

# Tra realtà e singolarità: la teoria del soggetto nel pensiero di Fichte\*

*Gaetano Rametta*

*Università di Padova*

**ABSTRACT:** This paper aims to analyze the concepts of subject and singularity in Fichte's philosophy, since the early phase of his thought until the last phase, which developed in Berlin. More specifically, we intend to shed light on some fundamental issues of Fichte's philosophical proposal, such as the scientific foundation of the system on a principle and its relation to the subject. The paper shows that Fichte diverges from Hegel in a way that is irreconcilable especially with regards to the concepts of contradiction and becoming.

**KEYWORDS:** Fichte, Hegel, system, contradiction, becoming

## 1. *Introduzione*

Vorrei focalizzare il mio discorso sul problema del soggetto e della singolarità nel pensiero di Fichte. Come strumenti per articolare la mia interpretazione, utilizzerò i concetti di divenire e contraddizione. Tuttavia, non prenderò in considerazione divenire e contraddizione come procedure logiche, che Fichte utilizza per la costruzione del suo sistema filosofico. Nel pensiero di Fichte, tali concetti hanno anche questo significato: in altri termini, designano procedure epistemiche per la costituzione della filosofia come scienza. Però, come dicevo, non ho intenzione di occuparmi del ruolo della contraddizione in rapporto a questo suo carattere epistemologico, ma in rapporto alla problematica del soggetto.

Cercherò di sviluppare la mia argomentazione in diverse tappe, rispettando, grosso modo, la suddivisione convenzionale del pensiero di Fichte in una fase jenese e in una fase berlinese. Come sappiamo, Fichte vive in una fase cruciale della storia politica europea, e più nello specifico della storia culturale della Germania. Siamo agli albori del Romanticismo e dell'Idealismo tedesco, e Fichte è un protagonista indiscusso di entrambi questi movimenti. È un'età di enorme rinnovamento intellettuale, letterario e filosofico. Il primo periodo del pensiero di Fichte possiamo farlo partire, convenzionalmente, dalla pubblicazione della

---

\* Articolo ricevuto il 28/08/2016 e approvato in data 14/11/2016.



*Critica di ogni rivelazione* (1792). Seguono i cinque anni d'insegnamento presso l'università di Jena (1794-1799), che coincidono con l'elaborazione della prima dottrina della scienza e la pubblicazione delle grandi opere sulla filosofia del diritto e della morale. Vale sempre la pena di sottolineare il fatto che Fichte sia stato il primo a insegnare il proprio sistema filosofico, e a non utilizzare manuali come base per il proprio insegnamento. Un'altra notazione interessante è costituita dal fatto che il giovane Fichte studia all'istituto teologico di Pforta, dove studierà anche il giovane Nietzsche. Forse questa formazione in un'istituzione così prestigiosa, ma anche così 'pesante' dal punto di vista disciplinare, può contribuire a spiegare alcuni tratti che accomunano il pensiero dei due grandi autori. Questa è più che una semplice curiosità, e forse varrebbe la pena di essere approfondita. Possiamo dire sinteticamente che questa fase coincide con il periodo di fondazione dell'Idealismo tedesco, e che per quanto riguarda Fichte, terminerà drammaticamente con la cosiddetta *Disputa sull'ateismo* e l'abbandono, nel 1799, dell'Università di Jena. Fichte infatti, come professore di università, è un funzionario statale, ed è questa relazione tra insegnamento accademico e sua compatibilità con le istituzioni politiche e religiose del tempo che viene ritenuta minacciata dalla concezione fichtiana, che identifica Dio col 'governo divino del mondo.'

A partire dal 1800 si apre quindi per Fichte una nuova fase, sia dal punto di vista biografico, col suo trasferimento a Berlino, sia dal punto di vista teoretico. Questo periodo può essere fatto iniziare con la pubblicazione della *Destinazione dell'uomo*, avvenuta nel 1800. A Berlino si ritiene che Fichte elabori una nuova concezione della filosofia, che per certi versi rompe con i principi alla base del suo periodo precedente, per altri versi costituisce un loro sviluppo ulteriore e coerente. Restano costanti, infatti, questi tre elementi: 1) l'equazione tra filosofia e dottrina della scienza; 2) l'idea che la dottrina della scienza sia l'unica possibile forma coerente di filosofia trascendentale; 3) conseguentemente, l'idea che l'Io, la soggettività, la coscienza siano snodi cruciali e imprescindibili sia per la costituzione della dottrina della scienza come filosofia trascendentale, sia per la spiegazione scientifica della realtà come manifestazione della vita assoluta. Ciò che cambia, invece, è il fatto che l'Io cessa di essere il primo principio della filosofia e il fondamento incondizionato della realtà, diventando semplice 'tramite' (*Durch*) per l'apparizione della vita assoluta nel mondo.

## 2. *Il primo principio come essere e divenire*

L'idea di dottrina della scienza fa della filosofia un sapere di secondo grado, un 'sapere del sapere'. In altri termini, siamo di fronte a una forma di sapere, attraverso la quale il sapere fonda se stesso da un triplice punto di vista: 1) in quanto giustifica al proprio interno le procedure dimostrative che si dispiegano nel corso dell'esposizione scientifica; 2) in quanto dimostra che i concetti derivati nella costruzione del sistema svolgono una funzione esplicativa nei confronti della realtà, sia nel senso che ne costituiscono le condizioni trascendentali di possibilità, sia nel senso che ne esprimono le articolazioni ontologiche di fondo; 3) infine, nel senso che i concetti in questione, coerentemente con i punti precedenti, costituiscono i principi specifici a partire dai quali possono essere costruite sia le singole discipline della filosofia trascendentale, sia le scienze non trascendentali che si occupano della conoscenza di ambiti più specifici della realtà assunta come empiricamente data. Per esprimerci in termini ricorrenti nel pensiero novecentesco, si tratta insomma di una sorta di epistemologia generale, in grado non solo di auto-costituire la filosofia come scienza, ma anche di identificare i principi delle scienze diverse dalla filosofia.

Questa ambizione richiede alcune condizioni per potersi realizzare. Per il Fichte di Jena, la prima è costituita dal fatto che il sapere filosofico debba istituirsi a partire da un principio primo assolutamente incondizionato. Nello scritto *Sul concetto di dottrina della scienza*, pubblicato nell'aprile del 1794, Fichte chiarisce che il sapere filosofico, come scienza di tutte le scienze, deve acquisire una 'base' (da cui il titolo della celeberrima *Grundlage* del 1794/95) assolutamente certa, cioè indipendente da ogni altro principio e da ogni altro criterio, anche da quelli codificati nella logica formale.

Ora, è proprio a quest'altezza che s'innesta la problematica del soggetto. Per Fichte, infatti, il principio fondamentale del sapere filosofico è costituito dal soggetto stesso. Ma questo soggetto non è un soggetto di tipo cartesiano e non è neppure un soggetto di tipo kantiano. Si tratta di aspetti ampiamente noti, e dunque penso di poter procedere in modo relativamente schematico, adottando scorciatoie che forse non renderanno adeguata giustizia ai pensatori che nominerò qui di seguito.

Il soggetto fichtiano non è di tipo cartesiano perché non è una sostanza, non è una *res*. D'altra parte, non è neppure un soggetto kantiano perché non è soltanto una funzione. Non è una *res* nel senso di sostanza perché non presuppone se stesso, non è una 'cosa' che funga da supporto

rispetto a determinate attività o a determinati predicati. Dire che l'Io non è una *res*, non significa dire soltanto che esso non è sostanza in senso cartesiano, ma significa dire anche che esso non è supporto, non è 'sostrato' in senso aristotelico. In una parola, possiamo riassumere il nostro ragionamento dicendo l'Io fichtiano non è né può essere pensato nei termini di un 'presupposto' (*Voraussetzung*).

D'altra parte, dicevamo, esso non è assimilabile neppure all'Io penso kantiano, perché non può essere ridotto a semplice 'funzione.' Anche nell'Io kantiano, infatti, Fichte scorge una presupposizione, che come tale risulta immotivata e inammissibile. Secondo Fichte, l'Io di Kant, pur emancipandosi dal suo statuto sostanziale, è qualcosa di presupposto a se stesso, nella misura in cui il filosofo di Königsberg assume come un dato di fatto che il nostro intelletto funzioni in un certo modo, e che l'Io penso designi la funzione suprema del nostro intelletto come facoltà 'data,' come capacità di pensare che opera secondo determinate modalità, per il semplice fatto che opera secondo queste determinate modalità. Quindi c'è un elemento di fattualità, l'assunzione di qualcosa come 'dato' e dunque inammissibile dal punto di vista trascendentale. È in questo senso che possiamo definire Fichte come un filosofo del divenire. Infatti, dire che il soggetto di cui la filosofia ha bisogno non può essere una sostanza in senso cartesiano, ma non può essere neppure solamente una funzione in senso kantiano, significa dire che il soggetto di cui abbiamo bisogno dev'essere costituito da un'implicazione strutturale tra il suo essere ed il suo divenire.

A questa implicazione Fichte dà il nome di *Tathandlung*, unità di due termini che nella loro giustapposizione esprimono ciò che egli intende dire con la formula del primo principio, secondo cui l'Io è ciò che pone assolutamente se stesso. Siamo di fronte a un'implicazione reciproca di atto e fatto, di essere e divenire. L'Io esiste soltanto nella misura in cui è il prodotto di un'attività di auto-posizione: l'essere scaturisce da un divenire. Ma viceversa, questo divenire, questa attività di auto-posizione, costituisce l'unico essere che sia possibile attribuire all'Io in quanto soggettività trascendentale. Ecco perché Fichte impiega tale formulazione per esprimere il primo principio, ecco perché inventa il termine *Tathandlung*, che il filosofo italiano Giovanni Gentile traduceva con la formula 'atto in atto,' o con la parola 'attuosità,' in quanto appunto identità tra l'attività ed il suo risultato, tra l'atto e il fatto, l'azione in corso di svolgimento (*Handlung*) e l'atto in quanto azione compiuta (*Tat*).

Secondo Fichte, questa struttura è la struttura costitutiva del soggetto trascendentale. Il soggetto trascendentale esprime una produttività genetica che trova la sua espressione

filosofica, sul piano epistemico, in quell'implicazione reciproca, nella circolarità inevitabile che costituisce il soggetto in quanto *singularità* istituita nel movimento della propria auto-fondazione. Il soggetto esiste perché si pone come esistente, e si pone come esistente perché si realizza come *singularità* processuale, istituita nel movimento di una siffatta auto-fondazione.

Questa implicazione apre un orizzonte speculativo inaudito rispetto a quello dell'epoca, anche se consideriamo la straordinaria innovazione già compiuta dalla kantiana *Critica della ragion pura*. Nella *Grundlage*, Fichte compie un salto ulteriore di radicalizzazione concettuale. Dal punto di vista logico, a me pare che essa consista nel fatto che questa implicazione tra atto e fatto, essere e divenire, sia pensata da Fichte come radicalmente 'incontraddittoria.' C'è un divenire che coincide con un essere, questa implicazione costituisce la struttura portante della soggettività, ma proprio nella misura in cui costituisce questa struttura portante, Fichte tenta di pensarla, contro il senso comune, come eccedente la forma della contraddizione. Siamo senz'altro di fronte a una relazione, ma i termini di questa relazione si dissolvono nel momento stesso in cui si pongono, e proprio mediante questa dissoluzione Fichte cerca di esprimere l'incontraddittorietà strutturale del principio primo.

Insisto su questo punto, perché come sa chi ha letto i prodigiosi saggi hegeliani del periodo jenese (in particolare la *Differenzschrift* del 1801 e *Glauben und Wissen* del 1802), Hegel legge il principio primo della WL come costituito da una identità tra identità e non-identità. Egli riconosce al principio di Fichte un significato autenticamente speculativo, nel senso che in esso Fichte sarebbe arrivato a pensare l'identità tra soggetto e oggetto. Ma nel primo principio della *Grundlage*, in realtà, non c'è nessun oggetto, e dunque non c'è neppure alcuna non-identità, nessuna contraddizione tra soggetto e oggetto come elementi opposti, che vengano recuperati o unificati in una sintesi superiore. Ci troviamo in una dimensione di soggettività pura, che si pone come essere in divenire e come divenire in essere, e perciò in modo totalmente incontraddittorio.

Tuttavia, proprio per questo Fichte si trova di fronte al problema che da un principio del genere non si può ricavare assolutamente nulla. Quindi, fin dall'inizio della *Grundlage* il lettore è posto di fronte a un paradosso. Abbiamo un principio primo, che è quanto cercavamo per fondare la filosofia come scienza, ma di questo principio non sappiamo che farcene, perché da esso non possiamo dedurre, produrre o sviluppare nulla. D'altra parte, è necessario trovare il modo per andare avanti, perché altrimenti il principio, invece di costituire il punto di partenza per l'esposizione del sistema, diventerebbe esattamente ciò che ne blocca e ne

impedisce la realizzazione, poiché da esso, in quanto unità incontraddittoria di atto e fatto, divenire ed essere, il filosofo non può ricavare niente. In altri termini, possiamo dire che il principio esprime una circolarità puramente auto-referenziale, che non genera null'altro che se stessa. Di qui l'aspetto paradossale dell'Io che pone assolutamente se stesso: nel momento stesso in cui dovrebbe costituire l'inizio radicale del pensiero, ecco che in esso il pensiero sembra non poter pensare nulla, poiché per essere inizio, l'inizio non può dar luogo ad altro che a se stesso, non può quindi iniziare assolutamente nulla, perché per essere incondizionato inizio può essere soltanto inizio di se stesso, inizio dell'inizio, inizialità pura.

Non potendo uscire da sé, esso non può produrre nient'altro di differente da sé, e proprio questa struttura rende il principio impensabile. Nel momento in cui lo pongo e in qualche modo lo descrivo, tentando di svilupparne i caratteri strutturali, mi rendo conto che non sono in grado di pensarlo. Lo posso pensare solo come relazione, ma abbiamo detto che i termini di questa relazione non ci sono, e una relazione senza termini non è una relazione. Devo enunciare in termini di puro divenire qualcosa che sfugge interamente al mio pensiero. Qui sta la paradossalità del principio.

Ora, come determina Fichte questa impensabilità del soggetto trascendentale? Perché è proprio questo il problema che Fichte deve affrontare. Il soggetto trascendentale è qualcosa che deve assolutamente essere posto, ma al tempo stesso è qualcosa che non può assolutamente essere pensato. In fondo, ciò significa dire che esso è necessario, perché costituisce il principio incondizionato; ma in pari tempo è impossibile, perché non riusciamo a pensarlo.

Fichte esprime questa situazione in due modi. Il primo consiste nel dire che il soggetto assoluto è irrepresentabile (*unvorstellbar*). Non può essere posto di fronte a me in un'immagine o in un pensiero, e dunque non lo posso neppure concettualizzare. Di conseguenza, è propriamente informulabile. In che senso, visto che Fichte lo formula come "Io pone assolutamente se stesso"? Nel senso che questa formulazione evidenzia che la logica implicita nella grammatica del linguaggio ordinario non coincide con la logica della filosofia. Emerge una sfasatura, una discrasia, una faglia che separa il linguaggio dal pensiero: è la faglia che separa la forma proposizionale del giudizio predicativo, in base alla quale noi attribuiamo dei predicati a un soggetto presupposto come sostrato, dalla soggettività trascendentale che Fichte pone alla base della WL. Grammaticalmente formulo un giudizio, una frase, ma logicamente questa frase non è una frase. Secondo la logica della filosofia

trascendentale, infatti, questo giudizio non è un giudizio, perché il posto del predicato resta strutturalmente vuoto. Fichte lo dice esplicitamente: questo Io, di cui io sostengo l'auto-posizione, che cos'è in fondo? Posso dire che è questo o quest'altro? Può ricevere degli attributi? Può ricevere dei predicati? La risposta di Fichte è no. Per ricevere dei predicati, infatti, dovrebbe essere posto come qualcosa, ma l'Io non è una cosa, bensì è soltanto quell'implicazione, su cui abbiamo insistito all'inizio, cioè un essere che è divenire, e un divenire che è essere. Quindi non ho niente su cui apporre dei predicati, qui non c'è alcun supporto che possa fungere da sostegno di eventuali attributi.

Come abbiamo accennato sopra, siamo distanti anni luce da una logica di tipo aristotelico. Infatti, nella misura in cui non c'è sostrato (*hypokeimenon*), non c'è neppure sostanza (*ousia*); ma se non c'è sostanza, non ci può essere soggetto, se per soggetto intendiamo un sostrato (*sub-iectum*), e quindi non ci può essere nemmeno un predicato, perché non c'è nulla rispetto a cui un concetto potrebbe porsi in funzione predicativa. Infatti, non è possibile predicare qualcosa di qualcos'altro senza porsi di fronte tale qualcosa come soggetto, sul quale apporre dei predicati pensati come sue determinazioni. In questo senso, predicare vuol dire rappresentare, formulare giudizi predicativi significa muoversi nell'orizzonte di quello che Hegel, nella *Vorrede alla Fenomenologia dello spirito*, chiama 'pensiero rappresentativo' (*vorstellendes Denken*). 'Predicare' non può essere separato da 'rappresentare,' e rappresentare, prima ancora di una funzione psicologica, indica un'operazione intellettuale che consiste nel 'porre di fronte' (*vor-stellen*), nell'installare qualcosa come 'oggetto,' in modo da poterne poi esprimere in termini definiti la 'natura' o la 'essenza' mediante giudizi predicativi.

Ora, se noi congiungiamo il carattere irrepresentabile del soggetto assoluto col suo carattere informulabile, ci resta soltanto una possibilità: quella di pensare il soggetto assoluto come 'un posto vuoto' ("*eine leere Stelle*," scrive appunto Fichte). L'Io che pone stesso appare così come l'instaurazione di una *spaziatura*, la designazione puramente indicativa di un luogo, di una potenzialità ad essere che ancora non è, né potrà mai pienamente installarsi nei termini di qualcosa semplicemente presente: un'assenza di essere, irrepresentabile, informulabile, insaturabile, ma proprio per questo, nella misura in cui lo intendiamo così, tale da instaurare le condizioni per poterlo pensare nel suo carattere autenticamente iniziale. Intendendo il principio non più come espressione di una compattezza ontologica, che richiude il soggetto su di sé, bensì come una decompressione d'essere (Sartre), come una sorta di

radicale svuotamento, ecco che abbiamo la possibilità di pensare il principio come l'instaurazione di un'apertura originaria, perché incondizionata, e dunque davvero come un inizio, al tempo stesso possibile e potenziale. Il soggetto trascendentale sarebbe allora la condizione per un divenire ulteriore, per un percorso di soggettivazione di cui però esso sarebbe ancora soltanto all'inizio.

Ma adesso, Fichte si trova davanti al problema ulteriore di accompagnare questo vuoto con una sua articolazione, per quanto problematica e paradossale: com'è possibile, infatti, dare struttura al vuoto che è il soggetto? Si tratta allora d'innestare, in questo spazio di apertura al possibile, l'intervento di un reale. Il possibile non è il reale. Perché noi possiamo veramente fondare la filosofia come scienza, dobbiamo mostrare che la filosofia ha a che fare con l'esperienza, con la realtà. Per questo la visione della filosofia occidentale come nichilismo proposta da Nietzsche non coincide necessariamente con la filosofia nella sua declinazione occidentale. Il problema di Fichte è il problema di pensare il reale come innervato al cuore del soggetto in quanto soggetto trascendentale. Detto in altri termini: come possiamo pensare il reale istituendo una filosofia come scienza? E d'altra parte, come sarebbe possibile istituire la filosofia come scienza, se la filosofia non avesse presa sul reale? Che scienza sarebbe, se non fosse scienza della realtà?

Ecco allora lo scarto che rende Fichte incomparabile con Hegel. Non si tratta di dare ragione all'uno o all'altro, ma di evidenziare l'originalità e la differenza dei rispettivi sistemi filosofici. Dobbiamo assumere questa radicale disgiunzione come costitutiva della filosofia classica tedesca. In che cosa consiste, nella sua formalizzazione logica, questa incomparabilità e questa incompatibilità?

Hegel raccoglie da Fichte l'ambizione di costituire la filosofia come scienza, e anche la connessione tra scienza e sistema (cfr. BWL). Qui è già enunciato il programma scientifico dell'idealismo tedesco. Hegel da questo punto di vista assume il progetto fichtiano *in toto*, però fa un 'piccolo' cambiamento nelle modalità di instaurazione della filosofia come scienza, nella realizzazione di questo programma scientifico. Questo cambiamento consiste nel fatto che per Fichte non c'è alcuna deduzione possibile della contraddizione dall'identità, nessun modo per ricavare la prima dalla seconda, se per identità intendiamo appunto la struttura del soggetto assoluto nel senso sopra determinato, cioè come implicazione reciproca tra essere e divenire. O quest'ultima è pensata nei termini provvisori di una compattezza ontologica auto-consistente, e allora da essa non si ricava niente; oppure è pensata nei termini più appropriati e



più radicali di un vuoto, dell'apertura potenziale di un orizzonte di possibilità. Ma né il possibile né il potenziale sono ancora il reale: sono ciò a partire da cui si può cominciare a pensare un reale, sono ciò che potrà eventualmente ospitare un reale, ma non sono ancora il reale.

Allora, per poter pensare il reale, Fichte dovrà rispettare due condizioni. La prima consiste nel pensare l'apertura, il vuoto di cui abbiamo parlato, come apertura e disponibilità all'accoglimento del reale; la seconda, sta nel concepire questo reale non nella forma pacificata di ciò che è ovvio, perché già familiare e scontato, bensì come esposizione del soggetto trascendentale al confronto con un'alterità radicale, perché irriducibile a identità. Pensare il reale significherà dunque esporre il soggetto al rischio del confronto con una diversità, che in linea di principio destabilizza ogni certezza acquisita, perché incunea al cuore dell'io la punta acuminata della differenza.

In termini logici, dobbiamo pensare l'irriducibilità della contraddizione all'identità, il che, tradotto in termini trascendentali, indica la necessità di pensare un secondo principio in grado di fondare l'indipendenza della contraddizione dall'identità, in grado di affermare l'autonomia della differenza dall'implicazione circolare tra essere e divenire, costitutiva dell'io assoluto. Fichte assume dunque come esigenza imprescindibile per il pensiero quella di pensare l'autonomia di un opposto, l'accoglimento di un radicalmente altro da quell'io, che pure è stato posto come principio primo e assoluto. 'È solo a questa altezza che si pone la contraddizione:' l'implicazione tra divenire ed essere è la struttura del primo principio; il tratto distintivo del secondo principio consisterà dunque nell'essere il 'posto' di un 'opposto.' E dunque, poiché ciò che è assolutamente posto è l'io, l'assolutamente opposto sarà = Non-io, in quanto non sintetizzabile, almeno a livello dei principi della *Grundlage*, con l'io. Ecco allora spiegato il carattere strutturale della contraddizione, nella sua indipendenza formale dall'identità.

Ora, qui abbiamo un altro aspetto originale di Fichte rispetto a Hegel. Per Fichte, divenire e contraddizione non sono la stessa cosa. Come abbiamo visto, il divenire del soggetto assoluto è radicalmente incontraddittorio: nell'auto-posizione dell'io, divenire ed essere si implicano circolarmente senza contraddirsi, perché se si contraddissero, nel divenire dell'io non si annullerebbe solo tale divenire, ma si annullerebbe sia l'essere, sia il divenire. Proprio per questo, il divenire del soggetto assoluto è irrapresentabile ed impensabile: la contraddizione, d'altra parte, che è la condizione affinché l'io possa predisporre

all'accoglimento di un reale, non può essere dedotta dal primo principio, cioè appunto dall'Io. Il primo principio ha quindi come sua necessità quella di esigere un principio indipendente da sé.

Il risultato di questa impostazione emerge dal contrasto tra il divenire assoluto, e perciò stesso incontraddittorio, del primo principio, ed una contraddittorietà che è, dal punto di vista logico-formale, altrettanto assoluta e indipendente dell'identità, poiché fondata su un principio trascendentale (opposizione del Non-io all'Io) che, per quanto riguarda la sua indeducibilità, è altrettanto incondizionato e assoluto del primo (auto-posizione dell'Io). Nell'indipendenza formale della contraddizione dall'identità (aspetto formale), che consegue dall'indipendenza e incompatibilità tra attività del porre (auto-posizione dell'Io) e del contrapporre (opposizione del Non-io all'Io), c'è la differenza e lo scarto radicale tra Fichte e Hegel, e questo scarto e questa differenza non riguardano soltanto la logica sottesa ai due sistemi, ma in primo luogo e soprattutto la rispettiva concezione del reale. In Hegel, contraddizione e identità si deducono reciprocamente, si implicano circolarmente, nel senso che un concetto rinvia all'altro (cfr. il cap. sulle determinazioni della riflessione all'inizio della logica dell'essenza). Identità, differenza e contraddizione si dissolvono l'una nell'altra e si generano l'una dall'altra. Per Fichte, invece, una dialettica del genere è del tutto impossibile.

Questo è il motivo per cui il reale fichtiano assume la figura dell'urto, dell'*Anstoss*. In proposito, a me vengono sempre in mente le formulazioni lacaniane sul concetto di reale. Reale è ciò che per l'Io riveste funzione di trauma. Reale è ciò che non è posto dall'Io, ciò che per l'Io è inatteso, inaspettato, non programmato. In termini spinoziani, potremmo dire che il termine 'reale' designa sempre l'incontro contingente con qualcosa di altro da sé. 'Reale' indica al tempo stesso condizione e contenuto di esperienza. 'Esperienza' implica dunque sempre una sorpresa, che può essere portatrice di meraviglia e di felicità, ma anche sconvolgente, produttrice di dolore e di sofferenza. Comunque, nell'urto fichtiano si esprime sempre una dimensione di spaesamento – per dirla in termini freudiani, qualcosa di *unheimlich*, al tempo stesso di spiazzante (nel senso che ci porta fuori dal luogo che abitualmente frequentiamo ed occupiamo, è insomma il fuori di un 'fuori luogo') e di perturbante (che scuote le nostre certezze acquisite, le nostre abitudini, ciò che insomma dovrebbe costituire il nucleo 'forte' della nostra identità).

In sintesi: l'esperienza è sempre legata a una forma di shock, di trauma e d'imprevisto. Quindi possiamo dire che il principio logico-formale della contraddizione non fa altro che riflettere questo nocciolo concreto di esperienza, che fa sì che l'Io sia sempre in confronto con qualcosa che non ha posto, cioè che non ha previsto e non ha costruito. Questa sorpresa, questo incontro, questo tratto di insuperabile contingenza – Althusser avrebbe usato la parola più elegante di 'aleatorietà' – questo carattere aleatorio e contingente di ciò che noi incontriamo di volta in volta nel corso della nostra vita, è il tratto costitutivo dell'esperienza come esperienza di realtà. Allora, se questo è un pensiero 'idealistico,' ben venga la parola idealistico, purché intendiamo con idealismo un pensiero del reale.

A partire da questa idea della WL come idealismo trascendentale, capiamo come Fichte possa sostenere che la WL è al tempo stesso un realismo di tipo superiore, poiché è in grado di ricostruire le condizioni di possibilità dell'esperienza come esperienza di realtà. Il mio idealismo, dice Fichte in sostanza, è un realismo superiore sia al realismo dogmatico, che pensa in termini di cose, di oggetti, di sostanze, sia allo pseudo-realismo empiristico, che in realtà è una forma di idealismo – *esse est percipi*. Quindi il vero realista, sembra dire Fichte, sono io, proprio perché all'origine dell'esperienza ho posto l'Io come soggetto assoluto, e quindi sono in grado di rendere conto del reale nella sua radicale alterità e differenza rispetto a ciò che costituisce il soggetto come *leere Stelle*, come 'posto vuoto.'

### 3. *Il non io e la differenza*

Abbiamo esaminato la relazione tra il soggetto assoluto (primo principio) con il Non-io (secondo principio), relazione che abbiamo inteso come apertura all'accoglimento e allo scontro con il reale, in quanto differente e altro da sé. Adesso vorrei approfondire ulteriormente questo lato del Non-io, che in questa articolazione rappresenta il versante della contraddizione rispetto all'implicazione incontraddittoria tra essere e divenire, costitutiva del primo principio. Dal lato del Non-io, abbiamo un'alterità che non può essere riassorbita nell'Io, così come nella contraddizione si esprime un'opposizione che non può essere 'conciliata,' non può essere ricondotta a identità. Che cosa significa? Che abbiamo una dialettica, una messa in relazione tra identità e contraddizione, che però non dà luogo ad alcuna sintesi. La contraddizione si riproduce di volta in volta al cuore di ogni unificazione parziale, che si compie e si realizza sempre soltanto in termini di urto. L'urto, il trauma, è un

incontro, è una unificazione, è una forma di connessione, ma è una connessione che non elimina l'opposizione, bensì la rilancia e la riafferma.

L'unità si compie nella forma di un contrasto, di una contraddizione, che ha come sua condizione il primo principio, cioè qualcosa che si è dimostrato impossibile sia da pensare, sia da rappresentare. Questo impossibile è il primo principio della WL. Un altro modo per formulare questo tratto paradossale del soggetto assoluto, consiste nel dire che esso si mostra eccedente rispetto a tutte le sintesi che pure rende possibili. Proprio perché ne costituisce la possibilità iniziale, non è mai totalmente saturabile dagli incontri e dalle sintesi parziali che si producono nel corso dell'esperienza. Rimane sempre uno scarto, un'eccedenza, un'ulteriorità, che rende la tesi ulteriore rispetto ad ogni possibile sintesi. Quindi, mentre in Hegel tesi ed antitesi sono ricomprese all'interno della sintesi speculativa, in Fichte la tesi emerge come ulteriore o eccedente rispetto alle sintesi che rende possibile. Infatti, al cuore o al centro di queste sintesi sono operativi un'opposizione, un contrasto, una contraddizione che non si lasciano superare, proprio perché – come abbiamo visto – il principio che ne sta alla base – il Non-io – dal punto di vista della sua struttura formale è altrettanto incondizionato e assoluto dell'Io, cioè del primo principio in quanto fondamento trascendentale dell'identità. Qui i termini, nel loro incontrarsi, si affermano ciascuno nella propria irriducibile alterità, cioè come costitutivamente diversi l'uno dall'altro. La relazione che li lega è insomma quella del loro porsi come differenti, il loro legame sta soltanto nel loro differire.

Ciò dà luogo a due concretizzazioni, del divenire da una parte, della contraddizione dall'altra. Se assumiamo il primo principio come la formulazione trascendentale dell'idea di divenire, e il secondo principio come la formulazione trascendentale del concetto di contraddizione, allora vediamo che nella struttura del soggetto che stiamo cercando di evidenziare questi concetti, ancora relativamente generici e astratti, assumono due figure maggiormente aderenti alla concretezza effettiva dell'esperienza. Queste figure sono rappresentate dallo *Streben*, da una parte, e dal *Sehnen*, dall'altra. *Streben* viene tradotto solitamente in italiano con le parole 'tendere' e 'sforzo'; *Sehnen*, che è alla radice di uno dei termini-chiave del romanticismo tedesco, cioè *Sehnsucht*, viene tradotto solitamente con 'aspirazione' e con 'desiderio.' Lo *Streben* costituisce la forma o il 'modo' (per dirla con Spinoza) che l'implicazione tra essere e divenire, costitutiva dell'Io assoluto, assume nel soggetto finito, cioè nell'Io empiricamente determinato di ciascuno di noi in quanto singolarità animata dal soggetto assoluto, che però è strutturalmente irrealizzabile

nell'esperienza, e perciò stesso operante come forza attiva nel soggetto finito solo in quanto Idea. Tale Idea verrà poi ad assumere la figura dell'Ideale, quando verrà posta come termine necessario, e in pari tempo insaturabile, del tendere dell'Io finito.

Emerge allora che la realtà del principio non è la realtà di un fatto, ma la realtà di un'Idea, cioè di un simbolo che non può mai tradursi compiutamente in realtà effettiva. Per usare una terminologia di matrice deleziana, siamo in presenza di un 'virtuale,' che è la condizione produttiva di tutte le attualizzazioni possibili, però si colloca su un piano che è e deve restare (*soll*) strutturalmente altro rispetto a quello delle sue effettuazioni empiriche nell'attualità di un 'qui e ora.' Il principio è infatti sottratto allo spazio e al tempo, mentre le sue attualizzazioni sono necessariamente disposte in un determinato spazio e in un determinato tempo. Dunque potremmo dire che lo *Streben* caratterizzante il soggetto finito è l'attuazione temporalizzata di quel virtuale che è il principio, cioè l'Io assoluto in quanto soggetto trascendentale. Il *Sehnen*, invece, costituisce il 'modo' o la 'piega' (per dirla, ancora una volta, con Deleuze) che nel soggetto finito viene ad assumere la contraddizione.

Mi spiego meglio: l'urto presuppone una spinta, un impulso a porre se stessi. Senza questa tendenza alla posizione di sé, infatti, non sarebbe possibile sentirsi impediti o ostacolati, non sarebbe possibile percepire una resistenza, né sentire questa resistenza come dolorosa contrapposizione che ci rispinge in noi stessi, nel momento stesso in cui vorremmo dispiegarci pienamente nel reale. Ma proprio per questo lo *Streben* è indissociabile dal *Sehnen*, proprio per questo il tendere è inseparabile dal desiderio. Desiderio è fin da Platone un sentimento misto di povertà e ricchezza, di pienezza e mancanza. Da questo punto di vista, mi sembra che lo stesso valga per Fichte. Sarebbe sbagliato vedere nel desiderio soltanto una privazione, poiché in esso è operante l'energia dello *Streben*; ma al tempo stesso tale energia è impedita o ostacolata nel suo sprigionarsi al di fuori di sé, dando luogo alla dinamica del desiderio come espressione dell'inconciliabilità, cioè appunto della contraddizione, tra spinta centrifuga e spinta centripeta, tra il tendere del soggetto a porsi fuori di sé, e costrizione che lo costringe a tornare o a riflettersi in sé.

Tensione e desiderio, divenire e carattere contrastato di questo divenire, che si esprime in termini di desiderio: queste sono le condizioni specifiche del soggetto come soggetto finito. Quindi il soggetto, nella sua costituzione diciamo così antropologica, non è mai dato una volta per tutte, proprio perché animato da quel vuoto iniziale che ne istituisce paradossalmente il carattere incondizionato: vuoto che, per ciascuno di noi, riapre costantemente il movimento

della nostra realizzazione, come realizzazione costitutivamente in divenire. A questa realizzazione in divenire, possiamo attribuire il nome di ‘sogettivazione:’ e poiché tale sogettivazione si compie in condizioni determinate dalla contingenza dell’incontro con l’altro, tale movimento di sogettivazione si compie ogni volta in modo differente. La serie dei nostri incontri contingenti col reale costituisce il nucleo mobile della nostra identità, che, per non confonderla col principio logico formale che abbiamo visto fondato dal primo principio, proporrei di designare con il concetto di ‘singolarità.’ Il soggetto finito è sempre un soggetto singolare, e la sua singolarità coincide con il processo della sua sogettivazione: un processo sempre fragile e revocabile, perché governato dall’aleatorietà, cioè dalla contingenza dell’incontro con l’altro.

Se noi identifichiamo nello *Streben* la nostra tensione ad essere, e nel desiderio l’anelito o l’aspirazione a realizzare ciò che lo *Streben* ci manifesta come desiderabile, vediamo che più che parlare di soggetto dovremmo parlare di sogettivazione, perché il soggetto non è mai dato in quanto tale, ma è sempre coinvolto nel percorso del suo contraddittorio divenire. Quindi il soggetto è un percorso orientato all’instaurazione di un’identità che non potrà mai prodursi come qualcosa di dato, perché al cuore di questo movimento c’è sempre l’elemento virtuale costituito dal vuoto dell’inizio, del soggetto assoluto che in quanto assoluto non potrà mai essere effettivamente attualizzato. A questa sporgenza del soggetto assoluto, che determina il percorso della sogettivazione come per principio interminabile, Fichte dà il nome di *Idea*. Il soggetto assoluto è dunque reale, ma nel senso virtuale del suo essere principio primo, cioè nel senso dell’*Idea*, non nel senso empirico di un fatto o di un accadimento, non nel senso di poter essere compiutamente effettuato nello spazio e nel tempo: non perché nell’Io non ci sia abbastanza forza, ma perché il soggetto trascendentale si dispone strutturalmente su di un altro piano rispetto al soggetto empirico, perché il piano trascendentale del virtuale è differente per natura da quello effettivo o effettuale dell’accadimento di volta in volta attuale.

#### 4. *L’idea*

Incidentalmente, vorrei segnalare un possibile paragone tra Fichte e Deleuze proprio all’altezza di questa nozione di *Idea*. Hegel attribuisce all’idealismo fichtiano un carattere astratto, nel senso che Fichte parte da un principio, sostiene che un sistema autenticamente

scientifico, al termine delle sue deduzioni, dovrebbe ritornare al proprio inizio, mostrando l'identità tra punto di partenza e punto di arrivo, tra principio e risultato, mentre poi fa il contrario. Fichte parte dal soggetto assoluto, e termina con un soggetto relativo; parte da un infinito, e arriva a un finito; parte da una unità, e arriva a una differenza. Questa contraddizione si esprime nelle formulazioni di Fichte: all'inizio, Fichte scrive che l'Io 'pone' assolutamente se stesso; alla fine, troviamo scritto che l'Io 'deve porre' (*soll*) assolutamente se stesso. Quindi, Fichte passa dall'affermazione dell'essere del principio all'affermazione del suo dover-essere. Ma se deve essere, prosegue Hegel, allora non è, e se non è, allora significa che c'è una contraddizione nel sistema. Quell'unità tra soggetto e oggetto, che Fichte affermava all'inizio della WL, è perduta irreversibilmente alla fine della WL. Quindi ecco la differenza tra natura speculativa del principio, e carattere intellettualistico del sistema. In Fichte, non c'è coerenza tra principio e sistema: il principio afferma l'unità tra soggetto e oggetto, mentre il sistema afferma la loro differenza e opposizione. Fichte non è in grado di ricomporre l'unità tra soggetto e oggetto, e dunque non è in grado di ripristinare una coerenza tra principio (speculativo) e sistema (intellettualistico).

Però è possibile leggere il pensiero fichtiano in un altro modo, se concepiamo la differenza come figura dell'unità, e identifichiamo nell'Idea il simbolo di questa unità che si produce come differenza e attraverso la differenza. Non è detto che l'unità debba prodursi soltanto nella forma di una sintesi. Essa può prodursi anche come rapporto tra diversi che si affermano come diversi. Che questo sia il tipo di logica che ha in mente Fichte, ci aiuta a comprenderlo proprio un pensatore come Deleuze, a partire dall'interpretazione che egli ci fornisce della dialettica platonica in *Differenza e ripetizione*. Deleuze rompe con una tradizione millenaria che assimila la dialettica ad un metodo conoscitivo. Ma la dialettica platonica non è un metodo conoscitivo, bensì è un procedimento selettivo, che attiene alla scelta del giusto pretendente. Ad esempio, nel *Politico* si presentano diversi pretendenti alla funzione di governo (lo stratega, l'artigiano, il pastore, il medico), e tutti vengono progressivamente eliminati, perché le loro qualità non superano la prova selettiva a cui vengono sottoposti. Il problema non consiste nel comprendere 'che cos'è' qualcosa, ma di identificare 'chi come e quando' funziona in rapporto ad una determinata posizione.

Ciò è congruente con la nozione fichtiana di Idea. Il principio come Idea svolge infatti la funzione di criterio selettivo e discriminante in rapporto a ciò che pretende di valere come soggetto: 'chi' è il soggetto che noi stessi siamo o dovremmo essere? In termini lacaniani:

come possiamo riconoscere il nostro desiderio, come possiamo porci all'altezza del nostro essere soggetti? Ciascuno di noi, nel corso della propria vita, avrà presumibilmente dovuto scegliere fra diverse proiezioni o immagini di sé, avrà dovuto selezionare tra i diversi 'pretendenti' che aspiravano a fungere da rappresentanti privilegiati della nostra identità, del nostro desiderio. Avrà discriminato, se sarà stato in grado di farlo, tra i diversi pretendenti quello o quelli che maggiormente gli saranno sembrati corrispondere al proprio desiderio. L'Idea è ciò che dovrebbe permettere questa selezione e questo vaglio: per questo la filosofia non è fine a se stessa, ma ha come sua destinazione principale quella di realizzarsi nella vita di ciascuno in forma di *saggezza*.

La saggezza è la visione chiara, che ci dovrebbe permettere di sgomberare il campo dai miraggi creati dall'universo del nostro immaginario, e di orientarci in rapporto al reale che si esprime, in forma sempre più o meno contraddittoria ed oscura, nel nostro tendere e desiderare. La WL come esercizio teoretico del pensiero dovrebbe dunque aiutarci a sollevarci dal sentimento oscuro della nostra identità, alla visione chiara, all'intuizione trasparente di ciò che siamo, di ciò che vogliamo e di ciò che possiamo essere. La trasparenza in questione non potrà mai essere pienamente tale, ma potrà fornire almeno un orientamento, o per dirla con Heidegger, dei 'segnavia' (*Wegmarken*), indicazioni provvisorie in un cammino incerto e mai garantito, perché costellato dalla contingenza dei nostri incontri con l'altro.

### 5. *Il periodo Berlinese*

Nella fase berlinese, successiva al 1800, lo spostamento fondamentale riguarda la posizione del soggetto. Nel sistema di Jena il soggetto funge da primo principio della WL. A Berlino si produce uno spostamento, una sorta di rotazione per cui l'Io passa dal primo al secondo o terzo posto, nel senso che la funzione che l'Io svolgeva a Jena viene occupata da un nuovo concetto che è quello della 'vita originaria' (*Ur-leben*). La parola 'vita,' però, non dovrebbe essere interpretata come un sostantivo, ma come un verbo coniugato all'infinito. Fichte infatti gioca sulla parola tedesca *leben*: con la maiuscola indica un sostantivo, ma con la minuscola indica un verbo. Quindi il minuscolo esprime un verbo coniugato all'infinito (*leben* = vivere), mentre il maiuscolo un sostantivo (*Leben* = vita).

Quando Fichte parla di vita, scrive *Leben* con la maiuscola, ma intende il termine come verbo, cioè come se fosse scritto con la minuscola. Egli fa un gioco esplicito su questa



ambiguità altamente significativa. Il senso sta nel mostrare, da una parte, che l'Io non può più fungere da primo principio; d'altra parte, che la 'vita' di cui si parla non dev'essere confusa con un ente di natura personale, bensì con un divenire a carattere impersonale. Qui sta la grande innovazione del periodo berlinese. Fichte tenta di pensare un assoluto de-soggettivato, un divenire di tipo impersonale o a-soggettivo, però al tempo stessa senza cancellare il soggetto (qui sta la differenza fondamentale rispetto a Deleuze), bensì al contrario mostrando nel soggetto la condizione trascendentale che rende possibile alla 'vita originaria' di manifestarsi nel mondo dei fenomeni.

Resta dunque la centralità del divenire, ma questa centralità si accompagna a una dislocazione o a un depotenziamento della funzione del soggetto. Da primo principio e fondamento incondizionato, esso passa, scorre o ruota alla posizione n. 2, e diventa il luogo attraverso cui si tratta di lasciare scorrere la vita originaria come processo mediante il quale l'assoluto si manifesta nella molteplicità dei suoi fenomeni mondani. Quindi il soggetto da fondamento diventa snodo, funzione per l'apparire di una processualità che lo attraverso e lo scavalca.

Per indicare questo carattere di luogo come transito per la manifestazione dell'assoluto, Fichte impiega la nozione di *Durch*. Questa parola, che in tedesco designa una preposizione o un avverbio, viene usata da Fichte in senso sostantivato, innalzata cioè alla designazione di un concetto, che rifiuta a sua volta di essere 'sostantivato' per le motivazioni che abbiamo sopra precisato. L'Io assoluto diventa 'tramite' per l'apparizione della vita, e il soggetto empirico diventa il *Durch eines Durch*, diventa il tramite attraverso cui il soggetto trascendentale, che continua ad operare come Idea nella coscienza reale, si esprime in termini di potenza, progettualità e libertà. L'assoluto, che non è più = Io assoluto, ma indica un principio senza egoità, resta tuttavia ciò a partire da cui l'egoità può e deve essere pensata. In pari tempo, l'Io assoluto, che anche nel periodo di Jena non era mai stato concepito in termini di personalità individuale, rafforza ora la sua funzione in rapporto alla coscienza empirica, poiché l'Idea che esso continua a esprimere non è più semplicemente funzione del soggetto, ma incorpora una 'potenza' (*Vermögen*) che trae alimento dalla vita stessa.

In WL 1807, quando si tratta di sottolineare che la 'vita originaria' dev'essere interpretata come un divenire impersonale, Fichte impiega l'espressione '*keine Person,*' nessun persona, per sottolineare che non c'è soggetto a cui il divenire della vita originaria possa essere imputato. Fichte critica prima di tutto le interpretazioni della WL come filosofia della

soggettività. Non si riferisce tanto alle critiche formulate da Hegel nella *Differenzschrift* o in *Glauben und Wissen*, quanto alle critiche che gli erano state mosse da Jacobi. Ricordiamo che Jacobi conia il termine ‘nichilismo,’ che tanta fortuna avrebbe avuto nel pensiero successivo, per impiegarlo proprio contro Fichte e la dottrina della scienza. Quando nel 1799, quindi proprio nel pieno della disputa sull’ateismo, pubblica il *Brief an Fichte*, egli sostiene che la WL è una filosofia di tipo nichilista, è un’espressione di nichilismo proprio perché azzerava o riduce a niente tutto il reale, in quanto quest’ultimo viene totalmente assorbito nel movimento di autoposizione della soggettività. Si tratta di uno spunto che verrà ripreso e sviluppato, con ben altra ampiezza, da parte di Heidegger. Ma già in Jacobi il soggetto è visto come il principio e addirittura la causa di un azzeramento del reale, e quindi la WL, che pone il soggetto assoluto all’inizio e alla fine di tutte le sue deduzioni, non può che dare origine a un pensiero e a una pratica di tipo nichilista.

Come sappiamo, Fichte fu molto colpito da questa critica, e l’impatto che essa ha esercitato su di lui non è certo estraneo alla rielaborazione della WL, che può essere considerata anche come l’espressione dello sforzo, compiuto da Fichte, di rispondere a questo tipo di obiezioni. Anche per questo insieme di ragioni egli giunge a identificare uno strato anteriore e più originario rispetto alla stessa soggettività trascendentale.

Però, che il soggetto sia depotenziato o dislocato non significa che esso scompaia, bensì – come abbiamo già detto – vuol dire che esso non può più occupare la stessa posizione di prima, che viene collocato in un ‘posto’ diverso da quello che gli spettava nel periodo di Jena. L’idea del soggetto inteso come ‘luogo’ o ‘posto vuoto’ rimane anche a Berlino. Solo che questo vuoto non è più funzionale soltanto al movimento della soggettivazione, ma il movimento della soggettivazione è compreso a sua volta in un’implicazione più ampia. Attraverso la soggettivazione, infatti, è l’assoluto stesso della vita che si manifesta. Mediante il divenire del soggetto, si fa luce insomma una dimensione ulteriore dell’essere, che attiene all’apparire di un assoluto a-soggettivo. Viceversa, quest’ultimo si può affermare autenticamente come ‘vita originaria’ solo nel divenire del soggetto. L’assoluto dunque, nel costituirsi dell’Io a soggetto singolare, non soltanto appare, ma come dice Fichte, solo in questo apparire propriamente ‘ex-iste,’ cioè si porta fuori dal suo essere a partire dal suo essere, restando al tempo stesso in unità con sé proprio attraverso la differenza, che si produce nel movimento della soggettivazione, attraverso la quale l’essere si distingue da sé donandosi un’esistenza.

L'apparenza non è dunque parvenza, bensì è un vero proprio manifestarsi. Anche per questo Fichte può designare l'assoluto come 'vita originaria:' esso è vita, perché movimento di auto-posizione nell'esistenza, e tale esistenza, in quanto è un portarsi fuori dell'essere che proviene dallo stesso essere, non può prodursi in modo diverso da un processo di apparizione o manifestazione. D'altra parte, questa manifestazione è differente dall'essere dell'assoluto, astrattamente posto come un 'in sé' separato dal concreto processo del suo manifestarsi. Infatti, questo concetto dell'essere 'in sé' come separato e indifferente rispetto a un essere 'fuori di sé' è il frutto di un'operazione astratta, operata da un pensiero che non ha ancora compreso l'unità essenziale tra l'essere assoluto in quanto vita originaria e la sua manifestazione, tra il 'vivere' impersonale coniugato all'infinito e il suo divenire nel processo molteplice e plurale delle sue soggettivazioni singolari.

Tale unità, infatti, si produce e si può produrre solo attraverso il movimento di una differenziazione, in cui nell'immanenza della vita ai suoi fenomeni permanga una differenza e uno scarto. 'L'Io si configura come la funzione differenziale che permette il mantenimento e l'affermazione di questa differenza, che impedisce all'empiricamente effettivo di innalzarsi a espressione compiuta e definitiva della vita assoluta.'

#### 6. *Idea, singolarità e individuazione*

Riassumendo schematicamente la posizione del Fichte berlinese, possiamo dire che l'essere come vita originaria è tale proprio perché è insperabile dalla sua esistenza. Quest'ultima, intesa come movimento dello scaturire delle apparenze dall'assoluto, non designa un movimento di alienazione, ma il dispiegarsi della vita originaria attraverso una molteplicità di differenze, le quali a loro volta sono l'espressione dei molteplici percorsi di soggettivazione che istituiscono i soggetti in singolarità. Nei termini di Fichte, il movimento della soggettivazione si declina come teoria della quintuplicità, intesa come articolazione graduata di livelli di realizzazione potenziale della coscienza. Il porsi dell'assoluto nei fenomeni non è dunque da interpretarsi come un divenir-altro da sé che andrebbe riassorbito nell'identità, ma come il divenire di un molteplice di differenze mediato dalla libertà del soggetto, che esprime a sua volta l'intensità e la capacità espansiva di quella 'potenza (*Vermögen*) che Fichte interpreta come prima figura o 'schema' di apparizione della vita. Si tratta di una figura soltanto incipiente e iniziale: anzi, potremmo dire che nel *Vermögen* la

dottrina della scienza tenta d'incorporare all'interno del proprio movimento il concetto stesso dell'inizio, che tanta importanza assume fin dal periodo di Jena. La coscienza altro non è che la forma in cui l'inizio, inteso come potenziale ancora involupato di manifestazioni possibili, si esplica come nesso tra differenziazione e immanenza: differenziazione, come inesauribile molteplicità di soggettivazioni possibili; immanenza, come internità della 'vita originaria' in ciascuna delle sue manifestazioni.

A questo punto, è possibile anche comprendere lo scarto tra l'idea di singolarità e il concetto di individuazione. La nozione di singolarità, infatti, permette d'interpretare il movimento della soggettivazione in termini diversi da una pura e semplice teoria dell'individualità. Quest'ultima non può prescindere da un nucleo inalterabile d'identità, che coincide con la concezione della persona come *res cogitans*, come 'sostrato' e come *subiectum*. Al contrario, intendere la teoria fichtiana del soggetto alla luce del concetto di singolarità permette di concepire la teoria trascendentale della coscienza in termini più radicali, cioè come orientata alla costruzione di identità mobili e plurali, in grado di trasformare quello che convenzionalmente viene designato come un 'individuo' identico a sé. La singolarità designa modalità di soggettivazione che permettono di liberare l'esistenza dei singoli dalla necessità di identificarsi con una determinata immagine di sé, inalterabile e stabilita una volta per tutte, e al tempo stesso permette loro, attraverso il nesso strutturale che li vincola al *Vermögen* della 'vita originaria,' di esprimere il potenziale espressivo racchiuso in ciascuno di loro. D'altra parte, il legame con l'*Urleben* dovrebbe permettere di trattenere la mobilità dell'esistenza *al di qua* della dissipazione distruttiva, *al di qua* di una pura e semplice dissociazione schizofrenica del sé. La quintuplicità fichtiana tiene il mezzo, tutt'altro che mediocre, tra dispersione entropica e irrigidimento nell'identità.

Ma all'interno della nostra interpretazione, che ne è della filosofia e dell'immagine del filosofo in Fichte? Credo che sia conseguente a quanto ho cercato finora di argomentare, intendere la filosofia di Fichte come modalità specifica di soggettivazione del pensatore 'Fichte,' scritto tra virgolette in quanto designatore di un molteplice di singolarità, che trovano espressione nella varietà per principio infinita delle esposizioni, effettive e potenziali, della dottrina della scienza. Tale molteplice di singolarità trova la sua configurazione concreta negli assetti terminologici specifici, e nelle specifiche concatenazioni concettuali, con le quali 'Fichte' esprime all'interno di ciascuna esposizione la filosofia trascendentale come movimento concreto di creazione concettuale. Il filosofo trascendentale è insomma

l'immagine emblematica del soggetto come singolarità, e la filosofia trascendentale come dottrina della scienza altro non è che l'espressione del pensiero come forma eminente di soggettivazione, in quanto produzione singolare di costellazioni concettuali altrettanto singolari.<sup>1</sup>

*Gaetano Rametta*  
*Università di Padova*  
*Dipartimento di Filosofia, Sociologia*  
*Pedagogia e Psicologia Applicata*  
*Piazza Capitaniato, 3*  
*35139*  
*Padova*

*gaetano.rametta@unipd.it*

## **BIBLIOGRAFIA**

FICHTE, Johann Gottlieb. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Weimar: Industrie-Comptoir, 1794. (= BWL)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Scienza della Logica*. Roma/Bari: Laterza, 2016.

RAMETTA, Gaetano. Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza. In: **Tropos**, n. 2, 2013, pp. 45-65.

RAMETTA, Gaetano. Fichte: la logica trascendentale come logica del senso. In: **Rivista di storia della filosofia**, n. 4, 2014, pp. 737-761.

---

<sup>1</sup> Su questi ultimi passaggi, rimandiamo il lettore ai nostri contributi: Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza. In: **Tropos**, n.2, 2013, pp. 45-65; Fichte: la logica trascendentale come logica del senso. In: **Rivista di storia della filosofia**, n. 4, 2014, pp. 737-761.