

IMMAGINE DELL'IMMAGINE DELL'IMMAGINE

La radicale teoria costruttivista dell'immagine in Fichte

Christoph Asmuth

Difficilmente, intorno al 1800, un filosofo ha fatto un uso così vivace e così originale del concetto di immagine come Johann Gottlieb Fichte¹. Questo interesse fichtiano per il concetto di immagine inizia relativamente presto e vive un primo rafforzamento nel periodo jenese dal 1793 al 1799, pur ancora in una cornice filosofico-concettuale tradizionale. Solo nella tarda filosofia fichtiana si giunge all'elaborazione di una nuova e autonoma teoria dell'immagine, dovuta tuttavia non tanto a un cambiamento o a una svolta nel pensiero del filosofo, quanto piuttosto a una radicalizzazione e ad una intensificazione. Di seguito vorrei provare a restituire una visione d'insieme delle fasi e dei risultati di questa elaborazione. Intendo procedere attraverso cinque passaggi. (1) Anzitutto vorrei esplorare il contesto della teoria dell'immagine di Fichte, in cui, dalla prospettiva dei filosofi che operano in-

1 C. Asmuth, «Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes», in C. Asmuth (a cura di) *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam 1997, pp. 255-284; M. Betzler, *Ich-Bilder und Bilderwelt. Überlegungen zu einer Kritik des darstellenden Verstehens in Auseinandersetzung mit Fichte, Dilthey und zeitgenössischen Subjekttheorien*, München 1994; A. Bertinetto, *Sehen ist Reflex des Lebens. Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes*, in E. Fuchs, M. Ivaldo e G. Moretto (a cura di), *Der Transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 269-306; A. Bertinetto, *Philosophie de l'imagination – Philosophie comme imagination. La Bildlehre de J.G. Fichte*, in C. Goddard e M. Maeschalck (a cura di), *Fichte, la philosophie de la maturité, 1804-1814. Réflexivité, phénoménologie et philosophie appliquée*, Paris 2004, pp. 55-74; S. Büttner, *Spinozas präsentationstheoretische Konzeption als Vorläuferin der Fichteschen Bildtheorie*, in «Fichte-Studien», n. 22, 2003, Amsterdam/New York, pp. 49-57; C. Danz, *Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen*, in «Fichte-Studien», n. 18, 2000, pp. 1-17; W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York, 1993; R. Looch, *Das Bild des absoluten Seins beim frühen und späten Fichte*, in «Fichte-Studien», n. 17, 2000, pp. 83-103; K. Oehler, *Ein in Vergessenheit geratener Zeichentheoretiker der Deutschen Idealismus: Johann Gottlieb Fichte*, in A. Lange-Seidl (a cura di), *Zeichenkonstitution. Akten des 2. Semiotischen Kolloquiums Regensburg 1978*, Bd. I, Berlin/New York 1981, pp. 75-81; K. Okada, *Der erste Grundsatz und die Bildlehre*, in «Fichte-Studien», n. 10, 1997, pp. 127-141; R. Pouvreau, *Schöpferische Weltbetrachtung. Zum Verhältnis von Einbildung und Erkenntnis in Texten der deutschen Romantik*, in «Fichte-Studien. Supplementa», n. 15, Amsterdam/New York 2002; P. Reisinger, *Idealismus als Bildtheorie. Untersuchungen zur Grundlegung einer Zeichenphilosophie*, Stuttgart 1979; M.J. Siemek, *Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes*, in *Der Transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, cit., pp. 41-63; X. Tilliette, *La théorie de l'image chez Fichte*, in «Archives de Philosophie», n. 25, 1962, pp. 541-554; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, pp. 244-247.

torno al 1800, farò brevemente riferimento alla filosofia critica di Kant. Poi (2) vorrei mostrare la posizione innovativa di Fichte all'interno di questo ambito e in particolare la messa a fuoco di una teoria dell'immagine. In seguito (3) vorrei concentrarmi su una peculiarità fichtiana, vale a dire la pedagogia teoreticamente fondata sul corpo (*Leib*), che secondo Fichte non sussiste altresì senza il concetto d'immagine. Nel 1800 accade nelle opere di Fichte un'importante cesura. Di qui (4) presenterò in un passaggio ulteriore il concetto nichilistico di immagine, di cui Fichte si serve come punto di contrasto per lo sviluppo di una propria teoria innovativa dell'immagine. Svilupperò quest'ultima in una parte conclusiva (5), fin dove è possibile in questa sede.

1. Il contesto storico

La filosofia di Fichte, che nel suo centro speculativo è una *Dottrina della scienza*, si colloca all'interno di un ambito teorico specificatamente postkantiano. Per l'elaborazione della sua impostazione teoretica ciò ha conseguenze di ampia portata. Vorrei qui ricordare in punti alcuni compiti e alcune questioni essenziali, che determinavano le discussioni dopo Kant²:

(1) Innanzitutto bisogna accennare qui al compito di trasformare la *Critica* in un sistema. La generazione successiva a Kant non voleva fermarsi a una filosofia semplicemente critica e inoltre sapeva leggere in Kant alcune allusioni secondo cui lo stesso ideatore della filosofia critica avrebbe pensato di convertire la sua filosofia in un sistema. Dopo Kant, il problema del sistema era senza dubbio per i filosofi una questione di grande portata.

(2) A ciò è connesso il secondo compito. Kant aveva fornito tre critiche, una dopo l'altra e certamente secondo specifici passaggi evolutivi, tanto che egli, nel redigere la prima, la *Critica della ragione pura*, ancora non sapeva che un giorno le Critiche sarebbero diventate tre. In una parola: le tre Critiche non sono state ideate e progettate come un tutto. Mancava un 'piano'. Al lettore attento non poteva restare nascosto. La generazione successiva a Kant cercava qui l'unità, detto in termini kantiani: una 'radice impenetrabile', in cui fosse in relazione tutte le facoltà umane.

(3) Un terzo compito concerne la *Critica della ragione pura*: era avvertito come insoddisfacente il fatto che Kant derivasse dalla logica le categorie, intese come i concetti più importanti, sommi e puri dell'intelletto, mentre deduceva la tavola delle categorie dalla tavola del giudizio. Per Kant la logica era ancora una disciplina in sé compiuta, dai contenuti certi e immutabili, e inoltre una scienza completa secondo la forma. Kant era convinto che una filosofia coerente dovesse essere in ultima istanza una teoria del giudizio. Per questo la filosofia per Kant è inestricabilmente legata alla proposizionalità. Il giudizio è per lui il luogo originario della conoscenza e della verità. Tramite giudizi, quindi, le conoscenze si relazionano in modo mediato alla logica e in ul-

² Cfr. M. Frank, *'Unendliche Annäherung'. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1997.

tim'analisi, secondo la loro forma, si fondano su di essa. I filosofi da Fichte a Hegel avevano ora concezioni e interessi totalmente differenti riguardo a cosa fosse e cosa potesse essere la filosofia, certo però erano unanimi su un punto: la logica è una semplice disciplina ausiliare e non può essere elevata in alcun modo al rango di una scienza pienamente valida. La logica è un'intelaiatura scheletrica e priva di contenuti, dalla quale non si fa battere nessuna scintilla di uno spirito (*Geist*) vivo. Sotto questo aspetto il compito di una nuova deduzione categoriale non è affatto da intendersi come sufficientemente elevato³.

(4) Un quarto punto concerne i problemi della Critica, lasciati aperti, o meglio risparmiati da Kant, e ciononostante fortemente presenti. Come prima cosa si deve sicuramente far cenno qui alla cosa in sé (*Ding an sich*). Appariva esagerato il rapporto di sensibilità e intelletto nel suo antagonismo. Qui era soprattutto la dottrina delle due fonti o dei due elementi della conoscenza, che era vista come un dualismo, solo mal mascherato. Kant aveva profilato la giustapposizione di sensibilità e intelletto come espressione della finitezza dell'essere razionale finito. La generazione successiva riconobbe nella limitazione del soggetto, non solo il depotenziamento di quest'ultimo, constatando Kant limiti invalicabili per la conoscenza, ma anche una restrizione, per questa soggettività, dei contenuti possibili. Non senza motivi si accendeva, nell'epoca post-classica, un particolare interesse proprio per i contenuti della storia, dell'arte e della religione, per quelle discipline cioè in cui si mostravano paradigmaticamente – così l'immaginario del 'giovane selvaggio' – proprio i lati infiniti della soggettività.⁴

2. La rappresentazione: dalla ri-presentazione alla presentazione

Spesso le soluzioni dei problemi sono così singolarmente efficaci, perché sono come una chiave con la quale si lasciano aprire serrature del tutto differenti. Una chiave di questo genere è il celeberrimo Io della prima *Wissenschaftslehre* di Fichte, del *Fondamento dell'intera Dottrina della Scienza* del 1794/95⁵. Questo Io che pone se stesso significa innanzitutto nient'altro che la completa immanenza della coscienza. Ciò è espressione della convinzione di Fichte che ammettere un mondo delle cose indipendente dalla conoscenza sia un autofraintendimento da parte dell'intelligenza, un fraintendimento delle costitutive condizioni di possibilità che giacciono dietro di essa. Fichte riduce perciò

3 C. Asmuth, *Logik, Sprache, Wissenschaftslehre. Jena (1794) – Erlangen (1805) – Berlin (1812)*, in «Fichte-Studien», n. 34, 2009, pp. 325-341.

4 C. Asmuth, *Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie*, in «Fichte-Studien», n. 33, 2009, pp. 221-249.

5 J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig, Gabler, 1794-95; in GA, I, 2 (Werke 1793-1795) [trad. it. H.G. Fichte, *Fondamento dell'intera Dottrina della Scienza* (a cura di G. Boffi), Bompiani, Milano, 2003]. L'autore rimanda in nota, anche per una rilevante bibliografia sull'opera, al commentario di W. Class e A.K. Soller, *Kommentar zu Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre'*, in «Fichte-Studien. Supplementa», n. 19, 2004.

la teoria delle due fonti di Kant a una teoria di un'unica fonte. Al posto della duplicità di sensibilità e intelletto Fichte pone esclusivamente l'Io. Come dovrebbe chiarirsi però dall'Io il fatto che per tutti noi un mondo esterno appare *come mondo esterno*? In seguito a quanto detto dovrebbe essere chiaro che il fondamento per Fichte non può trovarsi nel mondo esterno, bensì unicamente nell'Io. Fichte trova dunque nell'Io una forma indimostrabile e assoluta del contrapporre. La formula del fondamento radicalmente costruttivista della *Dottrina della scienza* dice dunque: l'Io oppone a sé un Non-Io. Ciò che sempre nel mondo esterno appare come mondo esterno è di conseguenza posto attraverso l'Io. L'Io è l'originario attivo, è azione in atto, energia, genesi.

In quanto a questo la *Dottrina della scienza (Wissenschaftslehre)* non è una teoria della genesi reale del nostro mondo effettivo, bensì, del tutto in linea con il detto della filosofia trascendentale, un'indagine delle condizioni di possibilità del conoscere e dell'agire. A Jena la *Wissenschaftslehre* consta ancora di due parti, una teoretica e una pratica. Il compito della parte teoretica è la deduzione della rappresentazione (*Vorstellung*), vale a dire, secondo la terminologia dell'epoca, la derivazione (*Ableitung*) degli elementi strutturali della coscienza empirica. Tra questi si contano soprattutto le categorie così come anche le forme dell'intuizione spazio e tempo. Attraverso una speciale forma di dialettica Fichte fa nascere dall'Io iniziale della *Dottrina della Scienza* un processo genetico, in cui le categorie vengono dedotte una dopo l'altra e una dall'altra. Dall'intesa delle categorie con le forme dell'intuizione risulta, come in Kant così anche in Fichte, la struttura della coscienza dell'oggetto. Al termine della parte teoretica essa deve pervenire alla coscienza effettiva, un passaggio che si potrebbe anche indicare come la trasformazione delle semplici condizioni di possibilità (*Möglichkeitsbedingungen*) in condizioni di realtà (*Wirklichkeitsbedingungen*). Del tutto concordemente a Kant, Fichte riconosce nell'immaginazione (*Einbildungskraft*) una facoltà che media intuizione e concetto puro e con questo rende possibile la rappresentazione (*Vorstellung*). Più fortemente rispetto a Kant egli però insiste sulla sua funzione produttiva, che qui significa la sua funzione creatrice.

L'immaginazione non genera come in Kant uno schema bensì genera la stessa realtà apparente (*erscheinende Wirklichkeit*), che in quanto a questo è immagine, dunque ripresentazione (*Repräsentation*). La domanda intorno a un concetto di immagine in Fichte si deve orientare a questo primo abbozzo di un'immaginazione. Emerge al contempo un momento caratteristico che ricorre in tutti gli ulteriori tentativi fichtiani di sviluppare una dottrina della scienza: l'immaginazione è una facoltà generatrice di immagini, la quale nel processo di generazione delle immagini nega se stessa e con ciò rende possibile che a noi si opponga l'immagine generata (*erzeugte Bild*) come mondo esterno. Mentre secondo Kant la rappresentazione (*Vorstellung*) è ancora in primo piano come ripresentazione (*Repräsentation*), essa diventa in Fichte una presentazione (*Präsentation*). Mentre Kant, fosse anche solo per fini metodologici, contrassegna ancora una cosa in sé come punto di fuga della rappresentazione, essa è

totalmente espunta da Fichte. Questo è un cambiamento significativo, che va dalla rappresentazione ripresentante a quella presentante. Nella presentazione viene meno quel punto di fuga, quell'ancora in un mondo esterno concepito come sempre reale.

Si riscontra dunque qui un primo risultato: l'immaginazione è per Fichte una facoltà generatrice di immagini. Le immagini generate non sono nient'altro che la realtà. Il concetto di immagine assume qui un ruolo del tutto speciale, esso cioè trasforma la mediazione (*Vermittlung*) in produzione (*Produktion*). L'immagine è così lontana dall'essere una riproduzione (*Abbildung*) così come la rappresentazione dalla rappresentazione di un precedente mondo esterno. L'immagine è produzione (*Hervorbringung*) di ciò che viene illustrato, e di qui è un processo, in un senso eminente, di formazione (*Bildungsprozess*), così come la rappresentazione è produzione (*Hervorbringung*) del rappresentato.

3. «L'uomo è soltanto accennato ed abbozzato»⁶

La filosofia di Fichte sta sotto il primato del pratico, della vita⁷. Una semplice ricostruzione degli elementi strutturali della rappresentazione, declinata nelle sue condizioni di possibilità, non solo sarebbe per Fichte insufficiente ma fallirebbe completamente il compito della filosofia. Una cosa in particolar modo la filosofia non dovrebbe essere secondo Fichte: un astratto intellettualismo. Ora, la dottrina della scienza deduce sì la struttura dell'azione come struttura in cui indicare che il vuoto di quell'iniziale e originario Io guadagna il suo contenuto con il Non-Io da sé posto innanzitutto nel ritorno a se stesso; questo ritorno, tuttavia, non è una semplice autoreferenzialità fattuale, viene bensì caratterizzato da Fichte come dovere, come un imperativo di diventare ciò che si è originariamente, l'esortazione all'Io di essere in accordo con se stesso, in una parola: l'imperativo categorico o la legge morale⁸. Nel diritto morale e naturale questa legge morale ha bisogno di un ancoraggio al

6 «Der Mensch ist nur angedeutet, und entworfen» (*Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), in *GA*, I, 3, 379 [tr. it.: J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della Dottrina della scienza* del 1796, a cura di Luca Fonnesu, Laterza, Roma/Bari 1994, p. 71. Per un commento a questi paragrafi, rimandiamo a G. Zöller, *Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts* (Zweites Hauptstück: §§ 5-7), in J. C. Merle (a cura di), *J. G. Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 97-111.

7 Cfr. C. Asmuth e W. Metz (a cura di), *Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798 – 1812* («Fichte-Studien», n. 27, 2006); C. Binkelmann, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*, Berlin 2007.

8 Sulla filosofia pratica si veda inoltre C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995; *Id.*, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2001; *Id.*, «Die Vernunft ist praktisch». *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin 2003; G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge 1998.

mondo. Ha bisogno di un'incarnazione (*Verkörperung*)⁹. Questo è il corpo secondo Fichte, che è in questo senso ogni volta una funzione della legge morale. La corporeità dell'uomo non è per Fichte una condizione aggirabile, bensì espressione dell'operare e del dover operare, e in ultimo espressione della tensione di Io e Non-Io e della richiesta che tutto il Non-Io debba diventare Io¹⁰.

A tale impostazione corrisponde secondo Fichte un concetto del corpo che non concepisca la corporeità dell'uomo come statica. Ed è precisamente a quest'aspetto che si congiunge il concetto fichtiano di immagine¹¹. Si dice in merito in un momento prominente della *Rechtslehre*:

Non esisterebbe nessuna determinatezza dell'articolazione, ma esclusivamente una determinabilità all'infinito; non esisterebbe nessuna formazione del corpo, ma soltanto una plasmabilità di esso. In breve, tutti gli animali sono completi, e portati a termine, l'uomo è soltanto accennato ed abbozzato¹².

Emerge qui più chiaramente rispetto alla filosofia teoretica l'aspetto costitutivo del concetto fichtiano di immagine. Immagine (*Bild*), formazione (*Bildung*) e perfettibilità (*Bildsamkeit*) si uniscono in un unico campo semantico che indica complessivamente il riferimento dell'uomo al mondo. Con ciò al tempo stesso Fichte si rivela un figlio del suo tempo. Il concetto della perfettibilità gioca nel tardo illuminismo un ruolo d'eccezione. A ragione si può individuare la fonte ispiratrice di tale concetto in Jean Jacques Rousseau e si può presumere che anche Fichte traduca in tedesco con questo termine il concetto di *perfectibilité*¹³.

Se non altro c'è alla base un'idea simile, vale a dire che l'uomo, a differenza di un animale istintivo, è aperto per sua natura in modo indeterminato a molteplici posizioni di scopi (*von Natur aus unbestimmt und daher vielfältigen Zwecksetzungen gegenüber offen ist*). Innovativo in Fichte è il fatto che questo concetto trova una collocazione sistematica nel campo semantico dell'immagine. Perfettibilità è allora non solo un'espressione per indicare la modificabilità

9 Cfr. B. Bisol, *Die Konkretion der Freiheit. Studie zum transzendentalphilosophischen Begriff des menschlichen Körpers ausgehend von der Konzeption J.G. Fichtes* (manoscritto di dissertazione inedito), München 2007; A. Stache, *Der Körper als Mitte: Zur Dynamisierung des Körperbegriffes unter praktischen Anspruch*, Würzburg 2010.

10 Cfr. G. Zöllner, «Setzen hält Leib und Seele zusammen. Fichtes transzendente Somatologie und das System der Vernunft», in J. Stolzenberg (a cura di), *Kant und die Frühidealismus*, Hamburg 2007, pp. 129-151.

11 Valentini mostra a questo proposito come il percorso speculativo di Fichte può essere visto come una «kénosis del trascendentale ad opera dell'*Einbildungskraft*», vero fulcro della filosofia trascendentale, e di qui come il corpo sia strettamente legato al concetto di persona, in quanto luogo fisico della consapevolezza della libertà (cfr. T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma 2012, p. 174) [N.d.C.].

12 J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 71.

13 Cfr. G. Buck, *Herbarts Grundlegung der Pädagogik*, Heidelberg 1985.

dell'uomo, ma un'espressione carica al tempo stesso delle implicazioni pratiche di un'autodeterminazione autonoma dell'uomo progettata al miglioramento del sé e del mondo. Come l'immaginazione genera un'immagine del mondo esterno in assenza del mondo esterno, l'uomo deve essere immagine dell'Io assoluto, immagine attiva e produttiva, immagine figurativa (*bildende Bild*)¹⁴. Il presupposto di questo è la perfeffibilità, che non significa possibilità di trasformazione arbitraria, bensì immagine dell'Io assoluto, prodotta in una autodeterminazione libera.

4. *Dottrina della Scienza* come Nichilismo: «Immagini, senza che vi sia in esse qualcosa di riprodotto, senza significato e scopo»¹⁵

Questa concezione, e in particolare il suo retroscena politico, venne accolta in modo decisamente positivo dalla maggior parte dei contemporanei. Non a torto Friedrich Schlegel citò la *Dottrina della Scienza* in relazione alla rivoluzione francese e al *Wilhelm Meister* di Goethe¹⁶. In particolar modo la connessione di speculazioni filosofiche acutamente teoriche e un chiaro orientamento alla prassi, che significava in primo luogo una prassi rivoluzionaria, convinse molti intellettuali. Tuttavia Fichte avvertì in questo un disagio. Pietra di scandalo non erano affatto la *Dottrina della scienza* o alcuni scritti politici di Fichte, come si potrebbe pensare, piuttosto la sua dottrina della religione. Sorse un infruttuoso conflitto, in cui Fichte dal 1798 fu tacciato di ateismo¹⁷. Fichte stesso interpretava questo fatto come un attacco al suo orientamento politico. Le sue concezioni religiose, invece, le riteneva inoppugnabili. Per rafforzare la sua difesa chiese a Friedrich Heinrich Jacobi una pubblica dichiarazione¹⁸. In Germania Jacobi godeva tra gli intellettuali della fama di

14 Cfr. M. Wladika, *Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben – Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

15 «Bilder, ohne etwas in Ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck» (*Die Bestimmung des Menschen* (1800), in GA, I, 6, p. 252 [tr. it. J.G. Fichte, *La missione dell'uomo*, a cura di Remo Cantoni, Laterza, Bari 1970, p. 102).

16 F. Schlegel, *Philosophische Fragmente. Erste Epoche. II*, Nr. 216 KFSa 2, p. 198. – La sentenza è molto citata, ma non senza un'ironia di fondo, come illustra la citazione seguente: «Die drei größten Tendenzen unseres Zeitalters sind die Wl [Wissenschaftslehre] W.[ilhelm] M.[eister] und die franz.[ösische] Revoluz.[ion]. Aber alle drei sind doch nur Tendenzen ohne gründliche Ausführung» [F. Schlegel, *Philosophische Fragmente. Erste Epoche. II*, Nr. 662 (KFSa 18), p. 85]. Cfr. H. Birus, «Größte Tendenzen des Zeitalters oder ein Candide, gegen die Pöesie gerichtet? Friedrich Schlegels und Novalis' Kritik des Wilhelm Meister», in K. Eibl e B. Scheffer (a cura di), *Goethes Kritiker*, Paderborn 2001, pp. 27-43.

17 Cfr. C. De Pascale, *Religion und Politik während des Atheismus-Streit*, in «Fichte-Studien», n. 11, 1997, pp. 179-195; G. Ghia, *Fichte nella teologia. Dall'Atheismusstreit ai giorni nostri*, Milano 2003; K.M. Kodalle e M. Ohst (a cura di), *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, in «Kritisches Jahrbuch der Philosophie», n. 4, Würzburg 1999.

18 Sul rapporto tra Fichte e Jacobi v. R. Ahlers, *Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Lehre*, in «Fichte-Studien», n. 21, 2003, pp. 1-25 e pp. 229-235; Id., *Parallelismus und Transzendentalidealismus. Körper und autonomes Subjekt. Spinoza, Pascal und Jacobi*, in C. Asmuth (a

un'importante personalità e il suo giudizio aveva un certo peso. Jacobi era peraltro coinvolto anche in numerosi casi di controversie letterarie, e si può supporre che l'importanza filosofica di Jacobi consiste non tanto nei suoi scritti quanto soprattutto in questi casi di controversie, il più noto dei quali riguardava lo spinozismo di Lessing.

Ad ogni modo Fichte sperava che Jacobi si dichiarasse in suo favore. E Jacobi rispose. Nel caso specifico di Fichte infatti si espose in una missiva. L'intera filosofia trascendentale, decretò Jacobi, sotto cui egli intendeva Kant, Reinhold e Fichte, non era ritenuta ateismo, bensì nichilismo (1799)¹⁹. Con ciò Jacobi rinnovò la sua critica alla filosofia trascendentale, che egli riteneva un eccessivo intellettualismo. Questo non fu certo d'aiuto a Fichte. La sua *Dottrina della Scienza* doveva ora sottoporsi a un'accusa ulteriore, non solo quella di ateismo ma, cosa forse peggiore, di nichilismo. Jacobi tentava in tal modo di screditare la filosofia di Fichte insieme all'intera filosofia trascendentale. Egli congiungeva allo stesso tempo i risultati della filosofia teoretica, in particolare modo la dottrina kantiana della cosa in sé, con la filosofia pratica, in particolare la critica di una semplice religione del sentimento, ed escludeva che nella filosofia trascendentale si dovesse trattare di un irrealismo, che rifiutasse l'esistenza del mondo esterno in un senso reale e contestasse allo stesso tempo l'importanza del sentimento per il divino, della 'punizione'. Piuttosto questo irrealismo poneva un suo concetto del credere (*Glauben*), del cui contenuto equivoco faceva uso per poter designare sia il 'ritener per vero' (*Für-wahrhalten*) un mondo esterno, sia un'immediatezza religiosa, al di là di ogni intellettualismo. Per connotare la posizione ad esso contraria di Kant e Fichte, Jacobi utilizzava allora il concetto del tutto nuovo e ancora quasi innocuo di *nichilismo*.

cura di), *Person. Leiblichkeit – Intentionalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, pp. 65-92; K. Hammacher (a cura di), *Fichte und Jacobi* («Fichte-Studien», n. 14, 1998); M. Ivaldo, *Vita e sapere fra Jacobi e Fichte*, in «Annuario filosofico», n. 9, 1993, pp. 219-251; S. Kahlefeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg 2000, pp. 100-134; H. Traub, *Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte*, in «Fichte-Studien», n. 21, 2003, pp. 131-150; G. Zöllner, *Das Element aller Gewissheit. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben*, in «Fichte-Studien», n. 14, 1998, pp. 21-41.

19 Fichte, GA III, 3 (=in J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, E. Fuchs e H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 e ss.), p. 245. – Per la missiva, cfr. C. Bowman, «Fichte, Jacobi, and the Atheism Controversy», in D. Breazeale e T. Rockmore (a cura di), *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, Evanston 2002, pp. 279-298; K. Hammacher, «Jacobis Brief 'An Fichte' (1799)», in W. Jaeschke (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit und die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg 1993, pp. 72-84; M. Ivaldo, *Filosofia trascendentale e nichilismo. A partire dalla 'Lettera a Fichte' di Jacobi*, in «Teoria. Rivista di filosofia», n. 19, 1999, pp. 19-37; S. Kahlefeld, *Standpunkt des Lebens und der Spekulation der Philosophie. Jacobis Brief an Fichte aus dem Jahr 1799*, in «Fichte-Studien», n. 21, 2003, pp. 117-130; W. Müller-Lauter, *Über die Standpunkt des Lebens und der Spekulation. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe*, in H.J. Gawoll e C. Jamme (a cura di), *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*, München 1994, pp. 47-67.

Numerose riflessioni dei suoi manoscritti postumi indicano però come fosse stato duro per Fichte dover essersi imbattuto in questa sentenza di Jacobi. Fino agli ultimi anni, vale a dire fino al 1812 e al 1813, si trovano sempre più riflessioni che orbitano intorno al tema *nichilismo*. E anche questo tema è connesso al concetto di immagine. Già la *Missione dell'uomo* del 1800²⁰, che all'interno della ricerca fichtiana gioca un ruolo molto ambivalente, si può considerare pienamente una riflessione su tale critica di Jacobi.

Questo scritto comprende tre parti. Nella seconda, che ritengo qui molto importante, Fichte inscena un dialogo con uno spirito che guida ora i filosofi, inabissati in dubbi, alla filosofia trascendentale, tuttavia semplicemente a una posizione teoretica, che corrisponde all'incirca a ciò che Jacobi critica alla filosofia trascendentale. Così sospira il filosofo per il quale il dubbio metodico di Descartes è divenuta la cosa a lui originariamente più propria:

La rappresentazione però è per me solo immagine, solo ombra di una realtà; in se stessa non mi può bastare, e per se stessa non ha il minimo valore. Potrei consentire che questo mondo corporeo fuori di me si cangi per me in pura rappresentazione, e si sciogla in ombra; non ci tengo molto; ma, dopo tutto ciò che s'è detto, dileguo io stesso non meno di lui; mi trasformo io stesso in un mero rappresentare senza significato e senza scopo²¹.

Ritorna qui un concetto d'immagine a noi già conosciuto: immagine come immagine della rappresentazione (*Vorstellungsbegriff*), come presentazione (*Präsentation*), generata attraverso l'immaginazione che proietta l'immagine, un'immagine che in ultimo esiste senza qualcosa di riprodotto. Fichte tematizza al contempo il disagio di essere associato a una certa posizione: cosa significa dunque realtà (*Realität*) in un tale sistema? Tutto ciò che noi pensiamo, esperiamo e sentiamo non diviene con ciò un semplice sogno, una immagine di immagini, non diviene l'intera realtà un mondo di immagini? Con parole drammatiche Fichte ci rappresenta un mondo che si è totalmente dissolto, dissolto cioè nella sua – immagine. Qui la realtà non solo si esime, non solo sfugge alla presa cognitiva. È piuttosto già sempre sottratta. Non esiste affatto. Tutto l'Essere è Nulla. Questo è il Nichilismo inaugurato da Jacobi. Per formularlo ancora una volta con parole fichtiane:

In nessun luogo vi è qualcosa di duraturo, né fuori di me, né in me, ma soltanto un cambiamento incessante. In nessun luogo so dell'esistenza di un essere, e neppure del mio proprio. Non vi è alcun essere. – *Io stesso* non so in generale nulla e non sono nulla. Esistono le *immagini*: esse sono l'unica cosa che esiste, ed esse sanno di sé, al modo delle immagini: – immagini che trapassano, senza che si sia qualcosa dinnanzi a cui

20 I. Radrizzani, *Die Bestimmung des Menschen: Der Wendepunkt zur Spätphilosophie?*, in «Fichte-Studien» n. 17, Amsterdam/New York 2000, pp. 19-42; H. Verweyen, *In der Falle zwischen Jacobi und Hegel. Fichtes Bestimmung des Menschen (1800)*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», n. 48, 2001, pp. 381-400.

21 GA, I, 6, p. 248 [Trad. it. a cura di Remo Cantoni, Fichte, *La missione dell'uomo*, cit., p. 98].

trapassano; che stanno insieme in virtù di immagini, senza che vi sia in esse qualcosa di riprodotto, senza significato e scopo. Io stesso sono una di queste immagini; anzi io non lo sono, ma sono soltanto una immagine confusa delle immagini. – Ogni realtà si cangia in un miracoloso sogno, senza una vita della quale si sogna, e senza uno spirito che sogni; in un sogno, il quale ha il suo principio di unità in un sogno di se stesso. L'*intuire* è il sogno, il pensare – la sorgente di ogni essere e di ogni realtà che io mi immagino, del *mio* essere, della mia forza, dei miei scopi, – è il sogno di quel sogno²².

Fichte caricaturizza in questo secondo libro la concezione di Jacobi della filosofia trascendentale. A una lettura superficiale egli sembra dare ragione a Jacobi, nella misura in cui suggerisce che il secondo libro restituisce con il titolo 'Sapere' (*Wissen*) il punto di vista della *Dottrina della Scienza*. Ma punti decisivi sembrano indicare il contrario: come ad esempio la dichiarazione che l'Io, il pensante, è un'immagine. L'autocaricatura fichtiana distrae dal fatto che proprio il concetto di Io della *Dottrina della Scienza* deve essere concepito come essenza di tutta la realtà²³. Senza questa centrale posizione dell'Io, come una soggettività-oggettività realizzante, produttiva e produttrice, come azione in atto (*Tatbandlung*), si resta in un semplice idealismo delle immagini, senza un concetto sostanziale di realtà; dall'altra parte questa caricatura di sé sottace il fatto che questa Soggettività-Oggettività è al contempo essenza di tutta l'energia. Ciò che lo spirito qui propone è un idealismo più passivo, un idealismo che al posto dell'Essere pone un nulla. Questo nulla prende il posto della cosa, e di qui proviene una ingenua teoria della ripresentazione. Viene espunta la cosa, il posto dell'essere, e resta così solo una ripresentazione (*Repräsentation*) senza rappresentato (*Repräsentiertes*), un'immagine senza il riprodotto. E dal lato della soggettività non resta altro che un sogno privo di sostanza. Più importante di questi due punti è tuttavia un terzo: questa ridotta caricatura della *Dottrina della Scienza* omette completamente il primato del pratico. Proprio questo primato appartiene secondo Fichte alle grandi conquiste della *Wissenschaftslehre*²⁴. Realtà (*Realität*) non è qualcosa di rinvenuto, questo sarebbe ancora il nulla, che come sempre è riprodotto nella nostra coscienza, ma la realtà consiste proprio nell'energia dell'agire, vale a dire nel mondo etico. L'unico reale è per Fichte l'eticità, e così il mondo, la natura, è reale solo nella misura in cui è concepito alla luce di questa eticità (*Sittlichkeit*).

22 Ivi, p. 251 [Tr. it., p. 102].

23 Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I, 2), pp. 261-282. [Tr. it., J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera Dottrina della Scienza*, cit., pp. 153-207.

24 Fichte scrive a Reinhold nel 1800 e gli spiega la sua opinione sulla missiva di Jacobi. Fichte scrive: «Jacobi conosce la mia filosofia solo a metà. La parte pratica proprio per niente. Il che mi stupisce: so, infatti, che ha studiato con cura la mia *Dottrina morale*» (GA III, 4, p. 180) [in Friedrich Heinrich Jacobi, *Lettera a Fichte (1799,1816)*, traduzione e commento di Ariberto Acerbi, intr. di Marco Ivaldo, Istituto italiano per gli studi filosofici-Press, Napoli 2011, p. 150]. Di contro alla comprensione di Jacobi della dottrina della scienza scrive Fichte in un passo molto citato: «Il mio sistema è dall'inizio alla fine, soltanto, una analisi del concetto di libertà» (GA III, 4, p. 182) [Ivi., p. 152].

La *Missione dell'uomo* indica l'ambivalenza del concetto d'immagine secondo Fichte. Da una parte compete all'immagine quella funzione produttrice o costituente caratteristica della *Dottrina della Scienza*. Dall'altra parte Fichte conosce anche l'immagine riproduttiva, che è un'immagine eternamente seconda rispetto a una originaria. Tale immagine non è l'immagine costituente (*bildende Bild*) ma un'immagine riproduttiva (*abbildende Bild*). In quest'ultimo senso è un'immagine sottoposta, subordinata. Questa comprensione dell'immagine, con le premesse di una teoria moderna della conoscenza, conduce infatti ad un semplice sistema di immagini, a una successione di semplici riproduzioni, che da sé si relazionano solo in un'immagine, cioè nella coscienza, senza che esse possiedano una qualche forma di realtà. Da solo il primo significato d'immagine ha per Fichte una funzione costitutiva, istitutiva del sistema, soprattutto in concomitanza con il primato del pratico. L'immagine costitutiva pone con ciò anche la chiave di volta di una teoria dell'immagine che si desume in totale riflessività, come emerge nella tarda filosofia fichtiana.

5. L'immagine nella tarda *Dottrina della Scienza*: Immagine dell'immagine dell'immagine.

Johann Gottlieb Fichte sviluppa le sue nuove riflessioni fondamentali sullo statuto dell'immagine inizialmente con le tre edizioni del 1804 e poi quasi in ogni versione successiva della *Wissenschaftslehre*²⁵. La *Dottrina della Scienza* del 1805 assume all'interno della *opera omnia* di Fichte una particolare posizione: innanzitutto si deve sapere che Fichte in quel tempo, quindi tra il 1804 e il 1805, tenne, sulla *Dottrina della Scienza*, quattro conferenze in una successione densamente concisa. La *Dottrina della Scienza* del 1805 è l'ultima di questa serie e si può supporre che essa sia una sorta di risultato delle precedenti²⁶.

25 Ricordiamo brevemente che nell'esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1804/5 Fichte mostra la struttura stratificata e complessa del sapere, in cui troviamo il momento – schema I, secondo la terminologia della *Logik II* – referenziale oggettivo del sapere (il sapere è 'immagine di'), il momento – schema II – autoreferenziale (il sapere è 'immagine riflessa' o 'immagine dell'immagine'), e il momento – schema III – di unità di immagine e immagine dell'immagine (il sapere accade secondo una legge dell'essere-immagine). Si vede qui chiaramente come l'intuizione, il pensiero e la comprensione sono tutti processi figurativi. Cfr. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre (Zweiter Kurs) 1804*, in GA, II, 8 [trad. it. J.G. Fichte, *Dottrina della scienza (II Esposizione dell'anno 1804 dal 16 Aprile all'8 Giugno)*, in *Scritti sulla dottrina della scienza (1794-1804)*, a cura di M. Sacchetto, Utet, Torino 1999, pp. 767-981] [N.d.C.].

26 Cfr. H.P. Falk, *Existenz und Licht. Zur Entwicklung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805*, in «Fichte-Studien», n. 7, 1995, pp. 49-57; D. Ferrer, *O significado do conceito em Fichte (1805)*, in «Revista Filosófica de Coimbra», n. 8, 1995, pp. 407-438; *Id.*, *Der Begriff der Existenz und der Gang der Wissenschaftslehre 1805*, in «Fichte-Studien», 17, 2000, pp. 259-267; *Fichte in Erlangen*, cit.; W. Janke, *Das Wissen ist an sich die absolute Existenz. Der oberste Grundsatz in Fichtes 4. Vortrag der Wissenschaftslehre, Erlangen im Sommer 1805*, in «Perspektiven der Philosophie», Neues Jahrbuch, 22 (1996), pp. 189-230; *Id.*, *Johann Gottlieb Fichtes 'Wissenschaftslehre 1805'. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt 1999; M. Jiménez-Redondo, *Der*

Accanto alle già note designazioni di coscienza, come ripresentazione, rivelazione o immagine, ne accosta qui una ulteriore: esistenza (*Existenz*). Con questo concetto Fichte allude a un'intima affinità di essere e coscienza. L'esistenza è concepita da Fichte, secondo la sua dottrina della scienza, come quella forma in cui l'essere è manifesto. Nella lezione *Guida alla vita beata* tenuta poco dopo chiama la coppia concettuale Essere e Esistenza (*Sein und Dasein*). E come in quasi tutte le tarde versioni della Dottrina della scienza, anche nel 1805 chiama la coscienza *immagine*. Qui ora Fichte, nello stile telegrafico tipico delle sue lezioni, chiama:

Immagine, che pone se stessa e si forma come immagine, in opposizione alla non-immagine, ma all'essere in sé, da sé, attraverso di sé, sicché Voi [uditore] ora già avrete adito a convenire, che questa immagine [è] sapere nella sua qualità più universale²⁷

«Immagine, che pone se stessa in quanto immagine» (*Bild, das sich selbst als Bild setzt*) – questa formula indica la forza costituente dell'immagine. Tradotta nella terminologia del sapere ciò significa: il sapere pone se stesso in quanto sapere, si forma in quanto sapere, rende se stesso, in questo autoporsi, ciò che è: sapere. Il contenuto del sapere viene determinato in quanto essere. La riflessione di Fichte enuncia: l'essere, che nella sua qualità più generale, è quell'essere-all'io-da-sé-attribuito di-sé, in una parola, l'assoluto e non può essere pensato o riconosciuto al di fuori della forma, poiché pensare e riconoscere, il sapere, è proprio questa forma. A ciò si oppone però il contenuto, che viene pensato come assoluto al di fuori di ogni forma. Il concetto di immagine risolve secondo Fichte questo problema di ogni complessiva teoria fondamentale filosofico-trascendentale. L'immagine si deve cogliere in quanto immagine. L'immagine quindi si determina non solo come immagine, ma come immagine di ciò che essa stessa non è. L'immagine stessa si coglie quindi in quanto immagine, con ciò pone di fronte a sé al contempo una non-immagine, una non-immagine la cui immagine è l'immagine. In questo modo si costituisce (*bilden*) non solo l'immagine in quanto immagine, ma si costituisce anche la non-immagine, la cui immagine è. Tradotto nella terminologia del sapere ciò significa: il sapere deve scrutare (*durchschauen*) se stesso come sapere, cosa possibile al sapere, perché il sapere è allo stesso tempo sempre sapere di un possibile sapere di sé, coscienza allo stesso tempo sempre di una possibile autocoscienza. Accade ciò, così il sapere sa di essere un sapere-di-qualcosa, dove questo qualcosa è però sempre, nella sua più generale qualità, essere.

aporetische Begriff der Erscheinung des Absoluten bei Fichtes WL 1805, in «Fichte-Studien», 20, 2003, pp. 185-199.

²⁷ «Bild, das sich selbst als Bild setzt oder bildet, im Gegensatze des Nichtbildes, sondern Seyns an sich von sich durch sich: wodurch Sie non schon beim Eintritte geneigt seyn werden, zuzugeben, dass dieses Bild Wissen, in seiner allgemeinsten Qualität sey» (GA II, 9, p. 186) [*Traduzione mia*].

Fichte nomina ora qui non solo l'immagine *in quanto* immagine (*Bild als Bild*), bensì in questa autocaratterizzazione dell'immagine è allo stesso tempo una *immagine dell'immagine*. Nell'idea di una *immagine in quanto immagine* vi è al contempo anche l'idea della *immagine dell'immagine*. Questa nuova immagine, che non è più solo immagine di una non-immagine, possiede una autosufficienza di fronte all'essere, poiché è esistenza «di una immagine di rapporto, che fa assolutamente sé mediante se stessa, coincidente con il formare dell'io»²⁸. L'immagine è in sé dinamica, è alla lettera un formare (*bilden*). Come appena visto, l'aspetto pedagogico nel concetto d'immagine viene inteso da Fichte in maniera sistematica, ciò che confermano anche numerosi scritti e appunti di Fichte più tardi. Formare se stesso come immagine è sempre al tempo stesso un compito della formazione (*Bildung*). Questo processo di formazione deve cogliere il singolo, e naturalmente nella totalità del compimento della sua vita. Ciò che ognuno di noi è, sapere (sempre anche nella sua forma più primitiva), è mediato concettualmente attraverso la metafora dell'immagine con il dominio del pratico, un dominio che è determinato secondo Fichte principalmente attraverso l'autonomia, vale a dire attraverso la autoformazione (*Selbstbildung*).

Nella autoriflessività dell'immagine è anche implicato, dunque, che debba esserci non soltanto un'immagine dell'immagine, ma anche un'immagine dell'immagine dell'immagine. Come mostrato, l'immagine dell'immagine sorge attraverso la presa di coscienza (*Besinnung*), il che significa attraverso la riflessione. Quando io so, so sempre *qualcosa*. Il sapere non è mai semplicemente vuoto. Per attingere la *Dottrina della Scienza* si deve fare astrazione, e cioè astrazione dal qualcosa del sapere-qualcosa. Il sapere stesso resta residuale, un sapere che non si presenta in alcun sapere-qualcosa e ciononostante ne è la sua condizione di possibilità. Questo sapere è immagine dell'immagine, sapere del sapere-qualcosa. Riflesso nuovamente su questo sapere emerge il sapere della *Dottrina della scienza*, il sapere che Fichte indica come sapere del sapere, e che in ultimo è un sapere del sapere del sapere.

28 Es ist Existenz «eines absolut sich selbst durch sich selbst machenden Verhältnissbildes – zusammentreffend mit dem Bilden des Ich» (GA, II, 9, p. 192) [*Traduzione mia*].