Prefazione

di Marco Ivaldo

La scienza inquieta è il sollecitante e "provocante" titolo che Maurizio Maria Malimpensa ha dato alla sua ricerca sul nesso fra sistema e nichilismo nella Dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) di Fichte. "Inquieta" è questa scienza precisamente perché essa si misura radicalmente con quell'"ospite inquietante" che è il nichilismo. Malimpensa sottolinea e evidenzia che il sistema di Fichte elabora nei confronti dell'accusa di nichilismo, sollevata in maniera decisiva da Jacobi, ma circolante anche in altri intellettuali dell'epoca, una presa di posizione originalissima, che "attraversa" l'obiezione stessa, ossia ne ammette la pertinenza e insieme dischiude l'orizzonte del suo possibile "superamento". Ma quale è l'essenza di questa "scienza inquieta", che nel linguaggio di Fichte si chiama Dottrina della scienza, e quale è la risposta che essa elabora alla accusa, ma direi più radicalmente: al problema teoretico-esistenziale del nichilismo moderno come fenomeno di smarrimento e svuotamento (oblio e annichilamento) della realtà essente in base al dispiegamento di una *ratio* riduttiva?

È opportuno allora premettere alcune delucidazioni essenziali sulla natura della Dottrina della scienza di Fichte, anche riprendendo e valorizzando alcuni interessanti spunti che l'Auto-

re di questo libro elabora o delinea. Quella che Fichte chiama Dottrina della scienza, e della quale ha fornito, come è noto, molteplici esposizioni nella sua attività di docente, è una teoria, o meglio una pratica riflessiva che verte sugli atti *costituenti* della relazione soggetto-oggettiva, ovvero di ciò che Fichte chiama sapere (*Wissen*), o anche vedere (*Sehen*), o comprendere (*Verstehen*). Malimpensa ha posto al centro del suo studio due versioni della Dottrina della scienza che appartengono al cosiddetto primo ciclo di Jena, anche se, molto opportunamente, non perde mai di vista *l'intero Fichte*: si tratta dello scritto *Sul concetto della Dottrina della scienza* (1794) e del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794/95). Una specifica attenzione viene però – proprio per la sua potenza teoretica in rapporto al problema del nichilismo – opportunamente rivolta da Malimpensa, come vedremo, anche alla *Destinazione dell'uomo*, che appartiene all'inizio dei cicli di Berlino (1800).

La Dottrina della scienza è intesa da Fichte come filosofia trascendentale[1]: non una dottrina dell'essere oggettivo (nel senso di una metafisica "oggettivante", per riprendere il linguaggio di Pareyson), e nemmeno una dottrina delle facoltà soggettive dell'io (gnoseologia). È una comprensione del nesso essere-coscienza, una ricostruzione autocritica della coscienza (*Bewusst-Sein*) come relazione ontologica, ovvero come unità in atto di auto-relazione e etero-relazione. Con altra formulazione si potrebbe dire che quella fichtiana è (primariamente) una "ontologia della coscienza" intesa non come semplice coscienza

1. Ci si può riferire a questo proposito alla definizione offerta da Fichte nella seconda esposizione della *Dottrina della scienza 1804*: «La dottrina della scienza è filosofia trascendentale così come la kantiana, quindi del tutto simile a quella nel non porre l'assoluto nella *cosa* […] né nel sapere *soggettivo*, cosa che proprio non è possibile – infatti chi riflettesse su questo secondo elemento avrebbe anche il primo –, ma piuttosto nell'unità di entrambi» (GA II/ 8, p. 14; tr. it. di M.V. d'Alfonso, in J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 64).

rappresentativa, ma come l'unità trascendentale dell'esperienza, unità che non è un dato, ma una attività, o un atto (*Tathandlung*), che è insieme meta-soggettivo e meta-oggettivo.

Luigi Pareyson ha affermato che la Dottrina della scienza è una filosofia costruita dal punto di vista dello spirito finito, non dello spirito assoluto. Qui si manifesta efficacemente il punto genetico di differenza del sistema di Fichte dal sistema di Hegel. Orbene, l'illustrazione e l'approfondimento di questa differenza caratterizza anche la ricerca di Malimpensa in questo libro. Egli dedica significativamente il suo primo paragrafo a una ricostruzione, teoreticamente assai serrata e espressivamente assai efficace, del principio della scienza filosofica all'altezza della *Fenomenologia* e della *Scienza della logica*. Da questa indagine, e dal confronto fra Hegel e Fichte, l'Autore trae la conclusione che non è dall'alto della "piena rivelazione del sapere" che si giudica il cammino dello spirito (come sembra avvenire in Hegel); si deve invece ricercare pazientemente e ricostruire i fatti che lo spirito finito ha compiuto, e rispetto ai quali il filosofo, in quanto "storiografo" dello spirito umano (come accade in Fichte), giunge sempre troppo tardi per poterne stabilire l'assoluta verità. La verità si manifesta sempre nell'immagine che forma e configura se stessa, nel fenomeno. Anche per Fichte, come per Hegel, vale che il metodo non è un preambolo estrinseco al sistema o un mero strumento separato dall'effettuarsi della "cosa"; solo, Fichte comprende il metodo come il modo, la via, attraverso cui la fenomenicità, ossia l'apparire della verità, si dischiude e si effettua.

A differenza di quanto avviene in Hegel e in Schelling, la filosofia trascendentale mette perciò a tema l'assoluto in maniera indiretta, cioè lavorando alla comprensione della coscienza nella sua costituzione dinamica, ovvero comprendendo la coscienza come relazione all'essere, o anche: come immagine, apparizione, schema dell'essere. Perciò quando il filosofo parla dell'assoluto, lo fa sempre in maniera mediata, muovendo dalla

comprensione del sapere, ovvero dalla riflessione su quella relazione fondante che il sapere è in se stesso, e secondo la quale si dispiega. L'unità trascendentale dell'essere e del pensiero annulla sì una alterità naturalistica dell'essere, ma non l'essere stesso, che è anzi riaffermato come contenuto o termine intenzionale del pensiero, e che perciò viene validamente affermato.

La Dottrina della scienza è sapere genetico, e generativo; regredisce alla genesi del fatto della rappresentazione, o dell'esperienza, e ne enuclea le condizioni di effettuazione. È, come ha rilevato Pareyson, una "riflessione alla seconda potenza" sul fatto della coscienza, cioè sulla riflessione primaria, ed è rivolta a enucleare l'atto (*Tathandlung*) e gli atti costituenti del venire in essere del fatto (*Tatsache*) e dei fatti della coscienza. Si tratta di un atto, come Malimpensa mette bene in evidenza nella sua analisi del *Fondamento*, che è tale da non potersi mai pensare come mero fatto della coscienza, ma che nondimeno accompagna e attraversa ogni fatto della coscienza; un atto che può esser intuito solo astraendo assolutamente da ogni determinazione, e mediante la riflessione su questa intuizione. Il risultato è che abbiamo essere, o realtà, sempre solo nel medio (*Durch*) del sapere di essi, cioè nell'orizzonte dell'unità trascendentale (essere-coscienza), che è atto, non fatto, e che come tale è l'apertura del campo (trascendentale) di predicabilità e di significazione della "cosa", compresa nella pluralità delle sue versioni. Non viene affatto ipostatizzato un "soggetto" creatore dell'"oggetto", un "io" creatore del "reale" – l'accusa di nichilismo ha a proprio presupposto questa (riduttiva) rappresentazione soggetto-centrica dell'egoità, che caratterizzerebbe la Dottrina della scienza. Quella di Fichte non è in realtà una filosofia ('idealistica') della assoluta soggettività, come è stata invece per lungo tempo opinione prevalente, già a partire dalla controversia sull'ateismo. D'altro lato non viene affatto ipostatizzata da Fichte una oggettività, una "cosa", della quale l'"io" sarebbe semplice rispecchiamento o prodotto, secondo

il canone di un "realismo" non-trascendentale. Piuttosto vengono messi a tema il *senso* della relazione soggetto-oggettiva e le *forme* sentimentali e intellettive, pratiche e teoretiche, desiderative e conoscitive, del suo manifestarsi, cioè del fenomeno (*Erscheinung*). Qui emerge un punto della massima importanza, che Malimpensa enuclea sulla base di una lucida e speculativamente profonda valorizzazione della parte pratica del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*: il sapere, o esperienza, non viene in essere soltanto attraverso prestazioni teoretiche (intuitive, concettuali, logiche), ma anche prestazioni pratiche (sentimentali, appetitive, volontarie).

In quanto è "riflessione alla seconda potenza" la filosofia trascendentale non ha propriamente a che fare con "cose", come il sapere ordinario e le scienze empiriche, ma con immagini di cose, cioè verte su conoscenze – uso qui il termine conoscenza in senso ampio, comprensivo così del momento teoretico (conoscenza come rappresentazione di stati di cose), come di quello pratico (conoscenza come rappresentazione di scopi). Nell'orizzonte dell'unità trascendentale di essere e coscienza, cioé del sapere in sé (o del vedere), le "cose" si presentano come il correlato intenzionato delle immagini. Possiamo distinguere allora una conoscenza primaria/spontanea: è il presentarsi immediato dell'immagine, l'apparire di qualcosa, il fenomeno nel suo darsi elementare, il fatto; e una conoscenza seconda, che (letteralmente) ri-guarda la prima conoscenza nel suo provenire dalle proprie condizioni di possibilità, ovvero è conoscenza genetica. In tale senso la filosofia è la conoscenza della genesi trascendentale dell'immagine primaria, ovvero del provenire del fenomeno da ciò che Fichte chiama l'atto esistenziale. Intesa così la filosofia è una scienza essenzialmente liberatrice. Essa libera dalla "catena della cosa in sé", ad esempio libera dall'opinione che l'io sia il prodotto di processi naturali immanenti, come pretenderebbe il "naturalismo"; ma libera anche da un puro fenomenalismo, impedisce cioè all'apparire

di auto-assolutizzarsi, di ipostatizzarsi come se fosse identico all'in sè. La filosofia trascendentale evidenzia che l'immagine si presenta come immagine di qualcosa secondo una legge del pensare, pratico e teoretico, che la coscienza non crea, ma da cui viene internamente regolata. La conoscenza genetica non postula perciò affatto una adesione irriflessa alla legge da cui sorge l'immagine data – come avviene nella conoscenza naturale –, ma si realizza come intelligenza autoconsapevole della legge *e* dell'immagine: della legge dell'immagine, e dell'immagine secondo la legge.

Nel suo svolgimento la Dottrina della scienza si presenta non solo come un sistema compiuto di principi, ma anche, e insieme, come il risultato, mai definitivamente fissato, di una ininterrotta attività del pensare, che non si appaga mai dei risultati conseguiti, riflette su nuove questioni, dischiude punti di vista originali, apre nuovi campi di indagine. Anche per questo rispetto si può parlare della Dottrina della scienza come di una "scienza inquieta", secondo la felice designazione di questo libro. Le diverse esposizioni della Dottrina della scienza, i manoscritti di "meditazioni personali" (*eigene Meditationen*) su di essa, che Fichte compose durante il corso della sua vita offrono una chiara testimonianza di questo tratto fondamentale della Dottrina della scienza, che non è solo dottrina (teoria), ma attività del pensare. In quanto comprensione autocritica del sapere, cioè "sapere del sapere", la Dottrina della scienza viene sviluppata attraverso una specifica *praxis* della riflessione (*Besinnung*) e dell'auto-riflessione (*Selbstbesinnung*), che devono venire *consapevolmente* esercitate dal filosofo onde pervenire al contenuto sistematico, all'esposizione stessa dei principi del sapere. Pertanto la Dottrina della Scienza è insieme sistema *e* prassi del pensare, ovvero prasseologia (*Praxeologik*): quest'ultima si presenta come il necessario presupposto (dinamico) del prodursi del sistema. Che la Dottrina della scienza sia non soltanto *teoria* della ragione, ma insieme e allo stesso

tempo anche *prassi* (riflessiva) della ragione stessa, riguarda infatti non soltanto la mediazione di un contenuto dottrinale già pronto e costituito, ma anche e soprattutto la costruzione stessa del sistema della filosofia trascendentale. Quest'ultimo non è infatti una morta impalcatura di concetti fissi, ma un organismo vivente di pensieri creativi, che poggiano sull'intuizione intellettuale ovvero sull'auto-intuirsi (*Sich-Anschauen*, *Sich-Einschauen*) dell'intelligenza e che restituiscono la stessa immanente sistematicità dello spirito umano.

Il libro di Malimpensa offre una rimeditazione vitale e innovativa di questa natura della Dottrina della scienza. L'Autore colloca e rilegge infatti la filosofia di Fichte dentro un campo di tensione che viene delineato, per un verso, dalla ricostruzione e discussione del pensiero di Hegel, in particolare del rapporto fra principio, metodo e sistema nella *Fenomenologia* e nella *Scienza della logica*; per altro verso, dalla evocazione del problema del nichilismo, quale viene messo a tema – anche riferendosi al pensiero di Kant – da Jacobi, Jean Paul, Kleist, Galluppi, Klingemann. Tra queste due polarità (Hegel e nichilismo) l'Autore inserisce dapprima una serrata trattazione della dottrina dei principi e della teoria del sapere teoretico secondo il *Concetto* e il *Fondamento della intera dottrina della scienza*; poi – come svolgimento/superamento della crisi del solo sapere teoretico di fronte alla questione del nichilismo – Malimpensa sviluppa una accurata ricostruzione dei principi del sapere pratico sulla base della parte pratica del *Fondamento* e, come accennato, del terzo libro della *Destinazione dell'uomo*. Come spero si possa già intendere da questa essenziale enucleazione della struttura del libro, ci troviamo dinnanzi a una elaborazione che nasce da un forte investimento speculativo e da uno sforzo di rimeditazione sostanziale, che corrisponde felicemente alla esigenza teoretica che un approccio a Fichte per sua natura implica. Ne riprendo alcuni punti, in connessione con la discussione del nichilismo.

Malimpensa accentua la portata costituente di realtà che ha il fattore pratico in Fichte. È operazione fondamentale della Dottrina della scienza, che ne esprime il significato radicale e profondo, di porre la volontà a fondamento dello spirito umano e di tutto il reale. Si tratta di una comprensione della volontà però che non lascia spazio a un arbitrarismo del volere, dato che la volontà di Fichte (sulla scia di Kant) è essenzialmente volontà *di realtà* – la cui sostanza è la libertà, in definitiva la libertà ontologica ed etica –, *non* "volontà irrazionale" o "volontà di potenza". Malimpensa parla in connessione con ciò di un "nichilismo fichtiano", che spiega come il gesto di relativizzazione del mondo oggettivo che è per lui intrinseco alla comprensione della realtà che avanza la Dottrina della scienza. Il mondo oggettivo è tale in quanto esiste un'attività che si sforza di oltrepassarlo, *che lo pone nell'oltrepassarlo*. Esso però non è posto arbitrariamente dall'io e per suo capriccio, ma è (esiste) perché l'io vi agisca determinandolo secondo la forma dell'imperativo, proveniente assolutamente da un Volere originario, come viene affermato nella *Destinazione dell'uomo*. Il reale oggettuale non è niente in sé, ma esiste in relazione allo sforzo; esiste fino al punto che resiste, determinando a sua volta la stessa azione dell'io come uno sforzo affinché si realizzi, in rapporto con la resistenza, la moralità (*Sittlichkeit*).

La realtà è dunque condizionata dal valore morale: senza un volere che in essa si esprima e si determini, a sua volta determinandola, essa è un alcunché di vuoto, "una distesa deserta, silenziosa e insignificante". La realtà è tale nel suo esser-fenomeno, nel suo costituirsi per l'io in quanto si manifesta in essa un significato morale, un compito assoluto. È perché l'io deve (*soll*) agire moralmente, che gli si presenta un mondo reale oggettivo, in cui esso possa declinare il proprio agire. Non solo: senza l'esigenza assoluta dell'attività che compie lo sforzo – accentua Malimpensa – l'io stesso sarebbe nulla. Se la realtà dell'io è il realizzare (*vollziehen*), è l'agire nel mondo

determinato modificandolo secondo la voce dell'imperativo, allora senza un tale sforzo – e dunque senza un'attività oggettiva che procede insieme a quella infinita – lo stesso porsi dell'Io sarebbe un porre il nulla, un esser-nulla.

È mediante il volere e per il volere che si danno quelle che chiamiamo "cose", non perché il volere le crei soggettivisticamente, ma perché le "cose" sono oggettivamente necessarie affinché il volere si determini, ovvero realizzi quanto gli viene assolutamente, categoricamente comandato. D'altro lato è il volere ciò che più in profondità determina e rende possibile lo stesso sapere; ed è mediante il volere che viene postulato il sistema. Il volere è allora la radice mediante cui è ricondotto ad unità lo spirito umano nelle sue diverse capacità. Ne consegue che il pratico fonda il teoretico, ma proprio perciò non rende affatto superfluo il momento teoretico: non è pensabile l'agire senza la rappresentazione teoretica del contesto spazio-temporale "oggettivo" dell'agire stesso.

Malimpensa sostiene l'interessante tesi che nello sforzo troviamo assolutamente unificati i tre principi fondamentali (*Grundsätze*) della Dottrina della scienza, precisamente in quanto esso non è un concetto semplicemente teoretico, ma un agire, che media infinitamente, pur non potendola mai risolvere definitivamente, la differenza fra il reale e l'ideale, fra l'essere e il dover essere. L'Autore afferma significativamente a questo proposito che lo sforzo "media non mediando". Lo sforzo richiama e sottolinea piuttosto l'assoluta opposizione che persiste fra il comando della ragion pura e il mondo sensibile in cui quel comando deve essere realizzato. Eppure, incalza l'Autore, lo sforzo "lì deve agire", l'io deve determinarsi, e questo dovere apre l'orizzonte del mondo. Ora, questa "mediazione impossibile" è precisamente lo spazio vuoto, il "frammezzo" – dice Malimpensa – in cui scaturisce la stessa possibilità della libertà. Certamente la libertà appartiene all'atto assoluto del porre dell'io del primo principio, essa è la pura e assoluta spontaneità del por-

re sé; ma questa spontaneità si manifesta soltanto e mediante l'opporre del secondo principio, che è condizione di possibilità dell'esperienza in generale (tematizzata con il terzo principio). L'unità assoluta che risiede a fondamento del sistema esiste allora nella *modalità del dovere assoluto*. Riferendoci alle categorie della modalità, potremmo dire con Malimpensa che la modalità del dovere assoluto è una "modalità im-possibile", in quanto non è né possibile, né reale, né necessaria – prese isolatamente – ma è, insieme, la necessità del realizzarsi di un possibile, ovvero è il dovere (*Sollen*).

In definitiva: il sistema fichtiano trova la sua peculiarità per Malimpensa proprio nella sua capacità di stare in equilibrio sull'orlo dell'abisso rappresentato dal nichilismo, senza precipitarvi, ma senza nemmeno distogliere lo sguardo da esso. La posizione della Dottrina della scienza – sottolinea l'Autore – accetta di vivere nella tribolazione, di condurre fino in fondo i risultati della filosofia moderna. Al tempo stesso essa recupera – per Malimpensa – alcuni tratti essenziali della visione cristiana, attraverso la decisiva mediazione della Riforma. Se nella grande lettura hegeliana il cristianesimo sembra condotto "fino al compiersi del suo tramontare" e trapassare nel sapere assoluto attraverso l'annuncio della morte di Dio, in Fichte invece "esso si mantiene nel crepuscolo, nell'attesa" – attesa di una possibile parola che irrompe come un imperativo. Si può allora affermare che contro ogni realismo dogmatico Fichte sostiene una specifica forma di nichilismo, che coincide con l'affermazione della natura completamente immaginale, e per nulla in sé, del fenomeno. È attraverso la presa di coscienza di questo 'nichilismo' che passa la via verso la realtà. Non è allora il sapere, il logo teoretico, ciò che fonda se stesso e l'intero edificio delle conoscenze umane, ma è un atto, la determinazione di una volontà. In questa dialettica di logo teoretico e di logo pratico avremmo insieme il nichilismo (del sapere teoretico) e insieme la possibilità della sua negazione/oltrepassamento.

La verità del sapere viene in essere mediante l'intervento di un non-sapere, che Malimpensa comprende come un volere. Solo mediante il comando della coscienza morale – aveva detto Fichte – viene realtà nella rappresentazione. Qui è il punto in cui si presenta per Malimpensa la risposta di Fichte a Jacobi: il non-sapere non è opposto al sapere, non è cecità, ma è la potenza etica che attraversa la visione e che, in essa, si manifesta come il Non di ogni vedere, cioè come un imperativo incondizionato che apre il vedere e il vedersi. Quello stesso scenario che conduce il protagonista della *Destinazione dell'uomo* al dubbio prima, e alla disperazione poi, è anche il solo che può portare con sé la speranza, "l'attesa del Regno", quella attesa che trova compimento nella "fede", cioè nella coscienza pratica di una pulsione fondante alla libertà che inaugura una visione morale dell'intero. Quel che l'apparire è in sé, cioè niente, niente-di-essere, è ciò che soltanto può alludere al proprio contrario, cioè alla volontà morale – che è il vero in sé –, come proprio possibile fondamento. D'altro lato non altrove che nel sapere, nel fenomeno, si manifesta la possibilità della "presenza", o meglio del "presenziarsi" della verità. È "adesso" e "qui" infatti che è necessario agire in conformità alla legge morale. Certamente, la realizzazione piena della perfezione non ci spetta, tuttavia agire volendo realizzarla è ciò che assolutamente dobbiamo. Esser nel mondo, ma non del mondo, questa è allora l'essenziale parola del cristianesimo che ritroviamo a fondamento della Dottrina della scienza e che può venire considerata come la chiave di lettura di questa viva e sollecitante interpretazione della "scienza inquieta" di Fichte "all'ombra del nichilismo".