? [...] Evidentemente risiede nel nostro costruire, attraverso il principio della separazione, ciò che dev'essere assolutamente valido, non in quanto viene costruito, ma in sé, quindi del tutto propriamente, proprio come è stato detto, tra i due principi della separazione e dell'unità, annullando e ponendo entrambi allo stesso tempo. E così il punto di vista della dottrina della scienza che si mantiene cosciente non è affatto una sintesi post factum, ma una sintesi a priori che non trova né separazione né unità, ma invece costruisce entrambe in un colpo solo.[526]

Il principio dell'unità si pone non nella semplice costruzione, ma all'interno di un rapporto genetico tra gli elementi in sé. Quest'ultimo in questa prima fase risulta essere l'annullamento e la posizione

[526] Ivi, p. 56; trad. it. p. 94.

di entrambi. Proprio il superamento di tale "in sé" viene a essere attraverso l'importante concetto di *Vernichtung*.

5.2.2 Costituzione e *Vernichtung*

La *Vernichtung* è essenziale per il superamento del dualismo tra soggetto e oggetto. Attraverso questo processo, l'Io trascende la sua immediata autocoscienza e giunge a una comprensione della realtà che include l'oggettività. Questa metodologia consente a Fichte di argomentare che la realtà oggettiva non è qualcosa di esterno o indipendente dalla mente, ma è piuttosto costitutivamente legata alla struttura attiva dell'Io. Vediamo in che modo. Scrive Fichte:

> Die nothwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffes und des Unbegreiflichen [...] und das Resultat läßt sich fassen in dieser Formel: Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er venichtet werden könne, gesetzt werden, denn nur an der Vernichtung des Begriffes leuchtet das Unbegreifliche ein. Zusatz: Nun ist Unbegreifliches = Unwandelbares, Begriff = Wandel. Es ist sonach mit dem Obigen zugleich eingesehen: soll das Unwandelbare einleuchten, so muß es zum Wandel kommen.[527]

Se l'in sé immutabile (inconcepibile) deve palesarsi come solo per sé sussistente allora il mutabile (concetto) deve essere annullato, perché solamente nell'annullamento del concetto si palesa l'incocepibile. Dunque, conseguentemente, se l'immutabile deve apparire deve venire alla mutazione. Continua Fichte:

> Questa costruzione l'abbiamo proprio intrapresa in questo modo: è l'annullamento (*Vernichtung*) del concetto attraverso l'evidenza, quindi l'autoproduzione dell'inconcepibilità, questa viva costruzione dell'interna qualità del sapere. Allora questa stessa inconcepibilità ha origine nel concetto e nella pura evidenza immediata; pertanto l'intera qualità dell'assoluto, e il fatto che a esso una qualità possa appunto solo venir attribuita, origina dal sapere. [...] L'assoluto non è inconcepibile (*unbegreiflich*) in sè, perché questo non ha senso; è inconcepibile solo qualora il concetto si cimenti con esso, e questa inconcepibilità è la sua unica qualità. Una volta riconosciuta questa inconcepibilità come un carattere estraneo introdotto dal sapere [...] all'assoluto rimane solo d'avanzo il puro sussistere-per-sé, la sostanzialità: ed è giusto che almeno questa non abbia origine dal concetto, poiché fa ingresso dopo il suo annientamento.[528]

Dunque, la costituzione che vuole andare oltre la mera attestazione dell'in sé deve tematizzare questa peculiare dialettica del rapporto dei termini interni alla visione. Siamo giunti all'"in sé" attraverso

[527] Ivi, pp. 56-58; trad. it. p. 96.
[528] Ivi, p. 58.

una visione; ovviamente, questa visione non ci ha condotti di fronte all'"in sé", ma ne abbiamo carpito la necessità. Questa visione è stata attuata tramite un'astrazione, la quale ha avuto il compito di annullare il concetto, il mutevole, e far apparire l'incocepibilità. Quest'ultima non è un'inconcepibilità in sé, ma è tale in relazione al concetto. L'assoluto è inconcepibile quando il concetto si cimenta con esso, e questa inconcepibilità è l'unica qualità fenomenologicamente apparente. Una volta attestata questa inconcepibilità, come un carattere estraneo introdotto dal sapere, all'assoluto rimane il puro sussistere per sé. Quest'ultimo non può giungere dal sapere, in quanto emerge proprio a seguito dell'annullamento di quest'ultimo. Ora questo "in sé" risulta entrare nell'intuizione immediata; quindi, è solo l'apparire della pura luce dell'assoluto. Ne consegue che, se si deve pervenire all'esteriorizzazione e alla realizzazione della luce assoluta, allora il concetto deve essere posto per venire annullato attraverso l'immediatezza dell'apparire della pura luce. Questo annullamento risulta essere l'esteriorizzazione della pura luce.

Il risultato di questa esteriorizzazione è l'essere in sé, che, essendo pura luce e dunque annientamento del concetto, diventa l'inconcepibile. Quest'ultimo, il quale rappresenta nel suo principio il sostegno di ogni realtà del sapere, è un assoluto. In quanto tale, è pensabile solamente come inconcepibile. Scrive Fichte:

> Das Mittlpunkt von allem war das reine Licht, Soll es zu diesem wirklich kommen, so muß der Begriff gesetzt und venichtet, und ein an sich unbegreifliches Seyn gesetzt werden. Gesetzt das Licht solle seyn, so ist durch diesen Satz alles das gesagte gesetzt. Dies haben wir nun eingesehen, und dies ist wahr, und bleibt ewig wahr, und drückt das Grundgesetz alles Wissens aus, und also können wir es uns merken.[529]

"La luce deve essere"; questa rappresenta la legge fondamentale di tutto il sapere. Se si deve realmente giungervi, allora il concetto deve necessariamente essere posto e annullato, e, conseguentemente, deve essere posto un essere in sé inconcepibile. In questa visione, la luce non è immediatamente presente e la visione non coincide con la sua presenza. La visione era tale in relazione alla luce, che la oggettiva e la penetra solo secondo la sua qualità interna. La luce non è presente immediatamente, ma solo mediatamente in una rappresentazione di sé stessa. Ne consegue che, scrive Fichte:

> Die Evidenz ruht weder in dem Einen, noch in dem andern, sondern durchaus zwischen beiden. Wir haben dahre, welches das erste wichtige und bedeutende Resultat ist, hier das Princip der Sonderung nicht [...] zwischen zwei Gliedern, die denn doch an sich verschieden seyn sollen, wie A und der Punkt, sondern einem absolut bei aller Sonderung innerlich sich selbst gleich bleibenden; der Construktion und Erzeugung ganz darselben Urbegriffe, welche einmal als

[529] Ivi, p. 61.

> immanent, in dem schlechthin erscheinenden letzten Seyn, dem Ich, das andere mal als emanent, in der Vernunft schlechthin und an sich, die denn doch wieder durchaus objektivirt wird, erscheinet; also es ist eine reine und an sich ohne alle Folge und Veränderung im Objekte, heraustretende Sonderung.[530]

L'evidenza, l'oggettività della costruzione, si trova "tra" le due posizioni. In questo modo abbiamo determinato che il principio della separazione non si trova tra due elementi in sé differenti, ma in qualcosa che assolutamente permane identico a sé stesso di fronte a ogni separazione. In altri termini, la separazione non è altro che la costruzione dello stesso concetto originario, che una volta appare immanente nell'Io e l'altra volta appare emanente nella ragione in sé. Inoltre, l'evidenza oscilla tra le due vedute. Se essa deve farsi realtà, allora deve necessariamente essere costruita come oscillante tra "a" e "b" e nuovamente da "b" ad "a". Tutti gli elementi dello schema sono un'unica comune coscienza della luce. Questa coscienza non è mai realmente costruibile e dunque afferrabile, ma solo intellegibile dalla *Wissenschaftslehre*. In altri termini, ciò che prima era immediato diviene visibile in modo mediato.

Si era posta una separazione in ciò che, al di là di questa, deve essere una cosa sola. Questa separazione è risultata non valida in un apparire immediato. Ciò significa che la separazione, nel suo essere valida in sé, viene annullata per mezzo dell'evidenza. Attraverso la stessa evidenza viene ora posta un'unità che permane in sé identica, non suscettibile di alcuna disgiunzione interna. Riassumendo, possiamo dire che la luce, in quanto unica e veramente esistente, attraverso l'annullamento del concetto formale – che è la condizione del suo fenomeno reale – depone un essere per sé sussistente, non ulteriormente determinabile e, dal punto di vista del concetto inconcepibile. La luce si scinde semplicemente in essere e pensiero; questa visione non risiede in quanto tale nella luce, ma nell'apparire della luce. Solo l'assolutamente non visibile, ciò che rimane come resto della visione compiuta e che penetra fin nella radice, è ciò che è sussistente per sé. Ora, tale struttura non evidente non è direttamente osservabile, in quanto annulla la visione stessa (senza questo annullamento non sarebbe in sé), ma è riscontrabile attraverso l'annullamento della visione. Scrive Fichte:

> Alle diese Prädikate daher, mit dem gewaltigsten an seiner Spitze, dem absolut Substanten, sind nur negative Merkmale, in sich todt und nichtig. [...] es verfolgt grade den Tod bis in seine letzte Verschanzung, um zum Leben zu kommen, dies liegt im Lichte, welches Eins ist mit der Realität, und die Realität geht in ihm auf; und diese ganze Realität als solche, ihrer Form nach, ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte.[531]

[530] Ivi, p. 65.
[531] Ivi, p. 120.

La luce viene a essere un essere vivente, unico, senza alcun elemento di disgiunzione. Ciò che si considerava luce originaria, tramite la metodologia della *Vernichtung*, si è rivelato come mera visione all'interno dell'apparire. Proprio l'atto della *Vernichtung* caratterizza la costituzione. Quest'ultima ha permesso di giungere mediatamente, in via negativa, a caratterizzare l'"in sé" e a mostrare la catena costitutiva che discende dall'assoluto alle determinazioni realmente reali. Potremmo dire che la *Vernichtung* è la manifestazione della realizzazione dell'apparire dell'assoluto.
Questa catena è percorribile in entrambe le direzioni: dall'assoluto al reale e dal reale al suo limite, l'assoluto inconcepibile al di fuori dell'apparire, di cui è fondamento.

5.2.3 Fenomenologia genetica

In riferimento a quanto detto si pone immediatamente un'importante problematica, che determinerà un ulteriore cambio metodologico della *Wissenschaftslehre*. Scrive Fichte:

> Il sapere doveva assolutamente disgiungersi in un sol colpo secondo due differenti fondamenti di divisione: E – P. Unià e x, y, z. unità. Qui vediamo che la luce, eternamente unica e identica a sé, si partisce in quella molteplicità che potrebbe anche essere x, y, z, non in sé, ma nella sua visione e in quanto vista; luce che, in sé e nella sua eterna identità, indipendentemente dalla sua visione [...] si partisce in essere e pensare; se quindi la luce non è mai al di fuori dalla sua visione C-, e questa paraltro la disgiunge, e se non è neppure in sé, senza in sé stessa disgiungersi in essere e pensare, allora la disgiunzione secondo i due fondamenti di divisione è semplicemente unica e inseparabile.[532]

La luce, eternamente unica e identica in sé, si partisce nella molteplicità nel suo apparire; luce che, in sé, è sempre indipendente dal suo apparire. Abbiamo visto come il concetto si trovi in una posizione mediana tra l'"in sé" della luce, raffigurato come concetto, e la visione, intesa come figura. In questo modo, la sua forma in sé del concetto è quella del *Durch-einander*, senza alcuna conseguenza esteriore. La struttura del concetto, in quanto rapporto assoluto tra raffigurato e figura, non implica necessariamente che il raffigurato debba essere la luce per sé sussistente e la figura, la figura della luce. Esso contiene, nella sua essenza, semplicemente raffigurato e figura in quanto tali. Infatti, la sua essenza interiore è solamente la figura del *Durch-einander*.
Ora, come possiamo, stando così apparentemente le cose, dedurre necessariamente che questo *Durch-einander* debba diventare esistente? E, quando anche diventi esistente, come possiamo affermare che lo si debba costruire proprio sulla figura e sul raffigurato, e non possa, invece, costituirsi per altre determinazioni? In altri termini, come possiamo determinare necessariamente che il raffigurato possa essere solo la luce e che, perciò, la figura che compare nel concetto debba causare la luce come suo

[532] Ivi, p. 128; trad. it. pp. 152-153.

raffigurato e, mediante quella, il fondamento della divisione? Questa problematica, allo stato attuale, risulta irrisolta. Infatti, se poniamo il concetto, l'assoluto *Durch-einander*, come essenza autosufficiente per sé sussistente, allora ci scompare tutto all'infuori di quello. Infatti, ogni essere autosufficiente sopprime ogni altro essere all'infuori di sé.

In altri termini, aver posto il carattere di assoluto sia sull'essere sia sul concetto ci porta di fronte alla difficoltà di determinare su quale dei due sia il giusto e vero assoluto. Cerchiamo di chiarire ulteriormente questo punto. Abbiamo visto come la condizione di possibilità del concetto sia l'annullamento dell'"in sé" della luce e come la possibilità dell'"in sé" della luce sia l'annullamento del concetto, che rende quest'ultima inconcepibile, dunque "in sé". In questo modo abbiamo determinato che ognuno è il principio dell'altro e che entrambi stanno in un rapporto di *Durch-einander*. In altri termini, si è determinato in ognuno, allo stesso tempo, mediatamente il principio di disgiunzione che giace immediatamente nell'altro. Apparentemente, abbiamo determinato un principio a loro superiore, il principio di unità e disgiunzione; dunque, la loro assolutezza diviene relativa. Abbiamo, in altri termini, svolto una sintesi *post-factum*. Tuttavia, che vi sia questa unità non viene solamente posta, ma viene costituita; dunque deve costituire una sintesi genetica. In altri termini, il compito risulta essere quello di ristabilire, a partire dalla luce e dal concetto, la connessione genetica che ora manca. In questo modo si potrà determinare come il *Durch-einander* non sia una semplice sintesi *post-factum*, ma una sintesi viva e genetica, allo stesso tempo analitica e sintetica.

L'evidenza genetica è propria di un principio che afferma, legittima e comprova sé stesso; mentre l'evidenza fattuale è propria di un principio che ci si impone fenomenologicamente o logicamente come innegabile, ma il cui esserci rinvia a una autoposizione assoluta, genetica di sé. In altri termini, senza il sussistere per sé del sapere puro non sarebbe spiegabile il darsi dell'unità tra soggettività e oggettività. Tuttavia, questo "fatto" non ha in sé medesimo il proprio "senso" ultimo. Il senso del concepire è altrove, nella originaria autoapertura dell'assoluto.

L'evidenza genetica – che è l'evidenza di un inconcepibile autosussistente – è sempre dischiusa dalla e nella originaria autoapertura dell'assoluto stesso. Tale autoapertura, infatti, non rinvia ad altro, in quanto si comprova da sé stessa come principio nella dialettica di autoposizione e autoannientamento che è propria della riflessione al suo vertice. L'autoapertura dell'assoluto è "luce", ciò in cui e da cui ogni distinzione assume senso.

Ora, la ricerca genetica deve rendere conto di quell'"in sé", il quale si sta delineando come autoapertura dell'assoluto. In altri termini, si deve tendere alla vera ontologia, che dovrà essere un'ontologia trascendentale, che pone le condizioni del sapere effettivo dell'essere vivo e reale.

Per accedere al vero assoluto, all'«essere in sé» come «essere che per essere non necessita di alcun altro essere», è richiesto di liberarsi, pensando, dal momento della proiezione, dall'«intera forma

esteriore dell'esistenza», la quale coincide con il *Durch*, la mediatività, il concepire come perenne relazionare. Si tratta piuttosto di un autocompimento del pensare che è insieme una sottrazione di sé, un "andare a fondo", una autorinuncia, un riconoscimento del proprio essere-nulla di fronte all'in sé inconcepibile e autosussistente.

L'intellezione radicale qui richiesta è in un sol colpo ammissione del proprio non essere l'essere – cosa che consente di affermare l'essere in maniera completamente positiva, senza proiettare sull'essere stesso la traccia del non essere, che è invece soltanto nella nostra riflessione. In altri termini, l'essere è affermato non per opposizione al non essere, ma tramite un'intellezione che riconosce il proprio non essere, e in questo si toglie affinché l'essere stesso – l'inconcepibile e autosussistente essere vivo – si manifesti con evidenza.

L'ammissione dell'essere vivente riguarda una realtà che intimamente ci costituisce, tanto che si può dire che il nostro intero "esistere" è come tale relazione all'essere puro. Il principio verte allora su una realtà che è più vicina a noi di noi stessi. Allo stesso tempo, però, questo essere puro è celato al nostro concepire mediato da un'incolmabile distanza. Esiste perciò una differenza, intrascendibile dal profilo logico, fra il nostro essere relazione all'assoluto e la nostra capacità di concepire e di tematizzare l'assoluto stesso.

L'assoluto è il "nascosto", inconcepibile al pensiero, ineffabile al linguaggio, in quanto il pensiero e il linguaggio includono necessariamente le dimensioni della mediazione e della oggettivazione, dimensioni che tuttavia possono venire oltrepassate soltanto se vengono consapevolmente attraversate. Se si approfondisce ulteriormente questa dialettica paradossale di chiarità e di nascondimento, si vede che l'assoluto, se si nasconde al concepire e al linguaggio, si lascia tuttavia in certo modo "caratterizzare". L'intellezione che annienta sé stessa lascia intravedere su di sé qualche nota della realtà di fronte alla quale essa ha dovuto riconoscersi come niente-di-assoluto.

Dopo aver abbandonato la relazione assoluta, che ancora si manifestava nell'essere-in-sé originario orientato verso un non-essere-in-sé, non ci è rimasto nulla se non il puro e semplice essere. Tuttavia, secondo il principio della nostra analisi, la nostra intuizione oggettivante doveva essere dichiarata invalida. A questo punto, ci si chiede: che cos'è questo puro essere, considerato al di fuori di ogni relazione? È possibile renderlo più chiaro o ricostruirlo in qualche modo? La risposta è affermativa, e paradossalmente è proprio l'astrazione applicata a suggerirci come farlo. Questo essere è interamente da sé, in sé e attraverso sé, ma non in un senso di opposizione al non-essere, bensì come qualcosa di puramente interno, colto grazie all'astrazione imposta, che permette di comprenderlo pienamente. Posso affermare con intima consapevolezza di cogliere questa idea in modo profondo.

Per esprimerci in termini scolastici, possiamo dire che questo essere si configura come un *esse in mero actu*: un essere e un vivere che si compenetrano interamente, si fondono l'uno nell'altro e si

rivelano come una sola e unica realtà. Questo essere interiore costituisce quindi l'unico e solo essere, assoluto e indivisibile[533].

Dunque, dopo l'abbandono della relazione assoluta, la quale ci avrebbe condotto verso una sintesi post-factum, tutto ciò che ci sarebbe rimasto sarebbe stato un essere trascendente, davanti al quale la nostra possibilità di afferramento si sarebbe dovuta arrestare. Se la Dottrina della scienza non deve fermarsi in questo stadio, deve interrogarsi sulla possibilità di ricostruire questo puro essere all'interno dell'astrazione dalla relazione.

In primo luogo, esso è "da sé" (*von sich*), "in sé" (*in sich*) e mediante sé (*durch sich*). Questo sé non va colto come opposto, ma in modo puramente interiore, in modo genetico. Per quanto noi non possiamo avere una conoscenza immediata di questo essere in sé, nella determinazione del suo essere in sé esso appare come *actu essendi*. Siamo di fronte a un passo fondamentale, che segna la chiave di volta dell'intero pensiero fichtiano e un punto centrale di questo lavoro. Infatti, come dovrebbe essere già chiaro, il tema della costituzione rappresenta la distanza massima tra la filosofia di Fichte e quella di Husserl. I percorsi adottati dai due autori sono opposti: Husserl arriva a tematizzare il principio tramite una riconsiderazione del rapporto costitutivo io-mondo, mentre Fichte attua una serie di astrazioni che conducono nella dimensione dell'assoluto.

Tuttavia, proprio dove si pone questa distanza si stanno ponendo i presupposti, come vedremo, per una tematizzazione analoga sul tema della vita.

L'essere non è una "sostanza" dotata dell'attributo dell'atto, né consiste in una "essenza" formale dotata della facoltà di esistere in atto. L'essere dell'essere, in senso vero e proprio, è atto, pura attualità di essere, esse in *mero actu*. L'esse *in actu* può invece venire assunto soltanto come "essere conoscibile", o meglio: la parola essere deve venire declinata come verbo vivente quando si tratta dell'essere assoluto. Da qui la coappartenenza intimissima, anzi la coincidenza di essere e vita. Fichte scrive:

> Quest'unità di essere e vita non può assolutamente stare, o essere cercata, fuori di sé stessa, e nulla può starne affatto al di fuori. Brevemente e in una parola sola: non ha luogo assolutamente e semplicemente alcuna dualità o pluralità, ma solamente unità; perché lo stesso essere, proprio attraverso di sé, conduce l'unità in sé chiusa presso di sé e in ciò consiste la sua essenza. Mentre l'essere assunto sostantivamente nel linguaggio, non può essere, verbaliter, esse in actu; ma è solo un essere verbale; perché l'intero essere sostantivo è oggettività che non ha alcun valore. Ed è solo rinunciando alla sostanzialità e all'oggettività, non per finta, ma di fatto e con intenzione vera, che si giunge alla ragione.[534]

[533] Cfr. ivi, p. 228.
[534] Ivi, p. 230; trad. it. p. 231.

Fuori dall'essere niente può essere; fuori dalla vita nulla può vivere. L'unità di essere e vita, l'assoluto, non ha perciò nulla fuori di sé, né ha senso dire che l'assoluto "esca da sé", ché in questo caso l'unità si duplicherebbe negandosi come unità assoluta. L'essere esiste interamente come un'unità indivisibile, che non può essere fuori di sé, né può mai uscire da sé per farsi duplicità. L'unità di essere e vita, l'unità intimissima dell'atto d'essere e dell'atto della vita, è l'"essenza" dell'essere: una essenza che non è sovraordinata all'essere di fatto, né lo precede, ma coincide con l'atto stesso dell'essere. Così inteso, l'essere puro è un "*singulum*", non una natura senza volto o una essenza semplicemente formale, ma una unità irriducibile.

Il *singulum* non può assolutamente avere "altro" fuori di sé: nessuna vita può esistere "fuori" del puramente vivente. Tale autochiusura non è però opposta all'apertura: significa che l'essere vivente è "interiore a sé stesso " e compiuto in sé, e in questo senso è trascendente ogni possibile manifestazione e ogni differenza. Tuttavia, si deve aggiungere che il punto di massima autoconcentrazione, proprio perché tale, è anche il punto di massima apertura: il *singulum* puramente vivente irrompe come luce viva nell'intera sua manifestazione.

Emerge qui un'altra essenziale caratterizzazione dell'essere assoluto: l'essere come luce vivente. La luce è la vita e la qualità interna dell'assoluto. L'unità intimissima non vige soltanto fra essere e vita, ma anche fra essere e luce. Essere e vita sono uno; essere e luce sono uno: l'assoluto è unità originaria e indivisibile coappartenenza dell'esse *in actu*, della vita, della luce. Fichte osserva che la luce ha due diversi modi di esistere e di vivere: l'uno mediatamente e esteriormente nel concetto, l'altro assolutamente e immediatamente attraverso sé stessa. Si tratta non di una dualità interna alla luce, ma di una distinzione che accade nell'"espressione" della luce, perciò in relazione al nostro concepirla.

Significa che la luce deve venire affermata come qualità interna dell'assoluto – anche se tale vita interna è "inconcepibile" per il concetto e risiede al di là di ogni concepire – e come l'autoapertura dell'assoluto stesso alla sua manifestazione vivente.

Non proseguiamo ulteriormente nella tematizzazione della costituzione in Fichte. Per quanto riguarda i nostri scopi, ci preme sottolineare che la necessità costitutiva, la quale è partita dalla posizione dell'Io, nei termini di riappropriazione di ciò che l'Io non è, ci ha condotti alla tematizzazione della coappartenenza intrinseca di assoluto e vita, proprio nel luogo in cui la vita sembrerebbe apparentemente più lontana. Rimandiamo il proseguo di questa tematizzazione al terzo capitolo.

Capitolo terzo

Il mondo della vita

§6 Il mondo della vita nella fenomenologia di Husserl

Per quanto la costruzione assuma caratteri differenti nei due autori, ora vedremo come, in entrambi, l'atto costruttivo raggiunga una sorta di impasse fondamentale. Infatti, la costruzione teorica richiederà in entrambi i casi di essere completata da un'altra dimensione che, come vedremo, ne rappresenterà il fondamento. Abbiamo osservato come entrambe le filosofie siano caratterizzate da un allontanamento dall'atteggiamento naturale. Ora esploreremo come il percorso filosofico di entrambi consista esattamente nel riappropriarsi in maniera autentica di quella dimensione vitale, ponendola come fondamento dell'intero processo che abbiamo delineato.

Nel tracciare i tratti fondamentali delle sue ricerche, Husserl scrive:

> A poco a poco si presentano su questa via possibilità di un nuovo orientamento, possibilità a cui dapprima si bada pochissimo ma che poi s'impongono con un'urgenza maggiore e che rimandano a nuove dimensioni. Sorgono domande mai poste, si mostrano campi di lavoro che non sono stati mai esplorati, correlazioni che non sono mai state avvertite e colte radicalmente. Infine ciò provocherà un mutamento fondamentale ed essenziale del senso complessivo della filosofia, quel senso che è valso come "ovvio" attraverso tutte le sue forme storiche. Questo nuovo compito e il suo terreno apodittico universale rivelano la possibilità pratica di una nuova filosofia: di una filosofia che va attuata attraverso l'azione.[535]

Il compito di questa rinnovata indagine è rivelare la possibilità pratica di una nuova filosofia che deve essere attuata attraverso l'azione. La prima parte della *Krisis* è caratterizzata, come abbiamo indicato nel primo capitolo, da un'ampia trattazione dell'atteggiamento naturale e delle scienze che su di esso si basano. Husserl, in sede preliminare, chiarisce ulteriormente questo passaggio. Il mondo-della-vita è l'universale noto, l'ovvietà che inerisce a qualsiasi vita umana, ciò che ci è più prossimo e, dunque, ciò che ci è più lontano. Brevemente, rammentiamo che il mondo della vita è ciò che, nell'atteggiamento naturale, viene definito come ciò che è più ovvio, e proprio questa mancanza di considerazione comporta uno strappo da esso, nella direzione di creare idealizzazioni che "dimenticano" il loro fondamento. Il fenomeno del mondo della vita rappresenta, in realtà, l'obiettivo più difficile di tutti, poiché qui la sfida riguarda la capacità di tematizzare l'intematizzabile per eccellenza, il pericolo più grande per tutto il pensiero occidentale. Infatti, la verità teoretica è sempre stata determinata dal contrasto con l'idea di verità propria della vita pre- ed extra-scientifica. Anche

[535] E. Husserl, Hua 6, cit., pp. 16-17; trad. it. pp. 53-54.

la fenomenologia sembrerebbe, su questo punto, incorrere in un cortocircuito. Essa, come abbiamo visto, prendeva le mosse da un atto di sospensione rispetto all'atteggiamento naturale e ora vorrebbe tematizzare la vita come suo fondamento. Tuttavia, come vedremo, per quanto il percorso svolto sia assolutamente circolare, in questa circolarità stessa si determina una fondamentale distinzione tra il mondo-della-vita e la mera vita. Scrive Husserl:

> Dobbiamo avviare le nostre ricerche lungo la nostra nuova via rendendo oggetto di un interesse esclusivo e conseguentemente teoretico il "mondo-della-vita" in quanto terreno della vita umana nel mondo, e, innanzitutto, il mondo in cui appunto gli inerisce questa funzione generale di essere terreno. Inutilmente cercheremo di reperire nella letteratura filosofica mondiale riceerche che ci possano servire di base – ricerche che abbiano visto in questo compito il compito specifico di una scienza autonoma (anche se si tratta di una scienza particolare – di una scienza che concerne la tanto disprezzata *doxa* e che a tutt'a un tratto acquista la dignità di un fondamento della scienza e pretende quindi all'*epistéme*.[536]

La ricerca sul mondo della vita esige una serie di compiti autenticamente scientifici molto importanti. Queste chiarificazioni possono illuminare i processi e i metodi propri delle scienze oggettive, le quali non sono in grado di considerare il loro presupposto fondamentale: l'ovvietà della vita. Il compito che si prefissa Husserl è quello di indagare in modo scientificamente autentico la modalità con cui il mondo-della-vita funge da fondamento e il modo in cui sono fondate le sue validità pre-logiche rispetto alle verità logico-teoretiche. La costruzione teoretica ha una fonte ultima e profonda di verificazione nell'esperienza pura. Questa verificazione deve essere ricercata nella vita pre-scientifica e non deve subire costruzioni teoretiche oggettive derivanti dalla scienza oggettiva.

Per evitare tali fraintendimenti, sarà necessario, in primo luogo, evitare di ricorrere ai dati della sensibilità che si suppongono immediati, come se essi fossero effettivamente ciò che caratterizza immediatamente le datità puramente intuitive del mondo della vita. Ciò che bisogna interrogare è l'intuizione soggettivo-relativa della vita pre-scientifica nel mondo. Questa intuizione rappresenta la più sicura verificazione di un complesso di conoscenze predicative controllate e di verità definite secondo le esigenze imposte dai progetti pratici della vita, i quali ne determinano il senso. Scrive Husserl: «Die Lebenswelt ist ein Reich ursprünglicher Evidenzen. Das evident Gegebene ist jenachdem in Wahrnehmung als „es selbst" in unmittelbarer Präsenz Erfahrenes oder in Erinnerung als es selbst Erinnertes».[537] Il mondo della vita è un regno di evidenze originarie. Qualsiasi verifica pensabile riconduce a questi modi di evidenza, perché il fondamento stesso di tali modi risiede in queste intuizioni, come elementi realmente esperibili e verificabili in modo intersoggettivo.

[536] Ivi, p. 158; trad. it. p. 175.
[537] Ivi, p. 130.

L'esperienza è un'evidenza che si presenta puramente nel mondo-della-vita e, come tale, è la fonte di evidenza delle costruzioni oggettive. Per chiarire tutte le attività umane, deve essere considerato il concreto mondo-della-vita nell'universalità concreta in cui esso include tutti i complessi di validità raggiunti dal sapere teoretico. Il compito di una tale indagine sarà quello di raccogliere questo "fiume eracliteo", apparentemente inafferrabile, nel suo fluire.
Come già anticipato, la via di accesso a questa dimensione consisterà in una sospensione delle validità del mondo naturale. Scrive Husserl:

> Operando l'*epoché* noi diventiamo osservatori completamente "disinteressati" del mondo, del mondo in quanto puramente soggettivo-relativo (in cui si svolge la nostra vita in comune nel suo complesso, con i suoi sforzi, le sue cure, le sue operazioni), e gettiamo su di esso un primo sguardo ingenuo, che non tende a indagare l'essere e l'essere-così, bensì a considerare ciò che da sempre vale e che continua a valere per noi in quanto essente e in quanto essente-così, a considerarlo dal punto di vista del suo modo soggettivo di valere, dei suoi aspetti ecc.[538]

Tramite l'*epoché* si diventa osservatori completamente disinteressati del mondo, inteso come soggettivo relativo. In questa prima fase, lo sguardo è teso a individuare ciò che da sempre vale e continua a valere per noi in quanto essente e in quanto essente-così. In altri termini, appare immediatamente che già al primo colpo d'occhio considero le cose del mondo come "questa cosa". Ciò che in primo luogo determino della cosa è un arricchimento di senso e una progressiva formazione di significato, in cui continua a valere anche ciò che non appare più attualmente. Tutto viene assunto nell'unità della validità, nell'uno, nella cosa. Proprio in questa primissima analisi delle percezioni emerge qualcosa di peculiare. Scrive Husserl:

> Cominciando così, rinunciando a dirigerci sulle cose, sugli oggetti del mondo della vita, e a conoscerli in ciò che essi sono, e indagando i modi della loro datità soggettiva, i modi cioè in cui un oggetto, nel nostro esempio un oggetto percettivo, si rappresenta come essente e come essente così, noi penetriamo in un regno di fenomeni estremamente intricati e singolari. Comunemente noi non ci accorgiamo affatto dell'elemento soggettivo dei modi di rappresentazione delle cose, ma della riflessione rileviamo con stupore l'esistenza di correlazioni essenziali che sono elementi costitutivi di un a-priori molto più ampio e universale.[539]

Indagando la percezione, dopo l'attuazione dell'*epoché*, penetriamo in un regno di fenomeni singolare. Nella riflessione troviamo l'esistenza di correlazioni essenziali che sono elementi costitutivi di un a-priori universale. In altri termini, l'*Erlebnis*, che muta di momento in momento, in quanto ora interessato a x, ora interessato a y, si mostra sempre come "rappresentazione di-". In ogni

[538] Ivi, p. 160; trad. it. p. 176.
[539] Ivi, p. 162; trad. it. pp. 177-178.

percezione di una cosa è implicito un "orizzonte" di modalità di apparizione e di sintesi di validità che non sono attuali e che tuttavia sono co-fungenti. Ora, questi sistemi di rappresentazioni "di" si riportano a molteplicità correlative di processi cinestetici. In altri termini in attività che hanno il carattere dell'"io faccio". Questo determina una sorta di attività nella percezione, infatti "si vive" la rappresentazione e si accompagnano. Ora, proprio un'analisi attenta della percezione e della rappresentazione, mostra immediatamente due livelli della determinazione dell'oggetto, due orizzonti: uno intuitivo e uno trascendentale. Abbiamo già parlato nel primo capitolo di questa caratteristica. Richiamiamola brevemente. Nell'atto percettivo Io "costruisco" la cosa, attraverso un intricato gioco di anticipazioni e rimemorazioni. Nella singola percezione anticipo ciò che non si vede e mantengo ciò che si è visto. In questo modo Io posso ottenere l'unità della cosa. Tuttavia, questo orizzonte intuitivo è sempre in relazione a un orizzonte trascendentale. Infatti, nella percezione non è solo la cosa singola a rivelare quest'inattesa multiformità. La percezione della cosa è percezione della cosa nel suo campo percettivo. Scrive Husserl:

> Wie das einzelne Ding in der Wahrnehmung nur Sinn hat durch einen offenen Horizont „möglicher Wahrnehmungen" sofern das eigentlich Wahrgenommene auf eine systematische Mannigfaltigkeit möglicher ihm einstimmig zugehöriger wahrnehmungsmäßiger Darstellungen „verweist", so hat das Ding noch einen Horizont: gegenüber dem „Innenhorizont" einen „Außenhorizont", eben als Ding eines Dingfeldes; und das verweist schließlich auf die ganze „Welt als Wahrnehmungswelt.[540]

La cosa singola ha senso solamente all'interno di un orizzonte aperto di percezioni possibili, in quanto ciò che è percepito rimanda a rappresentazioni percettive che gli ineriscono concordemente. Dunque, si pone la seguente struttura: la cosa inizialmente rimanda al suo orizzonte intuitivo, all'orizzonte interno; quest'ultimo mostra la correlazione con rappresentazioni percettive che gli ineriscono concordemente, e infine tutta questa struttura rimanda al complesso mondo della percezione. In altri termini, la cosa è una cosa nel gruppo complessivo delle cose percepite in modo realmente simultaneo; in questo gruppo il mondo si rappresenta.

Questo gruppo complessivo di cose ha sempre il carattere di un ritaglio del mondo, dell'universo delle percezioni possibili. In altri termini, questo "ritaglio" percettivo ha il carattere di presenza originale e viene validato da tensioni "orizzontali" sia interne che esterne. Appena cominciamo a perseguire la modalità di apparizione di una cosa nella sua evoluzione reale e possibile e a rivelare questa correlazione tra l'apparire e ciò che appare come tale, tra l'orizzonte interno e quello esterno, ci appare una tipologia molto articolata, che oltre a includere la percezione attuale, include qualsiasi essente del mondo spazio-temporale e i suoi modi soggettivi di datità. In altri termini, ciò che è, in

[540] Ivi, p. 158.

qualsiasi senso, concreto o astratto, ha i suoi modi di datità e, dalla parte dell'io, ha i suoi modi intenzionali. Questi due elementi indicano che ciò che è ha intrinsecamente i suoi modi di validità e i modi di sviluppo soggettivo dell'intenzionalità stessa. Ne consegue che, scrive Husserl:

> Jedes indiziert eine ideelle Allgemeinheit der wirklichen und möglichen erfahrenden Gegebenheitsweisen, deren jede Erscheinung von diesem einen Seienden ist, und zwar derart, daß jede wirkliche konkrete Erfahrung einen einstimmigen, einen kontinuierlich die erfahrende Intention erfüllenden Verlauf von Gegebenheitsweisen aus dieser totalen Mannigfaltigkeit verwirklicht. Diese gehört aber selbst als Horizont der gegenüber den aktuellen Verläufen noch vermöglich zu verwirklichende Verläufe mit zu jeder Erfahrung bzw. der in ihr sich auswirkenden Intention. Für das jeweilige Subjekt ist diese Intention das cogito, dessen cogitatum nach Was und Wie die [...] Gegebenheitsweisen sind, die ihrerseits in sich als ihre Einheit das eine und selbe Seiende zur Darstellung bringen.[541]

Ogni essente risulta essere indice di una generalità di mondi sperimentali e possibili datità; ogni sua apparizione è un essente, per cui ogni esperienza concretamente reale è un decorso uniforme di modi di datità che continuamente riempie l'intenzione esperiente e si realizza a partire da questa molteplicità totale. Questa stessa molteplicità inerisce a ogni esperienza e rispettivamente all'intenzionalità che si manifesta in essa.

Dunque, appena ci rivolgiamo al mondo-della-vita a seguito dell'*epoché* e della riduzione, si attua l'apparizione e ciò che in essa appare. Il primo elemento che viene individuato è la sfera dell'intuizione. Questo è il punto di partenza; ora si deve risalire la sintesi in virtù della quale le molteplici apparizioni portano in sé, quale polo oggettuale intenzionale, ciò per cui ciascuna, secondo un certo modo, è apparizione. Queste apparizioni concernono naturalmente l'Io; infatti, pur differenziato nei suoi modi, l'Io è un Io identico e produce tutte le validità, è un Io intenzionale che, lungo l'evoluzione dei modi graduali di apparizione, si dirige verso il polo dell'unità.

La struttura può essere definita anche in questi termini: il discorso cartesiano che individuava ego – *cogito* – *cogitata* (il polo egologico, l'elemento soggettivo e i poli oggettuali) deve essere disposto in un ordine che è l'inverso di quello adottato da Cartesio. Infatti, anche se questi tre elementi si danno costantemente nella loro unità, si devono temporaneamente circoscrivere uno a uno, perché proprio il processo riduttivo lo richiede. Ciò che appare è che la struttura diventa tale: *cogitata* – *cogito* – *ego*. Scrive Husserl:

> La prima cosa è il mondo-della-vita semplicemente dato, e, dapprima, il mondo-della-vita così come si dà "normalmente", semplicemente, senza rotture, in una pura certezza d'essere (quindi indubitalmente), in quanto è esistente e percepibile. Appena si produce la nuova direzione degli

[541] Ivi, pp. 169-170.

> interessi, e perciò una rigorosa *epoché*, il mondo-della-vita diventa un primo titolo intenzionale, un indice, un filo conduttore per un'indagine che voglia risalire alla molteplicità dei modi apparizione e alle loro strutture intenzionali.[542]

Il primo è il mondo della vita semplicemente dato in una pura certezza d'essere. Il mondo della vita, dopo la riduzione diviene un primo titolo intenzionale, un indice, un filo conduttore per un'indagine che voglia risalire alla molteplicità dei modi di apparizione e alle loro strutture intenzionali. Diviene il fondamento di ogni tipo di indagine fenomenologica. Conseguentemente, a un secondo grado si trova il polo egologico con ciò che è proprio della sua identità. La sua forma più propria è quella della temporalizzazione, la quale lo rende un Io che si costituisce nelle sue modalità temporali. Successivamente, Husserl mostrerà che questo Io costitutivamente fungente è Io soltanto nell'intersoggettività. Questo fatto comporta una serie di analisi delle sintesi che investono l'Io specifico, la sintesi io-tu, la sintesi del noi etc. Quello che ci interessa sottolineare in questa sede è che in tutto il processo descritto il mondo della vita si pone come un indice intenzionale per le molteplicità delle apparizioni le quali sono ciò attraverso cui tutti i soggetti egologici si dirigono verso il mondo comune e verso le cose sono in esso. Scrive Husserl:

> Il mondo-mondo-della-vita intersoggettivamente identico serve ovunque da "indice" intenzionale per le molteplicità delle apparizioni, le quali, connesse in una sintesi intersoggettiva, sono ciò attraverso cui tutti i soggetti egologici [...] si dirigono verso il mondo comune.[543]

Ora, proprio questa onnipresenza del mondo della vita determina che si sviluppi una metodologia di analisi che permetta di determinare le strutture essenziali del mondo della vita a priori. Questo apriori consiste nella costruzione unitaria e continua del mondo della vita attraverso tutte le relatività, l'universo del mondo della vita. Esso in quanto fondamento, deve divenire oggetto di una ontologia. Scrive Husserl:

Il mondo della vita deve diventare tema di un'ontologia, cioè l'analisi del mondo che si presenta unitariamente, conseguentemente e concordemente in un'intuizione reale o possibile[544].

Ora, paradossalmente, quella dimensione più prossima al mondo-della-vita risulta essere quella dell'atteggiamento naturale, in quanto esso è sempre immerso nel mondo senza averne consapevolezza. Infatti, il mondo della vita, che comprende in sé tutte le formazioni pratiche, è immerso nella costante evoluzione delle relatività ed è in costante riferimento alla soggettività. Per quanto evolva, per quanto si modifiche, esso si mantiene nella dimensione del fondamento.

[542] Ivi, p. 175; trad. it. p. 188.
[543] Ivi, p. 176; trad. it. p. 189.
[544] Cfr. ivi, p. 176.

Attuare questa ontologia significa, attraverso la riduzione, considerare il mondo-della-vita da un punto di vista filosofico trascendentale. In questo modo, esso diviene il mero fenomeno trascendentale di quello stesso elemento che caratterizza l'atteggiamento naturale. Rimane nella sua essenza propria, ma si rivela come una componente della concreta soggettività trascendentale; il suo a priori si rivela come uno strato nell'a priori, il primo, dell'universalità trascendentale. L'avvicendarsi di tutti gli atteggiamenti parziali che caratterizzano il mondo della vita (la molteplicità dei modi di datità, i soggetti fungenti, le comunità di soggetti, ecc.) si fonda l'uno nell'altro, e l'atteggiamento diretto sui fenomeni del mondo-della-vita deve servire da filo conduttore trascendentale, costituendo il campo universale di indagine dischiuso dalla riduzione trascendentale.

Tanto basta per l'obiettivo che ci siamo proposti. Procediamo nell'analisi, comprendendo la tematizzazione che della vita mette in atto Fichte.

§7 La vita nella *Wissenschaftslehre*

Fino ad ora, Fichte ha presentato la vita della coscienza come un'unica cosa. Si è proceduto a costituire solo da quell'unità. Solo presupponendo questa unità ha attuato le varie dimostrazioni. Abbiamo visto come la Dottrina della scienza parta dai cosiddetti "prolegomeni" e dal concetto di dottrina della scienza; ora essa si conclude da sé nella deduzione della Dottrina della scienza. Questa deduzione costruttiva, come abbiamo visto, è di estrema importanza. Infatti, proprio tale deduzione costruttiva sembrerebbe determinare la differenza tra la dottrina della scienza e la vita. La costruzione deduttiva sembra mostrare come la filosofia sia sostanzialmente differente dalla totalità della vita, in quanto essa è la conoscenza ultima a partire da principi. Tuttavia, la conoscenza totale, che deve cogliere sé stessa conoscendo, ma come ciò che essa è, deve includere l'immagine intellettuale della vita spirituale. Ne consegue che la dottrina della scienza deve continuamente rinviare sempre di nuovo alla vita e non può sostituirla o supplirla mediante sé stessa.

Dunque, dobbiamo specificare questo punto in modo tale da evitare un importante fraintendimento. Infatti, sarebbe del tutto erroneo credere che noi vedremmo dapprima in modo astratto e in seguito in modo concreto, così come sarebbe altrettanto errato credere che noi vediamo le cose solo in maniera concreta. Noi non vediamo mai una cosa in generale, ma la vediamo sempre determinata, costituita e formata intimamente in questa o quell'altra maniera. Dunque, la dottrina della scienza elimina alla radice ogni realismo materialista, evidenziandone l'impossibilità. Allo stesso tempo, essa distrugge ogni idealismo e ogni assolutizzazione del sapere. Infatti, come è emerso, la dottrina della scienza occupa precisamente il punto medio tra entrambi i sistemi ed è un idealismo critico che può essere chiamato real-idealismo o ideal-realismo. Dunque, la dottrina della scienza, in quanto filosofia trascendentale, non è idealismo, ma ne è la confutazione. Infatti, la maniera di pensare idealistica è

in sé stessa fattuale, non in relazione a qualche cosa d'altro fuori di sé, ma in relazione a sé stessa. Essa si pone assolutamente, e tutto il resto ne segue da sé; si dispensa dal rendere ulteriormente conto di questo suo assoluto porsi. Nella stessa maniera procede la concezione realista. Infatti, essa pone, facendo totalmente astrazione dalla fatticità del suo pensare, il puro contenuto di questo, lo presuppone come solo valido e assolutamente vero, e annienta ogni altra verità che non vi è contenuta. Questo "permanere nel contenuto" è un fatto assoluto, esattamente come quello idealista.

La dottrina della scienza si pone in una posizione mediana tra i due sistemi. In altri termini, non dobbiamo mai dimenticare che la filosofia ha astratto dalla concretezza; essa deve, alla fine, sempre tener conto dell'effetto di questa astrazione. Dunque, la differenza tra filosofia e vita, così come è stata esposta nelle pagine precedenti, rimanda costantemente al problema della mediazione tra filosofia e vita. Infatti, come nella "Introduzione alla filosofia", come abbiamo visto, l'uomo deve essere condotto dalla coscienza ordinaria al punto di vista trascendentale; così la conoscenza trascendentale ora raggiunta deve essere trasferita alla vita.

Infatti, il filosofo, tramite un atto libero, ha raggiunto la piena conoscenza suprema e compiuta; egli è penetrato nella pura conoscenza del vero essere. Tuttavia, egli non è "puro pensiero"; vive e opera la conoscenza filosofica. Ciò che nell'astrazione filosofica risulta essere "inattivo" si è mostrato essere impulso e determinazione di una vita formatrice di un mondo. Così, l'elevazione assoluta sopra l'atteggiamento naturale è la Dottrina della scienza divenuta vita stessa e suo impulso. Come ogni vita è sempre e può essere soltanto vita spirituale, vita che comprende sé stessa, così per parte sua la filosofia. La Dottrina della scienza è già sempre una vita, una determinata vita: precisamente l'autocompimento della vita nel campo della conoscenza.

Emerge chiaramente che il concetto fichtiano di filosofia va molto oltre la mera definizione della Dottrina della scienza. Infatti, quest'ultima riguarda non solo il concetto di Dottrina della scienza, ma anche il concetto di mediazione tra filosofia e vita. Così come la Dottrina della scienza è necessariamente ritornante in sé stessa, così lo è anche la dottrina della relazione tra filosofia e vita. Tutti i passi effettuati in maniera provvisoria vengono successivamente legittimati a partire dall'assoluto con evidente certezza; tutti i gradini necessari alla riduzione vengono nuovamente incontrati nella costruzione.

Ora cerchiamo di comprendere questo importante passaggio, che mostrerà come proprio la vita si porrà ora come fondamento intrinseco dell'atto teoretico. In primo luogo, cerchiamo di definire schematicamente il percorso fatto. Siamo partiti dalla vita quotidiana, dall'atteggiamento naturale. Proprio in questo ambito si determina il tema dell'accesso alla filosofia, che si inquadra nei termini di un'introduzione alla filosofia. Questa viene messa operata attraverso l'esperimento astrattivo, in particolare nel suo momento negativo. Infatti, si suddivide in vari caratteri: 1) introduzione allo

sguardo trascendentale; 2) elaborazione del concetto di evidenza; 3) elaborazione dei fatti della coscienza.

Dopodiché arriviamo al concetto di dottrina della scienza, tramite l'applicazione del momento riduttivo, il momento positivo dell'esperimento. Questo momento si caratterizza da 1) una fondazione della dottrina della scienza; 2) la determinazione del rapporto della manifestazione con l'assoluto. Ora, su questo risultato si innesca il momento costruttivo: la deduzione costruttiva della Dottrina della scienza. Quest'ultima deve nuovamente rendere conto della fattualità e deve riconfermare la serie ascendente precedentemente elaborata. Questo percorso si caratterizza dalla tematizzazione di una filosofia applicata teoretica, la quale include 1) filosofia della storia; 2) scienze tecnico-pratiche; 3) conoscenze scientifiche particolari e loro comprensione filosofica. E una filosofia applicata pratica, che include 1) la pedagogia; 2) l'arte della ragione. Al termine di questa deduzione si ritorna a quella vita, precedentemente sospesa. In forma di schema, possiamo dire che il percorso fatto è composto dalle seguenti tappe[545]:

[545] Cfr. R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Trauben, Torino 1986.

Percorso ascendente:

Percorso ascendente

A. Vita quotidiana;
B. Introduzione alla filosofia
(Destinazione dell'uomo e destinazione del dotto;
B^1. Introduzione dal punto di vista trascendentale;
B^2. Determinazione del criterio di evidenza;
B^3. Elaborazione dei fatti della coscienza;
C. Concetto di Dottrina della scienza;
E. Dottrina della scienza;
E^1. Fondazione;
E^2. Dottrina del rapporto della manifestazione con l'assoluto.

Percorso discendente

F. Deduzione della Dottrina della scienza in specie
G. Filosofia applicata
G^1. Teoretica
(Filosofia della storia; scienze tecnico-pratiche;
conoscenze scientifiche particolari;
G^2. Pratica (Pedagogia; arte della ragione);
F. Vita.

Ora chiediamoci: da dove deriva la necessità di un tale percorso discendente? Infatti, seguendo il criterio dell'evidenza, sarà di fondamentale importanza comprendere come questa necessità si dia in maniera evidente.

Per rispondere a questa domanda, ripetiamo come siamo giunti alla tematizzazione di un Io. Abbiamo visto che il sapere si riflette su sé stesso, si trova e si coglie nel fatto. Questo cogliersi risulta essere un'intuizione assolutamente immediata, un'intuizione interna. Questa intuizione è stata accolta nella solida forma del pensare e ci ha fornito un Io, innanzitutto come colui-che-sa e poi come principio.

Quindi, l'effettiva esistenza di un Io si fonda su un fatto assoluto dell'immediata intuizione-di-sé: precisamente sul fatto dell'intuizione-di-sé del sapere. L'Io viene dunque pensato in maniera assoluta. In altri termini, l'Io pensato all'interno ottiene la propria autointuizione immediata, la propria facoltà dei concetti e dell'autointuizione. Tuttavia, l'Io all'esterno possiede un corpo proprio, organizzato e una possibile causalità del mondo materiale, nella stessa maniera in cui possiede tutto ciò l'Io assoluto. Questo determina un'importante conseguenza. Infatti, scrive Fichte:

> Die unmittelbare innere Anschauung ist wiederholt, sie ist dermalen wenigstens zweimal. Diese beiden innern Anschauungen aber sind durch eine absolute Kluft getrennt, und keine von beiden vermag hinein zu schauen in die andere, indem jedwede von der andern aus nicht angeschaut, sondern nur gedacht wird. Was ist diese Kluft? Offenbar beruht es auf dieser Unterscheidung, daß ich sage: das ist mein Ich, und obwohl ich zugebe, daß mein Nachbar eben so ein Ich hat, wie ich, ich doch sage, dieses ist nicht mein, sodern es ist sein Ich; welche Worte er von mir redend auf dieselbe Weise wiederholt. Was will nun hier diese Verdoppelung des Ich in: mein Ich? Offenbar beruht darauf der Grundcharakter des Individuum als solchen, eben des Ich Ich. Worin besteht nun dieser?.[546]

Dunque, l'intuizione immediata presenta un carattere duale. Infatti, all'interno arriva alla tematizzazione di un Io assoluto, mentre all'esterno ottiene la propria intuizione come corpo. Apparentemente siamo di fronte a una "doppia intuizione". Tuttavia, anche questa apparente doppia intuizione, analizzata secondo il criterio dell'evidenza e della condizionatezza, risulta essere ben differente da una radicale cesura.

Ora, questo apparente "sdoppiamento" non è una mera separazione, ma deriva dalla ripetizione dell'apparente casualità dell'intuizione, dalla riflessione su quel sapere, e in tal modo un Io molteplice continua ad avere la sua origine nell'intuizione interna[547]. Infatti, come abbiamo visto, questa molteplicità è frutto di una peculiare costituzione, che non presenta i caratteri di una mera divisione. In altri termini, è a questo fatto originario, all'intuizione dell'Io, che ora si connette l'Io nello svilupparsi verso altre intuizioni. Nell'unità dell'Io, dunque, pensato alla luce di questo principio, viene colto tutto ciò che ancora si presenta nell'intuizione interna. In questa maniera, l'Io proprio di ciascuno è quello che egli ha pensato in seguito all'intuizione di sé assolutamente prima e originaria; procedendo nella medesima intuizione, mette in riferimento tutto quanto essa in maniera evidente presenta.

Dunque, il mio, del mio-Io, è il risultato dell'immediato fatto dell'autointuizione. Quello che apparentemente sembra uno sdoppiamento dell'intuizione non è altro che il procedere nella temporalità dell'Io assoluto. Questi termini preliminari ci pongono un'importante problematica. Infatti, la necessità costitutiva dell'Io ci sta conducendo alla necessità di determinare un principio unificatore che possa rendere conto della molteplicità. Affermare questa divisione significherebbe sostenere che nella coscienza non si potrebbe mai giungere all'unità, perché ogni coscienza sarebbe assolutamente soltanto individuale. Dunque, il compito che ora è necessario, dopo la costituzione, è che l'unità che è stata "sospesa dall'individualità" deve essere nuovamente ricostituita nella medesima coscienza. Da quanto detto emergono due importanti conseguenze. Scrive Fichte:

[546] J. G. Fichte, GA, II, 12, cit., p. 69.
[547] Ivi, pp. 69-70.

> 1) da die innere Anschauung eben das Medium der Aufhebung der Einheit ist, durch Herausgehen aus diesem Medium, durch sein Gegentheil, also durch Denken, welches, da es Darstellung der ursprünglichen und absoluten Einheit ist, ein ursprüngliches Denken seyn würde. 2) Daß sie hergestellt werde, inwiefern sie aufgehoben ist, daß also die in der innern Anschauung zu mehreren Leben getrennten und abgesonderten Individuen eben als solche und solche bleibend im Denken wieder vereinigt würden; daß heißt fürs erste nur soviel, daß sie eben in dem Einen Denken ingesammt vorkämen.[548]

In altri termini, in virtù del fatto che l'intuizione interna è il mezzo della soppressione dell'unità, la ricostruzione di quest'ultima deve avvenire grazie al suo opposto, all'uscita da questo elemento. In secondo luogo, esattamente come avveniva nel luogo della costituzione, l'unità viene ricostruita solo nella misura in cui è soppressa; quindi, gli individui, i vari me-stesso, vengono nuovamente riuniti proprio in quanto tali.

Ora, l'opposto dell'intuizione è il pensiero, il quale, come abbiamo visto, "eccede sé stesso ". Ne consegue che il pensare, come fuoriuscita dall'intuizione, riceve un significato superiore.

Questo pensiero risulta essere tutt'altro che una mera separazione. Esso diventa immediata esibizione di sé della vita. La vita deve pertanto comparire ovunque sia entrata nella forma della coscienza[549]. Essa vi ha fatto ingresso negli individui, quindi tale pensiero dovrebbe comparire in ciascuno di loro. Tuttavia, l'individuo come tale non è affatto la vita nella sua unità, ne è soltanto un frammento. Ora, se nell'individuo questo pensare si attua, allora certamente esso dovrà apparire anche nell'intuizione interna. In questo modo, il pensiero non apparirà affatto come un prodotto dell'io, ma piuttosto come un'espressione di un fatto assoluto. Relativamente a questo pensare costitutivo scrive Fichte:

> Dieses Denken ist Ausdruck des Lebens überhaupt; wo daher das Leben zum Bewußtseyn gekommen, findet es nothwendig statt; aber es ist zum Bewußtseyn gekommen in den Individuen [...]. Es folgt daraus, daß alle wirklich vorhandenen Individuen (alle Punkte, in denen das Wissen zur Selbstanschauung gekommen) von jedem Individuum aus nothwendig gedacht werden müssen. Wie ich Individuum die anderen denke, so denken diese wieder mich; und so viele ich denke, so viele denken wiederum mich. Alle also denken dieselbe Gemeine, dasselbe System von Ichen; nur daß jeder einen andern Ausgangspunkt, eine andere Sphäre der innern Anschauung hat, von welcher er ausgeht. Jeder denkt alle andern durch absolut ursprüngliches Denken, nur nicht sich selbst; sich selbst bringt er zu Stande durch die beschriebene Syntehesis der beiden Anschauungen.[550]

[548] Ivi, p. 70.
[549] Ivi, p. 71.
[550] Ivi, p. 72.

Questo pensare è un'espressione della vita, in quanto esso ha luogo laddove la vita giunge alla coscienza. La vita è giunta alla coscienza nei singoli individui, e questo può apparentemente includere una scissione tra l'assoluto Io e l'Io concreto. Tuttavia, l'individuo rappresenta solamente un punto di partenza del pensiero della vita. Infatti, ogni singolo individuo pensa la vita secondo la stessa struttura. Si inferisce l'Io non nell'aspetto del corpo, né mediatamente per il fatto che un individuo possiede un corpo proprio; il pensiero dell'Io e questa rappresentazione corporea sono congiunti nell'originario pensare che esprime la vita nella sua unità.

Cerchiamo di comprendere il punto di arrivo che abbiamo raggiunto. In primo luogo, la singolarità della vita fondamentale si esibisce nella sua unità. Ne consegue che l'intera coscienza trova la sua radice in due fattori fondamentali: l'intuizione immediata e il pensare assoluto. Quest'ultimo ha il carattere di "eccedere da sé stesso ", tramite un processo di esteriorizzazione. Il singolo pensiero dell'individuo si attua "sospendendo" la propria individualità, individuando l'unità del pensiero. A questo pensare generale è tuttavia sempre unita l'individualità. Infatti, solo in questa dimensione la vita irrompe e dà esibizione di sé. Questo pensare è tutt'altro che una mera separazione; infatti, scrive Fichte:

> Dieses Denken ist in allen Individuen numerisch zu wiederholen, und es kommt so viele Male vor, als viele Individuen vorhanden sind, aber immer bleibt es in allen diesen Wiederholungen seinem Inhalte nach durchaus sich gleich.[551]

In questi termini, quello che apparentemente sembrava essere una separazione è la ripetizione all'interno delle singole individualità dell'unità. Questa unità trova nella vita la sua massima espressione. Questa separazione, la ragione, determina la sfera particolare dell'immediata intuizione interna. In altri termini, l'Io appare nelle tre forme della coscienza: 1) il pensiero puro; 2) l'intuizione interna; 3) l'intuizione esterna. In queste forme non vi è alcuna scissione, in quanto in ognuna di esse sta la medesima unità e in ognuna vi è compresa per intero. Questa unità è rappresentata dalla vita. Ne consegue che la vita si esibisce in due forme: nel pensiero puro, allorché sono posti dei principi assoluti; e con l'intuizione, allorché sono posti dei corpi propri. In entrambe le forme è però la vita stessa a esporsi. Conseguentemente, le due forme, quanto al loro contenuto, devono coincidere.

Una delle più chiare esposizioni al riguardo si trova nella seconda esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1804. In riferimento al tema della costituzione, abbiamo visto come il punto di partenza risulti essere la tematizzazione dell'"in sé", il quale, apparentemente, sembrerebbe essere interno al nostro sapere; essendo così relazione e molteplicità, esso è solamente un'unità dell'intelletto. A seguito di un'analisi più approfondita, Fichte ha abbandonato questa posizione.

[551] Ivi, p. 73.

Infatti, l'analisi della visione dell'"in sé" ha mostrato che esso è un sapere che risulta essere un'assoluta unità interiore, privo di ogni composizione o separazione: un'unità "entro sé" (in sich). Questo non significa che questa unità sia stata creata da noi, in quanto l'apparire di questo in sé si è dato in seguito all'astrazione; in altri termini, si è mostrato come un'unità da sé: «Nach Abstraktion von der höchsten Verstandes-Einheit bleibt übrig ein Wissen schlechthin, weil es eben übrig bleibt, ohne alles unser mögliche Zuthun. Reines Licht oder reine Vernunft an sich»[552]. Dunque, l'essere interiore è il residuo di ogni astrazione; esso deve essere inteso come una pura luce. Esso è il resto che permane attraverso sé stesso dopo tutte le astrazioni. Risulta essere inconoscibile tramite un'intuizione immediata, in quanto la sua esistenza in sé annulla l'esistenza dell'intellezione. L'unica possibilità di afferrarlo è o determinarlo tramite una sintesi post-factum, oppure tramite un'analisi genetica del suo essere. Il primo procedimento è da scartare in quanto determinerebbe un altro assoluto, che sarebbe appunto la relazione tra l'essere e il non-essere. Mentre analisi genetica significa comprendere il suo apparire in sé "a prescindere" da ogni singola determinazione fuori di sé. All'inizio di questa analisi, esso appare come in sé, da sé, mediante sé: queste sono le sole caratteristiche che possiamo ascrivergli. Ma questo risultato richiede un nuovo passaggio; infatti, è necessario riflettere sulla sua interiore verità, astraendo dalla fattualità di questa descrizione. Ora, se esso è posto come ciò che resta dopo l'astrazione da tutto ciò che è al di fuori di lui, allora è necessariamente posto come un da-sé. Infatti, se non fosse un da-sé, sarebbe "da un altro"; perciò, nel porre l'assoluto, cioè nel costituire geneticamente il suo essere, non si potrebbe fare astrazione da questo altro. Proprio l'elemento di questo "da" ci permette di tracciare un'importante conclusione. È chiaro che l'assoluto essere non può porsi senza costituirsi e, viceversa, non può costituirsi senza porsi. In altri termini, nella sua essenza, essere e costruzione di sé e essere e sapere di sé coincidono. La visione che l'essere debba costituire sé stesso è sorta, contro ogni idealismo, indipendentemente da ogni presupposizione fattuale della presenza di una costruzione; è sorta in maniera assolutamente immediata attraverso la sola contemplazione dell'essenza interiore. Proprio tale contemplazione ci ha permesso di cogliere l'"in sé" nella sola modalità in cui "il fuori di sé", ossia noi, possiamo coglierlo. Esso è un continuo costituirsi in sé; dunque, come abbiamo visto, è *actu essendi*. Proprio questa caratteristica mostra come essere e vita, vita e essere si compenetrino, risolvendosi l'uno nell'altra. Scrive Fichte:

> Was unmittelbar lebt, das ist das esse, denn nur das esse lebt, und da ist es ganz, als eine untheilbare Einheit, die nicht ausser sich sein kann, nicht herausgehen aus sich selber zu Zweiheit, von der daher unmittelbar gilt, was wir eben bewiesen habe. Wir leben aber unmittelbar im

[552] Ivi, p. 276.

> Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit.[553]

Quel che vive immediatamente è l'*esse*, perché solamente esso vive e c'è totalmente come un'unità indivisibile che non può essere al di fuori di sé. Noi viviamo proprio immediatamente nello stesso atto di vita, noi perciò siamo lo stesso essere.

Un breve passaggio all'esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1805 chiarirà ulteriormente il concetto. La continuità concettuale con le esposizioni del 1804, è attesta dallo stesso Fichte il quale intitola questa esposizione come "Quarta esposizione della dottrina della scienza"[554].

L'assunto di partenza dell'esposizione è riassumibile secondo i seguenti termini: "che cosa è il sapere in sé".[555] Scrive Fichte: «Das Wissen ist an sich die absolute oder was das gleiche bedeutet [...] des Absoluten Existenz».[556] La tesi principale intorno alla quale ruota l'esposizione è che l'esistenza può venire compresa nella sua essenza come relazione a un essere. Questa relazione non si pone come terzo termine, o termine intermedio, ma si risolve geneticamente nell'essere relazione all'essere.[557]

Infatti, secondo quanto detto anche in riferimento alla seconda esposizione del 1804, se l'esistenza fosse mediazione si introdurrebbe un terzo termine fra l'esistenza e l'essere, e dunque si porrebbe nuovamente il problema di un'altra mediazione fra la relazione della relazione e i due termini, e così all'infinito. Per esprimere questa peculiare idea dell'esistenza e del sapere come relazione all'essere Fichte, anche in questa esposizione, utilizza un'immagine: la luce. Scrive Fichte:

> Das Licht ist die absolute Relation; nicht das als, die Relation u.s.f. bringt das Licht mit sich, sondern das Licht bringt das als die Relation, u. vermittelst der Relation zunächst das Seyn, u. die Existenz, u. in der leztern als Form der Existenz hervor. Das Licht ist schlechthin aus Nicht gemacht, denn es ist garnicht gemacht: aus dem Lichte aber ist alles gemacht, was da gemacht ist, u. ausser ihm ist nichts gemacht. Das Licht ist ein quale, es ist eben Licht: Das Licht ist in ihm selber absolut, ein absolutes quale, es kann sich selbst seinem innern Wesen nach in sich selber nicht weiter auflösen.[558]

La luce non è dunque una cosa, ma è l'atto illuminante che lascia apparire tutto ciò che esiste e come tale costituisce la condizione di possibilità del fenomeno. Tuttavia, la luce, il sapere in sé, esiste grazie all'atto assolutamente originario dell'assoluto in sé stesso. Dunque, non l'assoluto esiste, perché la luce è, ma la luce esiste perché l'assoluto esiste. La forma della luce è l'esistenza dell'assoluto[559].

---

[553] Id., GA, II, 8, p. 230.
[554] Cfr. Id., GA, II, 9, p. 175.
[555] Cfr. ivi, 9, p. 180.
[556] GA, ivi, 185.
[557] Al riguardo si veda: M. Ivaldo, *L'esistenza dell'assoluto. Sulla dottrina della scienza 1805*, in "Rivista di Storia della filosofia, 64/2 (2009), pp. 295- 307.
[558] J. G. Fichte, GA, II, 9, p. 211.
[559] Cfr. ivi, pp. 223-224.

Ora, l'argomentazione di Fichte si sviluppa attraverso un'indagine proprio di questa forma, interrogandone lo statuto intrinseco. In primo luogo, la forma viene definita come è, soltanto in opposizione all'essere e in relazione a esso. La forma è in rapporto all'essere come differente da esso, e in quanto suo differire esiste[560]. In secondo luogo, la forma è l'atto tramite cui l'esistere riceve una determinazione quidditativa, in altri termini è la determinazione qualitativa dell'esistere in quanto relazione all'essere[561]. Scrive Fichte: «Diese Form ist drum Nachconstruktion zu einer Vorconstruktion des ursprünglichen Quale des unmittelbaren göttlichen Existirens. Fassung de B. als Nach = und Vorkonstruirt in Einem Schlage, als NichtA»[562].

Questa forma è la comprensione del concetto in quanto esso è ricostruito e precostruito in un solo colpo, come differente dall'assoluto. Nell'indagine della forma si presentano dunque quattro elementi: l'essere dell'assoluto; l'esistere del concetto, la precostruzione, la ricostruzione. Ora, e qui si pone un punto centrale in riferimento ai nostri interessi, a questa peculiare struttura si deve aggiungere un altro fatto: la relazione vivente e attiva. Scrive Fichte:

> Die äußere, lediglich im selbständigen Seyn des Existirens, als einer Existenz, begründete Form desselben ist Leben. Diese zerschlägt sich durch sich selbst zuförderst in den Gegensatz des absoluten Seyn, u. des existirenden, u. über dem leztern wieder in Vor- und Nachkonstruktion [...] welche Spaltung, als die erste angetroffene Mannigfaltigkeit für die Zukunft zu merken seyn wird.[563]

Non esiste la coscienza se l'esistenza (la luce come relazione assoluta) non si manifesta. C'è coscienza solamente se l'essere si manifesta, ossia esiste. Il sapere non è qualcosa che si aggiunge a questo esistere, ma è l'esistente nel suo atto vitale di esistere.

Inizia a mostrarsi il ruolo fondativo che gioca la vita. Infatti, la possibilità di avere a che fare con l'assoluto non è determinata da un ideale, ma da un assoluto reale, come vita, del quale la dottrina della scienza ricostruisce il formarsi dell'Io. La vita risulta essere il fatto assoluto, non un semplice fatto, bensì un fatto nel suo farsi. Questo fatto, che assolutamente e necessariamente si fa, non deriva in maniera diretta dalla luce assoluta, ma risulta essere un apparire dell'apparire, l'essenziale medesimezza nell'essenziale non-medesimezza, come l'identità nella non-identità e la non-identità nell'identità.

La dottrina della forma permette di pensare la differenza all'interno dell'esistenza stessa dell'assoluto, senza smarrire il legame con quest'ultimo o attuare idealizzazioni o realizzazioni di quest'ultimo. La

[560] Cfr. ivi, p. 267.
[561] Cfr. ivi, p. 268.
[562] GA, ivi, p. 267.
[563] GA, ivi, p. 268.

non-identità che si presenta nell'oggettività esprime una distinzione che lega e insieme contrappone l'ambito della forma e l'ambito della vita come il "fatto facentesi" dell'assoluto.

L'obiettivo di Fichte è quello di elaborare una filosofia che sia comprensione della vita, comprensione della presenza in noi del principio vivente. La via trascendentale a questa comprensione non è un salto immediato nella vita. Essa muove dalla coscienza che l'unica e indivisa vita è in noi sotto la forma dell'Io. In essa viene operata la genetica «auto-annichilazione del pensare vivente di fronte alla vita»[564].

Importanti sviluppi in questa direzione si trovano nell'esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1807. L'esposizione inizia da un quesito di fondo, quale sia la natura del vedere. Ancora una volta, il luogo specifico della Dottrina della scienza viene determinato in opposizione allo sguardo naturale. Come abbiamo visto nel primo capitolo, quest'ultimo è schiacciato sulla "cosa" e interpreta la distinzione tra sensibile e ultrasensibile come una distinzione assoluta. Scrive Fichte:

> W.L. 1.) Obiettivamente, dottrina di come il sapere in generale si fa e sorge, la sua storia prima della sua nascita. *Scienza* – anche delle scienze, in quanto ogni scienza effettiva è la compenetrazione di una parte della x. da un certo unilaterale e fattuale punto di vista.[565]

Emerge nuovamente come compito fondamentale della Dottrina della scienza quello di mostrare come il sapere si fa e sorge. Tale compito deve essere svolto tramite una riconsiderazione della distinzione intrinseca all'atteggiamento naturale. Infatti, scrive Fichte:

> 2.) Soggettivamente, la dottrina per produrre in sé il vero sapere, che ora "diventa" arte compiuta. – Il sapere del sapere in generale lo ha soltanto nello schema vuoto: qui non si arriva ad alcun sapere effettivo. A. e x. appunto solo morti e schematizzati – ma nel sapere effettivo lo A. effettivo si rompe inevitabilmente in x. A. quest'ultima ci si deve adesso abbandonare. Ora, in questo prodotto che fa sé stesso , che fluisce di continuo nell'infinità, secondo una legge in ogni caso molto comprensibile, si deve continuamente differenziare.[566]

Il fondamento del sapere non può darsi totalmente né in A (mondo ultrasensibile) né in x (mondo sensibile). È necessario non perdere nessuno dei due e determinare l'unità che li lega. La verità si trova in ambedue soltanto. Il tema viene sviluppato tramite l'analisi di questo vedere stesso, poiché proprio in esso si trovano tutte le leggi della coscienza e delle sue creazioni. Conseguentemente la domanda deve interrogare l'evidenza di questo vedere, che significa determinare il vedere del vedere: in altri termini, determinare come è possibile l'evidenza. Il vedere effettivo volge lo sguardo a un Io,

[564] M. Ivaldo, *L'esistenza dell'assoluto*, cit., p. 302.
[565] J. G. Fichte, GA, II, 10, p. 115; trad. it. di G. Rametta, *Dottrina della scienza*. *Esposizione del 1807*, Guerini, Milano 1995, p. 28.
[566] Ivi, p. 115; trad. it. p. 28.

s'intuisce in quanto assolutamente volto con lo sguardo ad un oggetto, a un essere. Ora la domanda deve essere: cosa sono questo Io e questo essere? Scrive Fichte:

> Blosse Bedingungen, u. Erzeugnisse der Sichtbarkeit, zunächst des Sehens, sodann des Lebens, auf welches als das lezte alles abzwekt, u. wieder Mittel dazu ist: nicht selbst Leben, sondern nur Bedingungen der Erscheinung des Lebens, als Lebens, wie sie denn auch ausdrüklich vom Leben, als Nichtleben unterschieden werden sollen, drum unterscheidbar seyn müssen, drum in sich tragen den Tod.[567]

Essi sono condizioni per l'apparire della vita in quanto vita, dunque, l'isolamento in uno dei due termini significa determinare ciò che è altro rispetto alla vita: la morte. Ciò che attua questa visibilità, l'apparire della vita in quanto vita, è ciò che sta più in alto, nel quale vita e vedere sono fusi insieme. Quanto appena detto, determina che uno sguardo attento all'apparente disgiunzione tra soggetto e oggetto, tra a e x, determina la necessità della ricerca di un principio unitario, in quanto isolando lo sguardo in uno di questi punti si raggiunge la paralisi del concetto. In questo modo, si intuisce che la fonte unitaria è quel vedere in quanto vedere, nel quale vedere e vita sono congiunti. Scrive Fichte:

> Daß das Leben sich anschaue: Leben u. anschauen fallen in Eins, es ist das Leben in der That nicht angeschaut. Das Leben soll sich anschauen, als Leben. Dieses als spielt eine HauptRolle. I.) Scharf gedacht: sich anschauen: Das Sehen soll projiciren ein etwas a – b. Identität des Sehenden, u. Gesehenen, das da Leben sey c. – als soches etwa erkannt, u. begriffen werden könne. Also nicht unmittelbar.[568]

Dunque, la vita s'intuisce, ma se la vita e l'intuire coincidono, la vita di fatto non è intuita. Infatti, la vita deve intuirsi in quanto vita. La vita rappresenterebbe l'identità del vedente e del veduto. Conseguentemente essa verrebbe conosciuta mediatamente. Ora, se la vita si deve vedere in quanto vita, allora il vedere deve generare uno schema assolutamente da sé. Ne consegue che, scrive Fichte: «Nach meiner Behauptung ist also das Sehen ein absolutes Vermögen, ein Schema aus sich zu erzeugen. [...] Also es ist Vermögen x, wenn dies sich in Thätigkeit versezt, so entseht ein Sehen; u. diesem nothwendig ein Schema: denn sehen heißt schematisieren. Beides ist daßelbe».[569]
Il vedere è una facoltà di generare uno schema, uno schema e non una cosa, dunque che non esistono necessariamente. Vi è una facoltà X che quando si pone in attività attua un vedere e da questo sorge uno schema, in quanto vedere significa schematizzare. Ora, è necessario chiedersi quale sia il "motore" di questa facoltà che possa fare in modo che con l'attuazione e la realizzazione della facoltà x, sorga un vedere. Questo elemento è un'aggiunta estranea al vedere, poiché proprio quest'ultimo

[567] Ivi, p. 117.
[568] Ivi, 10, p. 129.
[569] Ivi, 10, p. 130.

deve essere spiegato. Questo elemento non può essere neanche nello schema, in quanto questo è spiegato a sua volta nel vedere. Scrive Fichte: «Wir unsers Orts haben schon früher eingesehen, daß die absolute Realität nur in das Leben zu setzen ist; im Leben daher müßte der Grund liegen: - x. wäre das wirklichgewordene Leben»[570].

La vita, in questa fase, si manifesta e ha preso figura come pura facoltà. La vita è quindi sempre di continuo effettuale e diviene sempre di continuo effettuale nel vedere. In altri termini, ciò che nel nostro sapere effettuale vive ed è veramente, e che ne sta a fondamento in quanto non visto, come radice assolutamente invisibile del vedere assoluto, è il reale di questo schema, che viene reso visibile proprio attraverso questo schema.

Quanto detto rappresenta solamente l'ombra dell'oggetto di indagine. Infatti, la vita, come abbiamo mostrato, deve intuirsi in quanto vita. Abbiamo visto come da ciò debba sorgere uno schema della vita. Facendo così, abbiamo sì intravisto il ruolo fondamentale della vita, ma non l'abbiamo intuita in quanto vita. L'intuizione non è penetrata fino alla vita, ma è rimasta prigioniera nello schema.

Ora, tale difficoltà viene risolta, analogamente a quanto attuato nella *Wissenschaftslehre* del 1804, attraverso un'astrazione. È necessario considerare lo schema in quanto schema, distinguendolo dall'effettivo vero e reale che nello schema è raffigurato. Solamente attraverso questo modo sarà possibile giungere dall'ombra della vita alla vita in quanto vita. Dunque, dobbiamo tematizzare uno schematizzare in sé stesso, che pone un vedere. In altri termini, uno schema che non schematizza assolutamente nient'altro. Uno schema determinato e racchiuso nei suoi stessi limiti. Per utilizzare il linguaggio del 1804: uno schema "in sé". Nello schema così considerato emerge un peculiare vedere. Scrive Fichte:

> Was ist das weiter bestimmte in dieser Bestimmung: eben das Sehen überhaupt, das nun überhaupt nicht mehr wirklich zu werden bedarf, sondern vielleicht nur pp.; und was ist das Sehenden im Sehen überhaupt: das Leben; das nun wie es an C. demonstrirt worden ist, soviel wir bis jetzt einsahen, nicht mehr daselbst, sondern in D. als weitern Bestimmung des C. das selbst eine weitere des B. u. diese des A. ist wirklich u. in der That wirklich ist, wenn D. wirklich ist, u. in ihm ewig fort wirklich wird …[571]

In questa considerazione dello schema viene determinato il vedere in generale che non ha più bisogno, in quanto lo schema è considerato nel suo essere in sé, di rendersi effettivo. Il "vedente" nel vedere in generale è la vita che ora si mostra come effettuale in ogni momento della schematizzazione. Da qui emerge un'importante conseguenza: poiché in ogni vedere ciò che vede è la vita, noi non

[570] Ivi, p. 131.
[571] Ivi, p. 135.

potremmo essere il vedere se la vita stressa non entrasse in questa forma. Ora l'analisi sulla vita prosegue su un ulteriore livello dell'astrazione. Infatti, scrive Fichte:

> Der Voraussetzung nach ist das Leben das eigentliche sehende im Sehen. – oder mit einem Ausdrucke, deßen wir uns von nun an gewöhnlich bedienen werden, es soll seyn Princip des Sehens. Ich stelle die Frage: u. knüpfe dadurch, die folgende, wie mir es scheint höchstwichtige u. interеßante Untersuchung an: Kann das Leben in diesem unmittelbaren Principseyn des Sehens sich sehen, kann es sich auf der That ergreifen?.[572]

Ricercare la vita in quanto principio all'interno della visione determina l'invisibilità della vita stessa. L'essere principio della vita nel vedere sparisce completamente, in quanto essa si perde e si fonde nella visione. Chiariamo questo punto con un esempio: la vita sparisce in ogni visione che sia intellettuale o reale, dello schema o dello schema in sé. Questo perché, una volta che appare l'osservato, la vita viene totalmente assorbita in esso. Quando noi vediamo un oggetto, o uno schema della possibilità di vedere l'oggetto, non vediamo la "vita" in sé, ma solamente l'oggetto, lo schema, fuso con la vita. Dunque, la vita non potrebbe affatto essere principio di un vedere in generale. Essa dovrebbe essere principio di un vedere tale in cui essa stessa fosse scorta in quanto principio immediatamente.

Ora, la vita nell'intuizione del vedere viene oscurata. Tuttavia, vi è un differente approccio al vedere che potrebbe determinare l'apparizione della vita. Questo approccio al vedere risulta essere determinato dallo spiegare (*Erklären*). Scrive Fichte:

> Wenn das Erklären gesezt wird, so folgt alles übrige: aber warum haben wir dies gesezt: Antwort: weil nur auf diese Weise das Leben noch in dem Sehen bleibt, u. nicht ausgetilgt ist in demselben außerdem käme ja das Leben in dem Sehen gar nicht mehr vor, sondern wäre in ihm ausgegangen, und das Sehen würde selber ein absolutes, u. selbständiges, was ja unmöglich ist. Identität in der Zweiheit ist daher die GrundForm des Sehens; oder des Lebens, in wiefern es Sehen wird. Daher das *Erklären*, aus ihm das Durch aus ihm (Mittelbaren) aus ihm die Scheidung.[573]

Tramite l'atto dello spiegare, la vita resta ancora nel vedere e non viene assorbita in esso. In questo senso, la vita rimane nel vedere, all'interno dello spiegare. In altri termini, significa determinare l'uno durevole (la vita) nel cambiamento delle configurazioni del vedere. La vita si mostra nel vedere nella possibilità delle sue configurazioni e nella spiegazione del vedere stesso. Da qui emerge un'importante conseguenza. Infatti, la vita appare nel vedere solamente all'interno di una dimensione "pratica". Scrive Fichte:

[572] Ivi, 10, p. 138.
[573] Ivi,10, p. 144.

> Das Reale kann nur gelebt, ich sage gelebt nicht etwa nur erlebt im Erfahren – d.i. gethan, u. gehandelt werden. Das Handeln, und zwar rein, ursprünglich u. schöpferisch, nicht zufolge irgend eines Seyns, sondern schlechthin um sein selbst willen, und nach sich bestimmend alles Seyn, ist das einzig wahre Reale -. Zwar auch mit Schematismus vermischt, aber doch ist da ein Kern: dagegen alles übrige bloßes Schema ist, ohne realen Kern; in welchem das Leben erloschen.[574]

Ecco chiarito il tipo di approccio che nella veduta può mantenere la vita in quanto principio. Il reale può soltanto essere vissuto non semplicemente sperimentato, visto. L'unico vero reale è l'agire in modo originario che nell'agire determina il senso di tutto l'essere. Ovviamente, con questo non si sta determinando l'assenza dello schematismo e della costituzione, tutt'altro. Si sta ponendo come nucleo reale la vita. Conseguentemente, scrive Fichte: «So liegt, bis in das wirkliche Bewußtseyn herab, Leben dem Wissen zu Grunde, wo jene schöpferische Walten herausbricht».[575]

La vita sta dunque, in questi termini a fondamento del sapere. E questo si mostra in sé, senza nascondimenti nel creativo operare. Così la vita è uguale al sapere nella sua determinazione contingente, che potrebbe anche non essere. Essa si deve scorgere nella sua determinazione contingente in quanto fondata, com'essa è non casualmente, bensì assolutamente.

Ne consegue che, scrive Fichte:

> Wird die unmittelbare Sichbestimmung des Lebens Sehen; so wird die zufolge der Begründung nothwendige weitere sich Bestimmung des schon zu Sehen gewordenen Lebens (=Ich) ein neues Sehen. Entweder ins unendliche fort; wo das Eine Schema weiter bestimmt ist durch seine Stelle in der Unendlichkeit; oder in der fünffachen Reflexion durch Sichtbarmachung der in diesem Zustande unsichtbaren Gesezgebung. -. Das erste; sinnliche Anschauung, liefernd durch sich ein vorgefundenes Ich: das zweite Denken, liefernd die Anschauung einer freien Thätigkeit dieses Ich. Absolute Einheit des Gedankens.[576]

In altri termini, appena il pensiero produttivo arriva a consapevolezza, si comprende che esso è e si entra nella verità. Questa è l'espressione della forma propria del fatto. L'essere immanente del fatto stesso si esprime immediatamente in questo guardare consapevole mediante il sentimento della certezza, in quanto espressione immediata del sussistere e dell'essere fondato su di sé da parte del sapere.

§8. Dalla vita alla vita

Abbiamo finalmente raggiunto l'ultima fase del nostro esame delle filosofie di Edmund Husserl e Johann Gottlieb Fichte. Ora, ci troviamo di fronte all'opportunità di fare un'ultima, essenziale

[574] Ivi, 10, p. 149.
[575] Ivi, 10, p. 149.
[576] Ivi, 10, p. 165.

riflessione. La nostra discussione ha evidenziato una caratteristica comune tra i pensieri di questi due filosofi: una struttura circolare che si manifesta attraverso il ritorno costante ai temi iniziali per esplorarli e approfondirli ulteriormente, ampliando così la loro comprensione da parte nostra.

Nel concludere questo studio, intendiamo ripercorrere le tappe principali del nostro percorso, ricapitolando gli sviluppi e i concetti chiave che abbiamo esaminato. Questo riepilogo ci servirà per sottolineare come la circolarità nei pensieri di Husserl e Fichte non sia solo una cifra stilistica, ma rifletta una profonda esplorazione delle origini e delle fondamenta della vita, vista come il fulcro dal quale tutto il pensiero trascendentale prende forma.

All'inizio di questo percorso, abbiamo dovuto temporaneamente abbandonare la vita quotidiana, con la sua percezione diretta e immediata delle cose, per poter adottare una prospettiva più. Questo distacco si è rivelato necessario per aprire la strada all'investigazione della dimensione trascendentale, alla ricerca di una regola dell'evidenza, fino all'emergere dell'io trascendentale. Uno sviluppo che ha poi portato alla costituzione di un criterio di oggettività, essenziale per stabilire un ponte tra il pensiero e l'essere, e per conferire al pensiero stesso un fondamento solido.

Il processo di costituzione, tuttavia, ha riportato Husserl e Fichte a riflettere nuovamente sulla vita come la dimensione di assoluta certezza, e come il terreno su cui può essere costruito solidamente il pensiero filosofico. Questa apparente ripetizione di temi, che potrebbe sembrare un semplice girare in tondo senza scopo, è in realtà un movimento circolare che trasforma e arricchisce il punto di partenza.

Attraverso questo approccio circolare, ciò che era inizialmente un punto di partenza astratto e distaccato si trasforma in una base vitale, arricchita da ogni ciclo di riflessione. La vita, che all'inizio del nostro studio era stata messa da parte, emerge alla fine del nostro percorso come il fondamento su cui si costruisce tutto il successivo sviluppo teoretico. Non si tratta più di astrazione pura, ma di un'esplicazione che prende vita dalla realtà vivente, diventando la fonte da cui scaturiscono ulteriori sviluppi filosofici. Così, l'atteggiamento naturale, pur conservando alcuni dei suoi tratti originari, viene visto in una nuova luce: non più come un semplice punto di partenza, ma come un fondamento dinamico, un punto di riferimento essenziale per l'evoluzione del pensiero trascendentale.

§9 La vita come fondamento pre-teoretico della *Wissenschaftslehre*

Riprendiamo brevemente le conclusioni che abbiamo raggiunto in riferimento a Fichte e a Husserl. Abbiamo visto che Fichte tematizza come, tramite l'atto dello spiegare, la vita resta ancora nel vedere e non viene assorbita in esso. In questo senso, la vita rimane nel vedere, all'interno dello spiegare. In altri termini, significa determinare l'uno durevole (la vita) nel cambiamento delle configurazioni del vedere. La vita si mostra nel vedere nella possibilità delle sue configurazioni e nella spiegazione del

vedere stesso. Da qui emerge un'importante conseguenza: la vita appare nel vedere solamente all'interno di una dimensione "pratica".

Ecco chiarito il tipo di approccio che nella visione può mantenere la vita in quanto principio. Il reale può soltanto essere vissuto, non semplicemente sperimentato o visto. L'unico vero reale è l'agire in modo originario, che determina il senso di tutto l'essere. Ovviamente, con questo non si sta determinando l'assenza dello schematismo e della costituzione, tutt'altro. Si sta ponendo come nucleo reale la vita. La vita sta dunque, in questi termini, a fondamento del sapere, e questo si mostra in sé, senza nascondimenti nel creativo operare. Così, la vita è uguale al sapere nella sua determinazione contingente, che potrebbe anche non essere. Essa, nella sua determinazione contingente, si deve scorgere in quanto fondata, così com'è, non casualmente, bensì assolutamente.

In altri termini: appena il pensiero produttivo arriva a consapevolezza, si comprende che esso è e si entra nella verità. Questa è l'espressione della forma propria del fatto. L'essere immanente del fatto stesso si esprime immediatamente in questo guardare consapevole mediante il sentimento della certezza, in quanto espressione immediata del sussistere e dell'essere fondato su di sé da parte del sapere.

Husserl ha mostrato come la costruzione teoretica abbia una fonte ultima e profonda di verificazione nell'esperienza pura. Questa verificazione deve essere ricercata nella vita pre-scientifica e non deve subire costruzioni teoretiche obiettive derivanti dalla scienza oggettiva. Per evitare tali fraintendimenti, sarà necessario, in primo luogo, evitare di ricorrere ai dati della sensibilità che si suppongono immediati, come se essi fossero effettivamente ciò che caratterizza immediatamente le datità puramente intuitive del mondo della vita. Ciò che bisogna interrogare è l'intuizione soggettivo-relativa della vita pre-scientifica nel mondo. Questa intuizione è la più sicura verificazione di un complesso di conoscenze predicative controllate e di verità definite secondo le esigenze imposte dai progetti pratici della vita, i quali ne determinano il senso.

Il mondo della vita è un regno di evidenze originarie. Qualsiasi verifica pensabile riconduce a questi modi di evidenza, perché il fondamento stesso di questi modi di evidenza sta in queste intuizioni come un elemento realmente esperibile e verificabile in modo intersoggettivo. L'esperienza è un'evidenza che si presenta puramente nel mondo-della-vita e, come tale, è la fonte di evidenza delle costruzioni oggettive. Per chiarire tutte le attività umane, dev'essere considerato il concreto mondo-della-vita nell'universalità concreta in cui esso include tutti i complessi di validità raggiunti dal sapere teoretico.

Per entrambi i filosofi l'elemento concreto del mondo della vita diviene il fondamento del teoretico e questo mondo concreto risulta essere il mondo stesso dell'atteggiamento naturale, dotato di un indice, di un senso. In questa direzione, siamo di fronte alla tematizzazione di un fondamento pre-

teoretico della teoresi. Siamo di fronte al tentativo, epocale, di inserire nel cuore dell'*epistéme* la *doxa*. O meglio: è la *doxa* a fondare l'*episteme*, seppure non la *doxa* quotidiana, ma una *doxa* dotata di un significato.

Ora chiediamoci: in tal modo, le due filosofie permangono ancora all'interno di un ambito trascendentale? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo soffermarci sull'andamento della circolarità. Infatti, "dotare di senso" la *doxa* significa tematizzarla all'interno di una dimensione trascendentale. Entrambi gli autori, dichiarandosi filosofi trascendentali, riprendono come riferimento il dettato kantiano, secondo cui trascendentale è quella filosofia che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti. Riteniamo che, nel percorso sopra descritto, i due autori non abbandonino mai questo terreno. Infatti, nell'atto di tematizzare la vita come fondamento pre-teoretico, non siamo giunti alla tematizzazione di un realismo o di un materialismo, ma siamo sempre all'interno del percepito. La vita stessa trova nell'Io una delle sue espressioni massime. La difficoltà del percorso descritto è determinata proprio dall'incessante tentativo, da parte dei due autori, di rimanere ancorati alla dimensione trascendentale. Infatti, la massima espressione di tale tentativo è rappresentata proprio dalla radicalizzazione, o torsione, del trascendentale verso la vita. Quest'ultima, diviene il fondamento pre-teoretico della *Wissenschaftslehre*, in quanto ultima condizione di possibilità dell'esperienza.

Conclusione

L'obiettivo centrale di questa ricerca è stato quello di analizzare il rapporto tra la filosofia di Johann Gottlieb Fichte e quella di Edmund Husserl, non limitandosi a una mera comparazione, ma individuando le convergenze e le divergenze fondamentali tra le due prospettive. Attraverso una lettura della filosofia fichtiana alla luce della fenomenologia husserliana, è emerso come la posizione trascendentale di Fichte contenga elementi interpretabili come una tematizzazione *ante litteram* di alcuni aspetti essenziali della fenomenologia.

La struttura del lavoro, articolata in tre sezioni principali, ha permesso di tracciare un percorso volto a illuminare le basi teoriche condivise e le differenze che separano i due sistemi filosofici.

Nel primo capitolo, l'analisi si è concentrata sulla determinazione del "luogo" della filosofia per entrambi gli autori, attraverso la critica all'atteggiamento naturale e l'elaborazione di un atto di sospensione (*epoché* in Husserl, esperimento astraente in Fichte). Questo atto, caratterizzato da una dialettica tra momenti negativi e positivi, conduce a una fondazione trascendentale del sapere.

Nel corso dello studio è emerso come il concetto di fondamento, centrale per la scienza della scienza, assuma una funzione decisiva sia in Fichte che in Husserl, sebbene con declinazioni differenti. Entrambi i filosofi concordano sulla necessità di seguire il criterio della pura evidenza per avviare quel movimento positivo della sospensione che consente di individuare nell'Io trascendentale l'elemento insospendibile, fondamento unitario del sapere. Tuttavia, il modo in cui questo Io trascendentale viene tematizzato segna una significativa divergenza concettuale tra le due prospettive. La questione della *Konstitution*, affrontata in entrambe le filosofie, rappresenta un punto cruciale del confronto. Per Fichte, il concetto si sviluppa attraverso l'autoriflessività dell'Io, che elabora la scienza della scienza mediante un approfondimento della dimensione della coscienza. Questo processo, fondato sull'intuizione intellettuale, non solo garantisce il criterio della certezza, ma permette anche di articolare una deduzione rigorosa saldamente radicata nella struttura trascendentale. In Husserl, invece, il concetto di riduzione eidetica, come presentato nelle *Ideen*, sembra inizialmente allinearsi alla prospettiva fichtiana. Tuttavia, con il "passo indietro" compiuto nella *Krisis*, l'Io trascendentale assume un carattere più ampio e complesso. Esso non è solo il fondamento di un sapere astratto, ma si presenta come un soggetto incarnato, in relazione intenzionale con ciò che costituisce, sia oggettivamente che non oggettivamente. Questa prospettiva include dunque un elemento personale e corporeo, ampliando l'orizzonte del trascendentale fino a comprendere la dimensione concreta dell'esperienza vissuta.

Proprio in questa differenza si consuma il nodo teorico centrale del rapporto tra le due filosofie: mentre Fichte mantiene l'Io trascendentale ancorato a una prospettiva autoriflessiva e sistematica, Husserl apre a una comprensione più dinamica e relazionale, che include il rapporto intenzionale con

il mondo. Tale differenza solleva interrogativi cruciali sul significato e sulla funzione del trascendentale nella filosofia. La nozione di *Konstitution*, nella sua duplice declinazione, si rivela un punto di accesso privilegiato per esplorare le potenzialità e i limiti di entrambe le tradizioni, aprendo così nuove prospettive per una riflessione più ampia sulla fondazione del sapere e sull'interazione tra soggetto, esperienza e mondo.

Infine, entrambe le prospettive convergono nella tematizzazione della vita come fondamento pre-teoretico e trascendentale, dimostrando come il pensiero filosofico, partendo dalla dimensione ingenua dell'esperienza, possa legittimare e radicalizzare la sua riflessione attraverso il riferimento alla vita stessa. La circolarità della fenomenologia trascendentale, comune a entrambi gli autori, trova così il suo compimento in un atto che, partendo dalla vita, torna a essa in chiave teoretica.

Questo studio, dunque, non si è limitato a mettere in relazione due grandi tradizioni del pensiero, ma ha cercato di aprire nuove prospettive sul rapporto tra idealismo tedesco e fenomenologia, suggerendo possibili itinerari di ricerca ulteriori per una comprensione più profonda della dimensione trascendentale.

Bibliografia

(opere su Fichte e Husserl utilizzate per il presente lavoro)

AA.VV., *Husserl und die klassische Deutsche Philosophie*, Berlin 2014.

AA.VV., *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, Brescia 1981.

AA.VV., *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, Freiburg-München 1976.

AA.VV., *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Milano 1985.

AA.VV., *Husserl. La "crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Milano 1985.

AA.VV., *Transzendentalphilosophie als System*, Hamburg 1989.

Alberti Giovanni, *La Dottrina della scienza di Fichte negli anni di Jena (1794-1799)*, Pisa 2014.

Allen Jeffner, *What is Husserl's First Philosophy?*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 42 (1982), pp. 610– 620.

Amadio Carla, *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da* «Sullo spirito e la lettera nella filosofia», Milano 1994.

Anagnine Eugenio, *Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosofico*, Bari 1937.

Asmuth Christoph (a cura di), *Sein-Reflexion-Freiheit Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam-Philadelphia 1997.

Asmuth Christoph, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei J.G. Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

Ast Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Landshut 1825.

Bacin, Stefano, *Fichte a Schulpforta (1774-1780). Contesto e materiali*, Milano 2003.

Bancalari Stefano, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Padova 2003.

Bancalari Stefano, *Logica dell'epoché*, Pisa 2015.

Banfi Antonio, *La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*, in "Rivista di filosofia", 14 (1923), pp. 208-224.

Barale Massimo, *Husserl e la tradiyione dell'idealismo tedesco*, in "Theoria", 4 (1984), pp. 53-69.

Baratta Giorgio, *L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Urbino 1969.

Bello Ales Angela, *L'oggettività come pregiudizio: analisi di inediti husserliani sulla scienza*, Roma 1982.

Bergmann Ernst, *Fichte in Jena*, in "Kant-Studien", 20 (1915), pp. 139-145.
Bernet Rudolf, *The phenomenological Reduction: From Natural Life to Philosophical Thought*, in "Metodo", 4/2 (2016), pp. 311–333.

Bisin Luca, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani del razionalismo di Husserl*, Milano 2006.

Boehm Rudolf, *"Husserl et l'idéalisme classique"*, in "Revue Philosophique de Louvain", 57 (1959), pp. 351-396.

Boehm Rudolf, *Vom Gesichtpunkt der phänomenologie*, Den Haag 1968.

Breazeale Daniel, *Fichte's* Aenesidemus *review and the transformation of German idealism*, in "The Review of Metaphysics", 34/3 (1981), pp. 545-568.

Breazeale Daniel, *Reflexives philosophisches und ürsprüngliches Setzen der Vernunft*, in E. Fuchs, I. Radrizzani (a cura di) *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, München-Neuried,1996, pp. 95-110.

Breazeale Daniel, Rockmore, T. (a cura di), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, Leiden 2010.

Bugliani Adriano, *La storia della coscienza in Fichte (1794-1798)*, Milano 1998.

Buzzi Franco., *Libertà e sapere nella "Grundlage" (1794-95) di J.G. Fich- te. Sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano*, Morcelliana, Brescia 1984.

Calì Carmelo, *Husserl e l'immagine*, Palermo 2002.

Carr David, *The Paradox of Subjectivity. The self in the Transcendental Tradigtion*, Oxford 1999.

Cecchinato Giorgia, *Fichte und das Problem einer Ästhetik*, Würzburg 2009.

Cesa Claudio, *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari 1994.

Cesa Claudio, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale,* Bologna, 1992.

Cesa Claudio, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969.

Cesa Claudio, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Torino, 1981.

Cesa Claudio, *Nel secondo centenario della «*Dottrina della scienza», in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 74/3 (1995), pp. 273-286.

Cesa Claudio, *Note e Notizie*, in "Giornale critico della Filosofia italiana", 8/3 (1988), pp. 442-444.

Claesges Ulrich, *Edmund Husserl Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1963.

Cohn Jonas, *Geschichte der Philosophie. Der deutsche Idealismus*, Leipzig u. Berlin 1923.

Costa Vincenzo, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Soveria Mannelli 2007.

Costa Vincenzo, *Intuizione e idealizzazione. Aspetti della concezione fenomenologica della scienza*, in "Bollettino filosofico", 14 (1998), pp.83-102.

Costa Vincenzo, *Intuizione e idealizzazione. Aspetti della concezione fenomenologica della scienza*, in "Bollettino filosofico", 14 (1998), pp. 83-102.

Cruz-Cruz Juan, *Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichte in die Badische Schule*, in K. Hammacher, *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, 1981, pp. 345-362.

D'Alfonso Matteo Vincenzo, *Von Wissen zur Weisheit*, New York 2005.

Dal Pra Mario, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950.

Dannenberg Friedrich*, Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Fichtes gegen das Unwesen der Kritik*, in "Kant-Studien", 16 (1911), pp. 365-376.

Dastur Françoise, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris 1995.

De Natale Ferruccio, *Il problema fenomenologico della scienza in Husserl da «Idee II» alla «Crisi»*, in "Filosofia", 27 (1976), pp. 241-276.

De Palma Vittorio, *L'analisi fenomenologica della scienza*, in V. Fano, G. Tarozzi, M Stanzone, (a cura di) *Prospettive della logica e della filosofia della scienza*, Cosenza, 1999.

De Pascale Carla, *Das Problem der Vereinigung: intellektuelle Anschauung und produktive Einbildungskraft*, in E. Fuchs, I. Radrizzani (a cura di), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*,), Neuried 1996, pp. 193-204.

De Pascale Carla, *Fichte und die Aufklärung*, in C. De Pascale, E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Zöller (a cura di.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, 2004, pp. 13-26.

De Pascale Carla, *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, Pisa 2014.

De Pascale Carla, *La tenzone nel nome di Kant: gli esordi sistematici di Fichte e di Schelling*, in "Philosophia", 2/1 (2010), pp. 11-44.

De Pascale Carla, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Milano 2001.

Dentoni Francesco, *La formazione e la problematica filosofica del primo Husserl. Il primo progetto husserliano di filosofia dell'aritmetica*, Roma 1977.

Deter C. G. John, *Abriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1918.

Di Tommaso Giannino, *Alle origini del metodo fenomenologico*, in G. Cantillo, G. Di Tommaso, V. Vitiello (a cura di) *Logica ed esperienza.* Studi in ricordo di Leo Lugarini, Napoli, 2008, pp. 297-315.

Di Tommaso Giannino, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, L'Aquila-Roma 1986.

Di Tommaso Giannino, *L'immaginazione trascendentale nel primo Fichte*, in "Il Pensiero", 26 (1985), pp. 71-95.

Di Tommaso Giannino, *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, Napoli 1995.

Domìnguez-Lòpez Virgina, *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditations*, in L Violetta, J. D. Breazeale, T. Rockmore, *Fichte and Phenomenological Tradition*, Berlin 2010, pp. 191-207.

Duque Felix, *Le discrédit de l'humanisme par saturation humaniste*, in "L'art du comprendre", 15 (2006), pp. 185-201.

Düsing Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristi- sche, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986.

Düsing Klaus, *C'è un circolo nell'autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger*, in "Teoria", 12/1 (1992), pp. 3-29.

Düsing Klaus, *Ethische und ästhetische Freiheit bei Kant und Schiller*, in *Friedrich Schiller zum 250. Geburtstag. Philosophie, Literatur, Medizin und Politik*, Würzburg 2014.

Düsing Klaus, *Hegels «Phänomenologie» und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins*, in "Hegel-Studien", 28 (1993), pp. 103-126.

Düsing Klaus, *Intuitiver Verstand und spekulative Dialektik. Untersuchungen zu Kants Theorie und zu Hegels metaphysischer Umgestaltung*, "Il Pensiero", 55 (2016).

Düsing Klaus, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München, 1997.

Düsing Klaus, *Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte*, in E. Düsing, K. Düsing H.-D. Klein (a cura di), *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, E. Düsing, K. Düsing H.-D. Klein, Würzburg 2006, pp. 107-126.

Düsing Klaus, *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf*, in "Fichte-Studien", 7 (1995), p. 7-26.

Duso Giuseppe, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino 1974.

Dzwiza-Ohlsen N. Erik, *Der Horizont der Lebenswelt*, München 2019.

E. Lask, *Gesammelte Schrifte*, Tübingen, 1923.

Eucken C. Rudolf, *Geschichte der Philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879.

Fabbianelli Faustino, *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Milano 2000.

Fabbianelli Faustino, *Descartes, Fichte e la filosofia*, in "Teoria", 20/2 (2000), pp. 47-68.

Fabbianelli Faustino, *Husserls Ding an sich und der Deutsche Idealismus*, in F. Fabbianelli, S. Luft (a cura di), *Husserl und die klassische* deutsche, Cham, 2014, pp. 93–114.

Farber Marvin, *First Philosophy and the Problem of the World*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 23 (1962/63), pp. 315–334.

Ferraguto Federico, *Fichte and Husserl: Rigorous Science and the Renewal of Humankind*, in D. C. Cynthia (a cura di), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology*, London 2021, pp. 63-83.

Ferraguto Federico, *Filosofare prima della filosofia. Il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J.G. Fichte*, New York 2010.

Ferrari Massimo, *Husserl und der frühe Neukatianismus. Die Auseinandersetzung mit Friedrich Albert Lange*, in AA.VV., *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Berlin 2014, pp. 311-320.

Fink Eugen, *Les concepts operatoires dans la phénoménologie de Husserl*, in "Cahiers de Royaumont", 3 (1959), pp. 214-230.

Fink Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966.

Fink Eugen, *Welt und Geschichte*, Würzburg 1990.

Fink Eugen, Z-IV, 26a-26b, EugenFink-Archiv, Freiburg im Breisgau.

Fischer Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. V, Heidelberg 1890.

Fisette Denis, *Husserl et Fichte: Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénomenologie*, in "Symposium", 3/2 (1999), p. 185-207.

Flach Werner, Holzhey Helmut (a cura di), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim 1980.

Fonnesu Luca, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma-Bari 1993.

Frank Manfred, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*, in Frank Manfred (a cura di.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main 1991, pp. 413-599.

Franzini Elio, *Verità dell'immagine*, Milano 2004.

Fuchs Ernst, *Einleitung*, in J.G. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Neuried 1996, pp. 7-51.

Fuchs Ernst, Radrizzani Ives (a cura di), *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, München-Neuried 1996.

Fulda H. Friedrich, *Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie*, in U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (a cura di.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*. Hamburg 1976, pp. 147–165.

Funke Gerhard, *Transzendentale Phänomenologie als Erste Philosophie*, in "Studium generale", 11 (1958), pp. 564–582.

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

Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; .

Ghiron Valeria, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella fenomenologia descrittiva*, Venezia 2001.

Gigliotti Gianna, *Tre studi sulla «Krisis»*, in "Rivista di storia della filosofia", supplemento al numero II (2008).

Gnädinger Stefan, *Vorsehung. Ein religionphilosohisches Grundproblem bei J.G. Fichte*, in "Fichte-Studien", 23 (2003), pp. 159-173.

Goddard Cristophe-Jean, *Fichte 1801-1813, L'émancipation philosophique*, Paris 2003.

Gonzàles Riobó Manuel, *El idealism transcendental de Fichte y la fenomenologia transcendental husserliana en una dirección convergente*, in "La Ciudad de Dios", 208 (1994), pp. 129-180.

Gonzàles Riobó Manuel, *La corporalidad según la filosofia de Husserl y Fichte*, in "Agora", 20/2 (2001), pp. 19-33.

Gonzàles Riobó Manuel, *Phenomenological convergences between Fichte and Husserl*, in "Analecta Husserliana", 35 (1991), pp. 269-281.

Gonzàles Riobó Manuel, *The current of living in the existential-I- subject according to the philosophy of J. G. Fichte* e *Phenomenological convergences between Fichte and Husserl*, in "Analecta Husserliana", 29 (1990), pp. 37-48.

Gueroult Martial, *Etudes sur Fichte*, Aubier-Montaigne, Paris 1975.

Gueroult Martial, *Fichte et la Révolution française*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 64 (1939), pp. 236-320.

Gueroult Martial, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichtes*, Paris 1930.

Gurwitsch Georg, *Kant und Fichte als Rousseau -Interpreten*, in "Kant-Studien", 27 (1922), pp. 138-164.

Hahn J. Colin, *Husserl's Concept of Personhood and the Fichte Lectures*, in AA.VV, *Husserl und die klassische Deutsche Philosophie*, Berlin 2014, pp. 299-311.

Hammacher, K., *Kategorien der Existenz in Fichtes* Eignen Meditationen über Elementarphilosophie, in K. Held e J. Hennigfeld (a cura di), *Kategorien der Existenz*, Würzburg 1993, pp. 87-106.

Hammacker Klaus *Fichtes und Husseris transzendentale Begründung der Intersubjektivität und die anthropologische Fragestellung*, in "Archivio di Filosofia", 54 (1986), pp. 669-684.

Hanewald Christian, *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Ausein-andersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, Berlin-New-York 2001.

Hardy Lee, *Nature's Suit: Husserl's Phenomonological Philosophy of the Physical* Sciences, Ohio 2013.

Harms Friedrich, *Die Philosophie seit Kant*, Berlin 1876.

Hart G. James, *A Précis of a Husserlian Philosophical Theology*, in S. Laycock and J. Hart (a cura di), *Essays in Phenomenological Theology*, , New York, 1986.

Hart G. James, *Entelechy in Transcendental Phenomenology: A Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 66/2 (1992), pp. 189-212.

Hart G. James, *Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity*", in "Husserl Studies", 12 (1995), pp. 135-163.

Hart G. James, *Some Moments of Wonder Emergent within Trascendental Phenomenologica Analyses*, in "Open Theology", 6 (2020), pp. 27-34.

Hart G. James, *The person and the Common Life*, Berlin/New York 1992.

Hart G. James, *Who One is*, vol. 1, New York, 2010.

Harvey Charles, *Husserl and the Problem of Theoretical Entities*, in "Synthese" 66 (1986), pp. 291-309.

Harvey Charles, *Husserl's Phenomenology and Foundations of Natural Science*, Ohio 1989.

Heffernan George, *From the Essence of Evidence to the Evidence of Essence*, in "Philosophie-Geschichte und logische Analyse", 16 (2013), pp. 192–219.

Heidegger Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in HGA, vol. 56/57, Frankfurt am Main 1987.

Heinz Marion, *Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schüle des Neukantianismus*, in "Fichte-Studien", 13 (1997), pp. 109-129.

Henrich Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967.

Henrich Dieter, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982.

Henrich Dieter, *Uber die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*, in "Philosophische Rundschau", 6 (1958), pp. 1–26.

Henrich Dieter, *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*, in "Philosophische Rundschau", 6 (1958), pp. 1-26.

Hohler T. P., *Imagination and Reflection: Intersubjectivity. Fichte's Grundlage of 1794*, Den Haag 1982.

Holzhey Helmut, *Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione*, in "Rivista di filosofia", 92/3 (2001), pp. 435-456.

Hyppolite Jean, *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971.

Hyppolite Jean, *L'idée fichténne de la doctrine de la science et le projet husserlien*, in *Husserl et la pensée moderne. Actes du 2° Colloque International de Phénoménologie*, Den Haag 1959.

Illetterati Luca, Moretto Antonio, *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Roma 2004.

Ip Leonard, *Fichtes und Husserls transzendentale Kritik der logischen Vernunft*, in "Fichte-Studien", 52/2 (2023), pp. 633-654.

Ivaldo Marco, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, Napoli 2016.

Ivaldo Marco, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli 1987.

Ivaldo Marco, *Introduzione*, in J. G. Fichte, *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*, Milano 1997, pp. 13-61.

Ivaldo Marco, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano, 1992.

Ivaldo Marco, *Lignes de développement de la pensée transcendantale. La recherche historique et systématique de Reinhard Lauth*, in "Archives de Philosophie", 55 (1992), pp. 177-197.

Ivaldo Marco, *Ragione pratica*. *Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa 2012.

J.N. Mohanty*, Fichte's Science of Knowledge and Husserl's Phenomenology*, in "The Philosophical Quarterly", 25 (1952), pp. 113-121.

J.N. Mohanty, *Kant & Phenomenology*, Chicago-London 2011.
Jalloh M. Chernor, *Interpretation and the Transcendental Turn Kant, Fichte, and Husserl*, in "Idealistic Studies" 22 (1992), pp. 122-129.

Janke Wolfgang, *Fichte: Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.

Janke Wolfgang, *Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems*, in "Fichte-Studien", 5 (1993), pp. 21-55.

Jay Lampert, *„Husserl and Hegel on the logic of subjectivity*, in "Man and World", 21 (1988), pp. 363-393.

Kabitz Willy*, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass*, in "Kant-Studien", 6 (1901), pp. 129-205.

Kaehler K. Erik, *„Zum Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie bei Hegel und Husserl"*, in "Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Pychologische Medizin", 5 (2007), pp. 47-57.

Kerler D. Henrich, *Die Fichte-Schelling'sche Wissenschaftslehre*, Ulm 1917.

Kern Iso *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Berlin 1964.

Kern Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964.

Kloc-Konkolowicz Jacub, *Das Ich und Andere. Intersubjektivität in der Philosophie Johan Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserl*, in "Fichte-Studien", 37 (2013), pp. 163-174.

Kolkman Michael, *Fichte's Programme for a Philosophy of Freedom*, in "Analecta Husserliana", 108 (2011), p. 151-168.

Konrad György, *„Erlebnis". Thesen zu Hegels theorie des Selbstbewußtseins mit rücksicht auf die aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie"*, *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1983, pp. 537-603.

Kraus Emil, *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*, Berlin 1916.

Kreis Friedrich, *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen 1930.

Kristeller O. Paul, *Renaissance Concepts of Man*, New York 1972.

Kuhn S, Thomas, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Berlin 2009.

La Vopa J. Anthony, *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762- 1799*, Cambridge 2001.

Lacorte Carmelo, *Il primo Hegel*, Firenze 1959.

Lahbib Oliver, *De Husserl à Fichte: Liberté et reflexivité dans le phénomène*, Paris 2009.

Lahbib Oliver, *Husserl, lecteur de Fichte*, in "Archives de Philosophie", 67 (2004), pp. 421-443.

Lahbib Oliver, *L'idée de réduction chez Fichte et Husserl*, in "Études Phénoménologiques", 18 (2002), pp. 99-115.

Landenne Quentin, *Spekulative Ableitung und/oder phänomenologische Beschreibung der Geschichtlichkeit? Fichtes und Husserls transzendentale Geschichtsphilosophie* in "Fichte-Studien" 37 (2012). pp. 193-205.

Landgrebe Ludwig, *Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls*, in L. Landgrabe., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg, 1982, pp. 21–37.

Langen August, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1968.

Lauth Reinard, *Genèse du "Fondement de toute la doctrine de la science" de Fichte à partir de ses "Méditations personnelles sur l'Elemen- tarphilosophie"*, in "Archives de Philosophie", 34 (1971), pp. 51- 79.

Lauth Reinard, *Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in «*Glauben und Wissen», in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1 (1983), pp. 1-34

Lauth Reinard, Il *sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, trad. di G. Rametta, Milano 1999, pp. 11-50.

Lauth Reinard, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München 1994.

Lauth Reinard, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München 1965.

Lemes G. Hernán, *Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte*, Berlin 1876.

Léon Xavier, *Fichte et son temps*, Paris, 1924.

Lerner R.P Roosmary, *Husserl Versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationalism, and Intuition*, in "The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy", 4 (2004), pp. 173–208.

Lotz Christian, *Sehnsüchtiges Sein*, in "Fichte-Studien", 22 (2003), p. 155-169.

Lotze Hermann, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*, Leipzig 1882.

Luft Sebastian, *„From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental idealism in Kant and Husserl"*, in "International Journal of Philosophical Studies", 15/3 (2007), pp. 367-394.

Luft Sebastian, *Kant, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in D. Zahavi (a cura di), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford 2018, pp. 45–67.

Luft Sebastian, *Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory*, in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (a cura di): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht 2010, pp. 107–133.

Luft Sebastian, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in "META. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy", 8/2 (2016), pp. 326–370.

Lugarini Leo, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Milano 2000.

Maciej Potepa, *Transzendentale Ontologie: Fichte und Husserl*, in "Fichte-Studien", 22 (2003), pp. 141-154.

Maesschalck Marc, *Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte*, in J.-Ch. Goddard, M. Maesschalck (a cura di.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris 2003, pp. 215-233.

Maesschalck Marc., *Monde et conscience chez Fichte. Pour une lecture husserlienne*, R. Brisart, R. Célis (a cura di), Bruxelles, 1994.

Mahnte Ewige, *Ewigkeit und Gegenwart. Eine fichtische Zusammenschau*, Erfurt 1921.

Malimpensa Maurizio Maria, «Un terzo fa due»? Considerazioni per una critica della categoria di relazione a partire dalla Wissenschaftslhere 1805 di Fichte, in V. Limone, F. Valagussa (a cura di) *Sulla relazione*. Roma 2024.

Malimpensa Maurizio Maria, *La scienza Inquieta*, Roma 2020

Manca Danilo, *Esperienza della ragione*. Hegel e Husserl in dialogo, Pisa 2016.

Manca Danilo, *Hegel, Husserl e il linguaggio della filosofia*, Pisa 2023.

Manz von Georg Hans, *Die Funktion praktischer Momente für Grun- delemente der theoretischen Vernunft in Fichtes Manuskripten „Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie" und „Practische Philosophie" (1793-94), R. Lauth zum 75 Geb.*, in "Fichte-Studien", 9 (1997), pp. 83-99.

Manz von Georg Hans, *Die praktische Erfahrung des Anderen und die Funktion der Vergeinschaftung bei Fichte und Husserl*, in "Fichte-Studien", 37 (2013), pp. 175-192.

Massolo Arturo., *Fichte e la filosofia*, Firenze 1948.

Masullo Aldo, *Lezioni sull'intersoggettività*, *Fichte e Husserl*, Napoli 2005.

Masullo Aldo, *Logica, psicologia, filosofia. Un'introduzione alla fenomenologia*, Napoli 1961.

Masullo Aldo, *Struttura soggetto prassi*, Napoli 1994.

Medicus Fritz, *Fichtes Leben*, Lipsia 1914.

Medicus Fritz, *J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen,* Berlin 1905.

Meinecke Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, Kemmern 1936.

Mirri Edoardo, *La presenza della* Critica di ogni rivelazione *negli* Scritti teologici giovanili *di Hegel*, in A. Masullo, M. Ivaldo, *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Milano, 1995, pp. 401-418.

Misch Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930.

Mohanty N. Jitendra, *Fichte's Science of Knowledge and Husserl's Phenomenology*, in "Philosophical Quartely", 25 (1952), pp. 113-125.

Moiso Francesco, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979.

Moiso Francesco, *Unità e identità nel tardo Fichte*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'uno e i molti*, Milano, 1990, pp. 371-404.

Mondolfo Rodolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Milano 1952.

Moog Willy, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1922.

Mues Albert (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System: die Auseinandersetzung zwischen 1974 und 1806*, Hamburg 1989

Murkiy Vadim, *Fichte und Husserl als Wissenschaftslehrer und Phänomenologen*, in "Fichte-Studien", 37 (2012), pp. 207-219.

Noack Ludwig, *Johann Gottlieb Fichte, nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Leipzig 1862.

Nuzzo Angelica, *Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl*, in L Violetta, J. D. Breazeale, T. Rockmore (a cura di), *Fichte and Phenomenological Tradition*, Berlin 2010, pp. 97-119.

Osborn D. Andrew, *The Philosophy of Edmund Husserl. In Its Development From His Mathematical Interests to His First Conception of Phenomenology in Logical Investigations*, New York 1934.

Osterreich L. Peter, Traub Hartmuth, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Stuttgart 2006.

Paci Enzo, *Fenomenologia e dialettica*, Milano 1974.

Paci Enzo, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963.

Paci Enzo, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano 1973.

Paci Enzo, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Roma 1961.

Palma de Vittorio, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Macerata 2001.

Pareyson Luigi, *Fichte*, Milano 1976.

Pentzopoulou-Valalas Thérèse, *Du formel au transcendental. Remarques sur l'itinéraire de Husserl et de Fichte*, in "Fichte-Studien", 15 (2021), pp. 71-82.

Pentzopoulou-Valalas Thérèse, *Fichte et Husserl. A la recherche de l'intentionnalite*, "Fichte-Studien", 1, 1990, pp. 153-166.

Pentzopoulou-Valalas Thérèse, *Phenomenology and Teleology: Husserl and Fichte*, in "Analecta Husserliana", 34 (1991), pp. 409-426.

Petrella Daniele, *La "silenziosa esplosione del neokantismo"*, Roma 2012.

Philonenko Alexis, *L'ouvre de Fichte*, Paris 1984.

Philonenko Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte,* Paris 1966.

Philonenko Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966.

Piché Claude, *Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts*, in "Fichte-Studien", 13 (1997), pp. 143-160.

Pinloche Auguste, *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*, in "Kant-studien", 1 (1897), pp. 108-116.

Pöll Wilhelm, *Wesen und Wesenserkenntnis. Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers*, München 1936.

Preul Reiner, *Reflexion und Gefühl*. *Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin 1969.

Radrizzani Ives, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: des Principes à la Nova Methodo*, Paris 1993

Rametta Gaetano, *Assoluto e fenomeno*, in *J. G. Fichte secondo la dottrina della scienza inedita del 1807*, Padova 1992.

Rametta Gaetano, *Fichte*, Roma, 2012.

Rametta Gaetano, *Introduzione*, in J. G. Fichte, *Privatissimum 1803*, Pisa, 1993, pp. 5-71.

Rametta Gaetano, *Le strutture speculative della Dottrina della scienza*, Genova 1995.

Rametta Gaetano, *Politik der Vernunft und Vernunftstaat bei Fichte (1793-1808)*, in *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, 2004, pp. 227-247.

Rang Bernhard, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt am Main 1990.

Richter Raoul, *«Ein ungedruckter Fichtebrief»*, in "Kant-studien", 5 (1901), pp. 116-119.

Rickert Heinrich, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, in "Kant-studien", 4 (1899/1900).

Risaliti Renato, *Modificazione di neutralità ed «epoché» fenomenologica nel primo libro delle «Ideen» di Husserl*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze", 1, pp. 133-187.

Roccanova Federico, *In person Philosophy: A comparative Study of Fichtean and Husserlian Methodology*, in "Symposium", 3/2, pp. 233-258.

Rockmore Tom, *Fichte, Husserl, and Philosophical Science*, in "I. P. Quarterly", 19 (1979), p. 15-27

Roesner Martina, *Die Krise der europäischen Kultur und der phänomenologische Nihilismus: Grenzfiguren der Rationalität bei Cohen, Natorp und Husserl*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 66/4 (2012) pp. 566–582.

Rossi Pietro, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956.

Rotta Giovanni, *Il «Saggio di una critica di ogni rivelazione" di J.G. Fichte e la filosofia pratica di Kant*, in "Studi kantiani", 3 (1990), pp. 63-89.

Rotta Giovanni, *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova 1995.

S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia*, Macerata 2022.
Salvucci Pasquale, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino 1973.

Salvucci Pasquale, *La costruzione dell'idealismo. Fichte,* Urbino 1993.

Scagliusi Francesco, *Cohen's influence on Husserl's Understanding of Kant's Transcendental Method*, in "Journal of Trascendental Philosophy", 5/1 (2024) pp. 1-27.

Scala Vincenzo, *Dubbio sapere e fede nell'evoluzione del pensiero di Fichte*, Roma/L'Aquila/Viterbo, 2012.

Schnell Alexander, *'Phénomène' et 'Construction'. La notion fichtéenne de 'construction' et la phénoménologie de Husserl et de Fink*, in J.-G. Goddard & M. Maesschalck (a cura di), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris 2003, pp. 235-252.
Schnell Alexander, *Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus*, in "l'Université de Paris", 12/4 (2000), pp. 129-153.

Schnell Alexander, *Les deux voies de la genèse du phénomène (Fichte et Husserl)*, in M. Maesschalck, R. Brisart (a cura di) *Idéalisme et Phénoménologie*, Hildesheim 2007, pp. 145-158.

Schnell Alexander, *Seinsschwingungen*, Tübingen 2020.

Schnell Alexander, *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main 2019.

Scholz Heinrich, *Fichte als Erzieher*, in "Kant-Studien", 18 (1914), pp. 146-181.

Schrader H. Wolfgang, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Stuttgart-Bad 1972.

Schuhmann Karl, *Husserl Idee der Philosophie*, in "Husserl Studies", 5 (1988), pp. 235-256.

Schuhmann Karl, Smith Barry, *Two Idealism: Lask and Husserl*, in "Kant-Studien", 83 (1993), pp. 448-46.

Schüssler Ingeborg, *Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Frankfurt 1972.

Seebohm M. Thomas, *Fichte's and Husserl's critique of Kant's transcendental deduction*, in "Husserl Studies", 2 (1985), pp. 53-74.

Seliger Anja, *Freiheit und Bild. Die frühe Entwicklung Fichtes von den Eignen Meditationen bis zur Wissenschaftslehre nova methodo*, Würzburg 2010.

Semerari Giuseppe, *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*, Verona 1979.

Semerari Giuseppe, *Filosofia e potere*, Bari 1973.

Semerari Giuseppe, *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Milano 1982.

Semerari Giuseppe, *La lotta per la scienza*, Milano 1965.

Semerari Giusepper, *Scienza nuova e ragione*, Milano 1961.

Senofonte Ciro, *Fenomenologia husserliana e crisi della razionalità*, in A. Masullo, C. Senofonte, *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Genova 1988, pp. 61-82.

Serrano V. Marín, *Reflexiones acerca del papel de las "Eigne Meditationen" para la formáción del sistema transcendental de Fichte*, in "Daimon. Revista de Filosofia", 9 (1994), pp. 39-49.

Severino Emanuele, *Per un rinnovo nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia 1960

Siemek J. Marek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg 1994.

Siemek J. Marek, *Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie*, in H. Wolfram (a cura di), *Fichtes Wissenschaftlehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, 1995, pp. 96-113.

Sini Carlo, *Recensioni*, in "Il Pensiero", 9 (1964), pp. 1-6.

Snyder R. Llyod, *The Development of Cognitive Synthesis in Immanuel Kant and Edmund Husserl*, Lewiston 1995.

Sokolowski Robert, *Husserl on First Philosophy*, in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (a cura di), *Philosophy, Phe- nomenology, Sciences.*, Dordrecht 2010, pp. 3–23.

Sowa Rochus, *Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt*, in "Husserl Studies" 26/1 (2010), pp. 49–66.

Spiegelberg Herbert, *The Phenomenological Movement*. *A Historical Introduction*, vol. I, Den Haag, 1960.

Spranger E. F. Ernst (a cura di), *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*, Leipzig 1910.

Stähler P. Klaus, *Fichte G. Jhoann, Ein deutscher Denker*, Berlin 1914.

Staiti Andrea, *Husserl and Rickert on the Nature of Judgment*, in "Philosophy Compass", 10/12 (2015) pp. 815–827.

Staiti Andrea, *Husserl's Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge 2014.

Stanley Thomas, *History of Philosophy: Containing the Lives, Opinions Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect*, London 1662.

Stelli Giovanni, *La ricerca del fondamento. Il programma dell'idealismo nello scritto fichtiano «Sul concetto della dottrina della scienza»*, Milano 1995.

Ströker Elisabeth, *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 32 (1978), pp. 1-30.

Sulze Egon, *Neue Mitteilungen über Fichtes Atheismusprozess*, 11 (1906), pp. 233-239.

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

Tietjen Hartmut*, Fichte und Husserl*: *Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Frankfurt am Main 1980.

Tiliette Xavier, *Fichte. La science de la liberté*, Paris 2003.

Tiliette Xavier, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995.

Trizio Emiliano, *What is the Crisis of Western Sciences?*, in "Husserl Studies", 32/3 (2016), pp. 191-211.

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

Van Breda Hermann, *Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl et la pensée moderne*, Den Haag 1959.

Verra Valerio, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età romantica*, Torino 1957.

Vitiello Vincenzo *L'ethos della topologia*, Firenze 2013.

Vitiello Vincenzo, *Topologia del moderno*, Torino 1992.

Vitiello Vincenzo, *Topologia perché – Riflessioni su un itinerario di pensiero*, in "Lo sguardo", 15 (2014), pp. 83-96.

Weinel Heinrich, *Die Religion der Klassiker. Fichte*, Berlin 1914.

Wenke Hans, *Schule und Leben. Eine Würdigung des pfortner Alumnus J.G. Fichte*, in "Zeitschrift für Pädagogik", 8 (1962), pp. 233-252.

Willard Dallas, *Logic and the Objectivity of Knowledge. A study in Husserl's Early Philosophy*, Athens (Ohio), 1984.

Williams R. Williams, *Life-World, Philosophy and the Other: Husserl and Fichte*, in L Violetta, J. D. Breazeale, T. Rockmore (a cura di) *Fichte and Phenomenological Tradition*, Berlin 2010, pp. 141-167.

Wiltsche Harald, *What is Wrong with Husserl's Scientific Anti-Realism?*, in "Inquiry" 55/2 (2012), pp. 105–130.

Windelband Wihlem, *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Heidelberg, 1907.

Windelband Wihlem, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrunderts. Fünf Vorlesungen*, Tübingen 1909.

Witzleben Frank, *Fichtes Subjektbegriff im Neukantianismus*, in “Fichte-Studien”, 37 (2013), pp. 33-46.

Zeller Eduard, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, in AA.VV., *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*, vol. 13, München 1875.