

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**“Freude am Tun”- Il sentimento dell’agire nella filosofia di Fichte**

**This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1649122> since 2017-12-17T18:37:57Z

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Alessandro Bertinetto

FREUDE AN DEM TUN.  
IL SENTIMENTO DELL'AGIRE NELLA FILOSOFIA DI FICHTE

**Abstract**

*After suggesting five ways in which Fichte's philosophy can be regarded as a philosophy of action (§ 1) and explaining the systematic meaning of the primacy of the practical in Fichte (§ 2), this article focuses on the feeling that accompanies right action according to Fichte. In the Jena period (1793-1799), Fichte argues that the good and right action does not have enjoyment as its goal but is accompanied by a feeling of satisfaction (Befriedigung) arising from the self-affirmation of the I as autonomous will and involving contempt for all enjoyment (§ 3). After the year 1800, Fichte speaks of "joy in doing" (Freude an dem Tun). Now, properly, the I is no longer the subject of action, but shows the genetic activity of "living" (Leben). "Joy in doing" associates with wisdom, that is, with the status when the will is realized as appeasement of the moral effort: having acquired the clear vision of absolute knowledge, the wise action is free in that it is independent not only from natural impulses but also from the categorical imperative that, being a law, still binds the action. Therefore, my thesis is that "joy in doing" is the feeling of the practical enactment of the doctrine of science as wisdom (§ 4).*

## 1. Introduzione

Johann Gottlieb Fichte è a ragione considerato un filosofo dell'azione. La sua filosofia è una filosofia dell'azione almeno sotto cinque punti di vista, strettamente interconnessi e reciprocamente implicanti.

(1) È una *filosofia metafisico-trascendentale* dell'atto, perché azione, o meglio attività spontanea, o agire in atto (*Tathandlung*), sono nella loro essenza (nella fase jenese del suo pensiero: 1793-1799) tanto l'io trascendentale, come fondamento dell'esperienza e del sapere, quanto (nel periodo post-jenese: 1800-1814) l'assoluto (il *Leben*: "vivere"), che la *Seconda esposizione della Dottrina della Scienza* del 1804 descrive come *esse in mero actu*<sup>1</sup>.

(2) Quella di Fichte può poi essere definita come una *filosofia performativo-trascendentale*. Infatti, la stessa dottrina della scienza è da considerarsi in termini operativistici,

---

<sup>1</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), in J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 (nel seguito la *Gesamtausgabe* sarà indicata con l'abbreviazione *GA*, seguita da un numero romano indicante la serie e da un numero arabo indicante il volume), II/8, p. 229; trad. it. M. D'Alfonso, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Guerini e associati, Milano 2000, p. 230. Sulla *Dottrina della scienza 1804*, cfr. J.-C. GODDARD-A. SCHNELL (a cura di), *L'être et le phénomène. J.G. Fichte: Die Wissenschaftslehre (1804)*, Vrin, Paris 2009.

performativi. La filosofia non può essere ridotta a una serie di formule descrittive della realtà, da apprendere e ripetere. La dottrina della scienza, come tale, non può essere scritta: la “lettera” della dottrina della scienza è un fatto di cui dev’essere riattivata la genesi mediante il *pensare da sé* (*Selbstdenken*) del discente. Dev’essere dunque intesa nei termini di azioni, di operazioni che la riflessione, per potersi collocare all’altezza del pensiero trascendentale, deve compiere, su invito del filosofo (invito paradigmaticamente esplicito nell’*incipit* della *Dottrina della scienza nova methodo*, le cui lezioni furono tenute da Fichte tra il 1796 e il 1799)<sup>2</sup>.

(3) Ne deriva l’esigenza di elaborare una *filosofia antropologico-trascendentale* dell’azione che, considerando l’agire come la qualità costitutiva dell’essere umano, chiarisca come conciliare l’effettiva possibilità ed efficacia dell’azione dell’uomo nel mondo con la sua libertà.

(4) La riflessione antropologico-trascendentale sull’azione conduce quindi a un’*etica dell’azione*, che considera l’agire nel mondo, con gli altri e sulla natura il dovere dell’essere umano, in quanto realizzazione della sua essenza. L’uomo deve agire nella società, per realizzare se stesso, ovvero la propria autonomia, che coincide con l’autonomia della ragione in generale, ed evitare la *pigrizia*, che per Fichte è il «male radicale»<sup>3</sup>.

(5) Perciò, infine, come Fichte sosterrà esplicitamente a partire dal 1800, la stessa dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) è una *dottrina della saggezza* (*Weisheitslehre*), in quanto, per non restare lettera morta, il sapere deve farsi azione. L’esito dell’autocomprensione del sapere che è la dottrina della scienza è perciò un invito alla saggezza (*Weisheit*), ovvero a riunificare il “sapere” con la “vita”<sup>4</sup>.

## 2. *Filosofia dell’azione, filosofia come azione: primato del pratico e saggezza*

I cinque aspetti con cui ho schematicamente esposto quelle che mi paiono essere le linee guida della filosofia *dell’azione e come azione* nel pensiero Fichte sono espressione di un nucleo teorico coerente, sebbene si tratti di elementi che compaiono in testi diversi, appartenenti a fasi successive del pensiero fichtiano. Il punto fondamentale è il seguente: proprio perché l’io o l’assoluto sono essenzialmente attività, agilità, genesi, libera spontaneità, la filosofia trascendentale, che intende (di)spiegare la realtà come costruzione dell’io e come immagine del principio assoluto, può svolgersi come articolazione di operazioni di pensiero che esibiscono in atto, nel concreto esercizio (*Vollzug*) della riflessione, il carattere attivo del principio (l’io, l’assoluto), che tuttavia il sapere può concepire soltanto come inconcepibile. La possibilità dell’azione libera, e della realizzazione del dovere etico dell’autonomia (che esprime il principio assoluto come esigenza), è manifestata *in fieri* attraverso la testimonianza concreta della sua realtà,

---

<sup>2</sup> Sulla *nova methodo* cfr. I. RADRIZZANI, *Vers la fondation de l’intersubjectivite chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Vrin, Paris 1993; H. GIRNDT et al. (a cura di), *Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo*, numero monografico di “Fichte-Studien”, 16 (1999).

<sup>3</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), in *GA I/5*, p. 185; trad. it. C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 186.

<sup>4</sup> Cfr. G. RAMETTA, *Libertà, scienza e saggezza nel secondo Fichte*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 87-115, qui p. 102.

già al livello del movimento riflessivo del pensiero trascendentale. La comprensione, da parte del pensiero trascendentale, del proprio principio in quanto *Tathandlung*, genesi, assoluto, vivere, libertà, è testimoniata dall'agilità della riflessione trascendentale che si autodetermina svincolandosi dai concetti che produce, mentre ne mostra la genesi, e svincolandosi, in ultima analisi, anche da se stessa, come pensiero semplicemente teoretico, per farsi agire libero nel mondo. In estrema sintesi, il principio (l'io, l'assoluto) è libertà e appare come tale attraverso l'agire libero, di cui la filosofia trascendentale non è soltanto massima, ma *unica* autentica, illuminata, espressione. Donde, peraltro, il concreto impegno pratico di Fichte nella vita della sua epoca: il filosofo trascendentale non è un intellettuale rinchiuso nella sua torre d'avorio, ma è attivo in diversi campi della prassi, dalla vita universitaria alla politica.

Il primato del pratico in Fichte ha quindi in generale un significato ben più radicale che in Kant. Mentre in quest'ultimo il primato del pratico indica la possibilità di pervenire a enunciati circa l'anima, il mondo e Dio tramite i postulati della ragion pratica, che si spingono oltre i limiti di quanto si può conoscere grazie all'esperienza, e che pertanto non hanno validità conoscitiva, la dimensione pratica ha in Fichte un primato su quella teoretica, poiché la prima fonda e costituisce alla radice, geneticamente, la seconda. Il primato della ragion pratica è orientato in Fichte «in un senso sistematico e architettonico»<sup>5</sup>, nel senso che la ragione pratica, come conciliazione di io teoretico – che, in quanto attività di rappresentazione, è dipendente dal mondo che conosce – e io puro – che, in quanto intuizione intellettuale, è autoposizione assoluta – è principio di configurazione del mondo, funzione costituente l'intera esperienza. Alla spontaneità assoluta della ragione come agire spetta quindi un primato che, a differenza del primato del pratico kantiano, è epistemologico<sup>6</sup>. La ragione pratica ha un primato su quella teoretica nel senso che esplicita la praticità della ragione *come tale*. Per un verso, la ragione teoretica è costitutivamente pratica, dal momento che il principio teoretico della realtà e del sapere della realtà (che secondo la prospettiva trascendentale coincidono), è in se stesso attività, anzi autoattività (*Selbsttätigkeit*), come si esprimeva il “primo” Fichte, ovvero “*absolute Genesis*”, come avrebbe detto il “secondo” Fichte (ovvero, in base all'uso ormai radicatosi nella *Fichte-Forschung*, il pensiero di Fichte successivo all'*Atheismus-Streit*: dal 1800 al 1814, l'anno della morte). Per altro verso, l'esito della ragione teoretica è la ragione pratica in quanto etica: come scrive Ivaldo, «la ragione pratica è la forma (formativa di esperienza) che l'incondizionato, l'“io sono”, la posizione assoluta, assume nella coscienza umana, in rapporto a un “dato” – configurato dalla ragione conoscitivo-teoretica –, che per parte sua emerge come “dato” solo perché investito dalla intenzionalità pratica della ragione stessa, ovvero si presenta come “dato-in-un compito”»<sup>7</sup>.

Ne segue che, affinché il principio del sapere e dell'esperienza sia correttamente compreso come tale, il filosofo non può limitarsi a fissarlo in concetti, in immagini teoriche, descrivendo i “fatti della coscienza” in cui esso appare. Se si restasse a questa

<sup>5</sup> M. IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012, p. 222; cfr. anche p. 256. Di M. IVALDO si vedano anche *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987 e il recente ed efficacemente sintetico *Fichte*, La Scuola, Brescia 2014.

<sup>6</sup> Cfr. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., p. 265.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 260.

oggettivazione nel linguaggio figurativo (*bildlich*) del concetto, il principio verrebbe descritto in termini oggettivati e “sostanziali”, appunto inadeguati al suo carattere essenzialmente attivo. Per evitare l’aporia della riduzione dell’assoluto (l’io assoluto, il vivere assoluto) che è libertà (spirito) all’immagine, ovvero al concetto e alla lettera che lo presenta oggettivandolo, si tratta di esercitare sempre di nuovo il pensiero come libera attività. È in questo senso quindi che il sistema della dottrina della scienza (*Wissenschaft*) deve diventare saggezza (*Weisheit*)<sup>8</sup>, sapere pratico: *sapere come prassi e prassi come sapere*. L’autentico filosofare è tornare (alla) vita (*Leben* in quanto attivo *vivere*, insiste a più riprese Fichte)<sup>9</sup>. Infatti, il principio appare come tale soltanto in quanto altro rispetto al sapere che lo coglie come principio, o meglio come *principiare* (genesì, spontaneità, libertà). La libertà, una volta illuminata dalla riflessione trascendentale che ne costruisce il *sistema*<sup>10</sup>, appare come tale soltanto in quanto vissuta e agita, ovvero, soltanto in quanto la riflessione trascendentale si coglie anch’essa come manifestazione (immagine, fenomeno) di libertà (l’assoluto), e si coglie come manifestazione di libertà soltanto realizzando la libertà nell’agire.

Detto ancora altrimenti, la questione che, in varie forme, attraversa tutti gli scritti fichtiani è la seguente. Lo scopo della filosofia come dottrina della scienza è quello di comprendere il principio del sapere e della realtà. Questo principio è l’inoggettivabile libertà (che il Fichte jense attribuisce all’io e il Fichte di Berlino al *vivere assoluto*) di cui il sapere – anche il sapere teoretico della dottrina della scienza – è immagine<sup>11</sup>. Poiché l’immagine offerta dal sapere teoretico oggettiva il principio, negandone così la qualità di libera e genetica attività in atto, soltanto l’agire, attraverso cui l’essere umano si autodetermina ponendosi come libero, può presentare, esercitandolo, il principio, che è libertà. Per dirla nei termini del *Sistema di etica* del 1798<sup>12</sup>, la libertà, del cui concetto la dottrina della scienza è analisi, non può essere oggetto di coscienza perché non può svilupparsi «senza il concorso di un essere cosciente» che non può avere «solo il compito dello spettatore». La libertà, insomma, «non è oggetto, ma soggetto-oggetto della coscienza» e soltanto mediante l’azione, nell’esercizio di libertà, si può essere coscienti di libertà. È questo il senso per cui la compiuta dottrina della scienza è, per dirla con l’efficace espressione della *Dottrina della scienza* del 1812<sup>13</sup>, «*Wegbahnung zur Sittlichkeit*», ovvero «*klare Kunst des Sittlichwerdens*», cioè, possiamo tradurre, «apertura della strada verso l’etica», «limpida arte per il raggiungimento dell’eticità».

<sup>8</sup> Cfr. J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), cit., p. 378; it. p. 352; ID., *Wissenschaftslehre* (1807), in *GA II/10*, p. 132; trad. it. G. Rametta, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, Guerini e associati, Milano 1995, p. 57; ID., *Wissenschaftslehre* (1811), in *GA II/12*, p. 299; trad. it. G. Rametta, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, Guerini e associati, Milano 1999, p. 318. Mi sia consentito rinviare inoltre ad A. BERTINETTO, *L’essenza dell’empiria*, Loffredo, Napoli 2001, pp. 222-228.

<sup>9</sup> Per la *Lebenslehre* fichtiana cfr. ancora A. BERTINETTO, *L’essenza dell’empiria*, cit., pp. 189-230, e la letteratura ivi citata.

<sup>10</sup> Cfr. la lettera di Fichte a Reinhold dell’8 gennaio 1800: «Il mio sistema è da cima a fondo soltanto un’analisi del concetto di libertà: in questo non può venire contraddetto poiché non c’è in esso altro ingrediente» (*GA III/4*, p. 182)

<sup>11</sup> Sulla filosofia dell’immagine di Fichte mi permetto di rinviare ad A. BERTINETTO, *La forza dell’immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010.

<sup>12</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., pp. 130-131; it. pp. 125-126.

<sup>13</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1812), in *GA II/13*, p. 178.

### 3. La libertà dell'agire. La prospettiva del Sistema di etica

Nel pensiero fichtiano della fase jenesa (1793-1799), quella che ho chiamato la *filosofia metafisico-trascendentale* della *Tatbestand* si dipana attraverso la *filosofia antropologico-trascendentale* dell'agire, che spiega il nesso costitutivo tra la libertà del volere puro (l'espressione della spontaneità dell'io trascendentale) e la dimensione naturale degli impulsi, fornendo così la base per la costruzione dell'*etica dell'azione*, la cui prima manifestazione è l'esercizio stesso del filosofare come operazione *performativa* che modifica chi lo compie.

Com'è stato osservato<sup>14</sup>, Fichte rimedia così all'assenza di una vera e propria filosofia dell'azione nella filosofia pratica di Kant. Contro l'impostazione dualistica che caratterizza il criticismo kantiano, il filosofo di Rammenau prende le mosse da una teoria antropologica degli *impulsi* basata sull'idea dell'unità fra le diverse componenti dell'essere umano<sup>15</sup>. La premessa teorica, elaborata concettualmente dalla riflessione della dottrina della scienza, è che l'essenza dell'essere umano sia assoluta attività in quanto agilità spontanea (*Selbsttätigkeit*); l'io può averne coscienza soltanto in quanto si sente determinato. L'attività si presenta quindi alla coscienza come impulso. L'impulso (*Trieb*) è «l'attività, considerata oggettivamente»<sup>16</sup>, ed è ciò che media tra la parte razionale e quella sensibile-naturale dell'essere umano. Infatti, come Fichte afferma nella *Destinazione dell'uomo*<sup>17</sup>, «l'uomo non consiste di due pezzi che procedono l'uno accanto all'altro, egli costituisce assolutamente un'unità»<sup>18</sup>.

La questione centrale concerne la possibilità dell'agire nel mondo reale da parte degli esseri umani, ovvero il rapporto libertà/determinismo: insomma, la questione della terza antinomia kantiana, la causalità per libertà<sup>19</sup>. La risposta offerta dal filosofo trascendentale è che gli impulsi diversi che costituiscono la struttura dinamica costitutiva dell'essere umano come essere insieme naturale e razionale sono riconducibili a un unico *impulso originario* (*Urtrieb*). L'uomo è perciò natura, ma – in quanto essere autocosciente – può anche intervenire sulla natura (sua ed esterna), scegliendo tra diverse forme di

<sup>14</sup> Cfr. L. FONNESU, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 98 e P. BAUMANN, *Fichtes ursprüngliches System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 204-205.

<sup>15</sup> Sulla questione si veda, oltre a L. FONNESU, *Antropologia e idealismo*, cit., anche F. FABBIANELLI, *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998 e C. DE PASCALE, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995, in particolare pp. 111-175. Sulla "libertà pratica" in Fichte (in rapporto a Hegel) cfr. anche CH. BINKELMANN, *Theorie der praktischen Freiheit*, de Gruyter, Berlin-New York 2007, e sulle due versioni del *Sistema di etica* (1798 e 1812) cfr. CH. ASMUTH-W. METZ (a cura di), *Die Sittenlehre J.G. Fichtes 1798-1812*, numero monografico di "Fichte-Studien", 27 (2006).

<sup>16</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., pp. 105; it. p. 96.

<sup>17</sup> È ancora Fonnesu a evidenziarlo: cfr. L. FONNESU, *Antropologia e idealismo*, cit., p. 98.

<sup>18</sup> J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, in *GA I/6*, p. 259, trad. it. R. Cantoni, *La missione dell'uomo*, Laterza, Bari 1970, p. 113.

<sup>19</sup> Già Luigi Pareyson aveva individuato in questo problema il nodo cruciale del pensiero etico fichtiano; cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976<sup>2</sup>, pp. 73-90.

soddisfare l'impulso naturale. In altri termini, l'uomo è soggetto a bisogni; ma i bisogni, lungi dal vincolare e ridurre le possibilità dell'azione consapevole (razionale e morale) svolgono anche la funzione di stimolare e raffinare la capacità di controllo e di scelta da parte dell'essere umano. In tal modo, senza abbandonare la dimensione naturale, l'essere umano può progredire nella coltivazione e nello sviluppo della dimensione spirituale dell'intelligenza<sup>20</sup>. L'affermazione dell'essenza dell'essere umano come attività e spontaneità (*Selbsttätigkeit*), passa quindi dalla soddisfazione degli impulsi sensibili a quella della dignità intellettuale e morale dell'essere umano. In altri termini, si passa dall'esercizio della *libertà formale* a quello della *libertà materiale*: dalla libertà inconscia e potenziale dell'essere umano che sente i bisogni naturali, sceglie come soddisfarli e quindi agisce nel mondo sensibile come causa nell'ambito della natura, all'«*impulso per la libertà per amore della libertà*»<sup>21</sup>, ovvero alla sforzo per la realizzazione della propria autonomia che coincide con la realizzazione dell'autonomia della ragione. Questo «impulso puro» è indipendente dalla natura. Esso tende all'attività per se stessa, ed «è fondato nell'egoità *come tale*»<sup>22</sup>, cioè nell'attività come spontaneità che si realizza come posizione autonoma di fini per l'agire. La soddisfazione dell'impulso puro, tramite cui l'essere umano realizza la propria autonomia e l'autonomia della ragione, non mira quindi al godimento, dato che il godimento vincola l'essere umano alla sua natura. Fichte scrive:

«La natura, infatti, ha causalità ed è una potenza in relazione a me; essa produce in me un impulso il quale, rivolto alla libertà solamente formale, si manifesta come *propensione*. Ma in seguito all'impulso superiore, questa potenza non ha alcun *potere* su di me, e non deve averne alcuno; io devo determinarmi in modo del tutto indipendente dalla spinta della natura. In questo modo non solo vengo separato dalla natura, ma vengo anche sollevato al di sopra di essa; non soltanto non sono affatto un membro nella serie della natura, ma posso anche intervenire in modo spontaneo nella sua serie. [...] Riguardo quindi alla propensione, che mi abbassa fin nella serie della causalità naturale, questo impulso si manifesta come un impulso che mi infonde rispetto, che mi invita al rispetto di me stesso, che mi investe di una dignità che è superiore ad ogni natura. Esso non ha affatto di mira un godimento, di qualsiasi natura esso possa essere, ma ha piuttosto di mira il disprezzo di ogni godimento. Esso mira soltanto ad affermare la mia dignità, che consiste nell'assoluta autonomia e autosufficienza»<sup>23</sup>.

Per essere *libero*, l'agire deve porre da sé i propri scopi e non può dipendere da vincoli. L'affermazione dell'essere umano come assolutamente autonomo nel suo agire conduce quindi al disprezzo del godimento come movente dell'azione. Porre il godimento a movente dell'azione comporta, infatti, la dipendenza da qualcosa di non dominabile dall'io, che impedisce di per sé la realizzazione dell'autonomia che è la «destinazione dell'uomo». L'impulso puro che tende alla libertà per se stessa, e che infonde *rispetto* per la destinazione morale dell'essere umano (qui Fichte è fedelmente kantiano)<sup>24</sup>, non può sopportare condizionamenti esteriori. Dunque, Fichte continua, l'impulso puro è

<sup>20</sup> Sul rapporto tra natura e cultura cfr. F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.

<sup>21</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 132; it. p. 127.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 134; it. p. 130.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 134-135; it. p. 130.

<sup>24</sup> Per Kant, com'è noto, il rispetto è l'esperienza soggettiva dell'autonomia della ragione. Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana

«[...] un impulso all'attività per l'attività che sorge per il fatto che l'io interiormente intuisce la propria potenzialità (*Vermögen*). Non avviene qui, di conseguenza un semplice sentimento dell'impulso, come prima, ma un'intuizione. Il puro impulso non si presenta come una affezione; l'io non *viene* spinto, ma spinge *se stesso*, e si intuisce in questo spingere se stesso; e solo in questo senso si parla qui di un impulso [...]»<sup>25</sup>.

Infatti, così dobbiamo chiosare, come impulso puro l'io non si trova limitato dall'esterno, ma si coglie come sforzo (*Streben*), ossia come esercizio concreto della propria attività autonoma. Insomma,

«L'impulso descritto ha la tendenza a trovare l'io agente autonomo e determinato da se stesso. Non si può dire che questo impulso sia, come quello che nasce dall'impulso naturale, un *anelito*; poiché esso non si prefigge qualcosa che si attenda dal favore della natura e non dipenda da noi stessi. Esso è un assoluto *esigere*. Emerge, se così posso esprimermi, con maggior forza nella coscienza perché non si fonda più su di un mero sentimento, ma su di una intuizione»<sup>26</sup>.

L'esigenza di libertà non è condizionata dal sentire (che è passivo e comporta una dimensione naturale, incontrollabile), ma è portata dalla visione attiva e consapevole, per quanto immediata (intuizione), per cui l'io si determina da sé all'agire. La libertà dell'agire deve essere perseguita per se stessa, perché altrimenti non sarebbe ciò che pretende essere. Perciò, l'agire libero suscita un piacere che non ha nulla a che fare con il godimento sensibile<sup>27</sup>.

La soddisfazione dei bisogni che dipendono dalla nostra natura sensibile («l'accordo della realtà con l'impulso naturale»<sup>28</sup>, cioè la realizzazione dell'"impulso naturale"), che comunque, è bene ricordarlo, è una componente fondamentale del nostro essere, «non dipende da me stesso, in quanto io sono io *stesso*, e cioè libero»<sup>29</sup>. Per quanto debba essere coltivato ed educato alla libertà, il piacere che deriva dalla sua soddisfazione non è libero: nel piacere sensibile vengo strappato da me stesso, dimentico me stesso; il mio piacere è "involontario". Anche quando coltivo le pulsioni naturali, educando la mia natura, ne dipendo: non le scelgo e l'agire non è quindi libero. Invece, relativamente all'impulso puro,

«il piacere e il fondamento del piacere non sono qualcosa di estraneo, ma qualcosa che dipende dalla mia libertà, qualcosa che io potrei aspettare secondo una regola, come non potrei, invece, aspettare il piacere sensibile. Esso non mi trasporta, quindi, fuori, di me stesso, ma, piuttosto, mi riporta in me. Esso è *contentezza* (*Zufriedenheit*) ed è tale che non si accompagna mai al piacere sensibile: è meno inebriante ma più intima, e dispensa, nello stesso tempo, nuovo coraggio e nuova forza»<sup>30</sup>.

---

delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. 5, pp. 130ss.; trad. it. F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1963, pp. 91ss.

<sup>25</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 136; it. pp. 132-133.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 136-137; it. p. 133.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, p. 138; it. pp. 134-135.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 138; it. p. 134.

<sup>29</sup> *Ibidem*, *ivi*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, *ivi*.

Piuttosto che come contentezza o soddisfazione potremmo tradurre qui il termine tedesco *Zufriedenheit* con “appacificamento”. Si tratta infatti di quello stato di pace (*Friede*) derivante dal successo della propria azione in quanto azione libera. Come tale questo stato non vincola l’essere umano. Infatti si tratta di quel sentimento, connesso all’affermazione della propria dignità, «che consiste nell’assoluta autonomia e autosufficienza» e che comporta il «disprezzo di ogni godimento»<sup>31</sup>, sebbene, precisa Fichte, tale disprezzo sia da intendersi non nel senso di una «continua autonegazione» di tipo mistico<sup>32</sup>, ma come autoposizione di fini per realizzare, coltivandoli, gli impulsi naturali.

Ora, il “primo” Fichte sottolineava a questo punto un’aporia nella sua argomentazione. L’impulso puro deve diventare indipendente, ma al contempo anche l’impulso naturale dev’essere soddisfatto. Fintantoché l’io resta io non può quindi diventare davvero indipendente, e la sua essenza può essere realizzata solo all’infinito. «Nella realtà» – scrive Fichte – «non rimane se non la libertà *formale*»<sup>33</sup> e l’agire possibile a livello empirico si esaurisce nella soddisfazione dell’impulso naturale. Dal punto di vista empirico, infatti, l’esigenza dell’impulso puro «mira troppo in alto», perché «equivale al raggiungimento dell’indipendenza assoluta da ogni datità naturale»<sup>34</sup>. La propria essenza è quindi empiricamente pensabile soltanto come *destinazione*, come quel dovere la cui legge è espressa dall’*imperativo categorico*: agire per il dovere assoluto, il dovere di realizzare la propria autonomia. Marco Ivaldo osserva a ragione in proposito che «libertà e legge morale sono parti integranti di un’unica intellesione»<sup>35</sup>. La natura morale dell’uomo si impone come un fatto di coscienza allorché, agendo, l’io si trova come libero (autodeterminantesi):

«Il fatto era infatti l’imporsi in noi di una spinta ad agire non in vista di scopi esterni (vantaggi, successo, felicità), ma in vista del valore intrinseco dell’agire (*praxis*); orbene la deduzione mostra che questo tipo di agire corrisponde alla struttura profonda dell’uomo, al suo impulso all’autonomia, e questo impulso è il modo in cui l’uomo trova se stesso come essere libero; d’altro lato, se l’uomo si pensa come essere libero, deve sottomettere questa sua libertà a quella legge dell’autonomia (morale), che costituisce la sua struttura profonda (con linguaggio di Fichte: la sua “destinazione originaria”). Da ciò la formulazione riassuntiva del principio dell’etica: questo è “il pensiero necessario dell’intelligenza, che essa debba determinare la propria libertà, senza alcuna eccezione, secondo il concetto dell’autonomia”»<sup>36</sup>.

Quindi l’essere libero *deve*, laddove il dovere è la determinatezza della libertà in quanto libertà; l’essere libero deve porre la libertà sotto la legge (l’imperativo categorico) e questa legge è il concetto dell’assoluta autonomia, che non è realizzata dall’io empirico (dell’essere umano), ma rappresenta il *compito* dell’io empirico di determinare se stesso

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 135; it. p. 130.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 139; it. p. 135.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 40; it. pp. 136-7.

<sup>34</sup> C. DE PASCALE, *Etica e diritto*, cit., p. 171. Cfr. L. FONNESU, *Antropologia e idealismo*, cit., p. 115.

<sup>35</sup> M. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., p. 326.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 326. La citazione nella citazione è tratta da J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 59; it. p. 56.

come io puro, cioè come assoluta autonomia e come principio razionale della realtà, intesa sempre alla luce degli scopi posti dall'io e quindi come *valore*.

L'assoluta autonomia, essenza e destinazione dell'uomo, da realizzarsi attraverso l'agire, è scopo primo e ultimo dell'essere umano. Essa esprime sul piano etico-pratico il principio genetico, alla «radice dell'io»<sup>37</sup> e del sapere: il “volere puro”, ovvero quella capacità di spontanea auto-iniziativa, quella facoltà di auto-motivazione in cui soggetto determinante e oggetto determinato coincidono<sup>38</sup>. A questo livello trascendentale non si ha a che fare con la volontà in quanto libertà di scelta (la libertà formale), ma piuttosto anzitutto con quella che Franz Bader ha felicemente chiamato «volontà predeliberativa»<sup>39</sup>, quella «capacità di auto-riferimento pratico»<sup>40</sup> che fonda la libertà come scelta (e la coscienza) e che è espressione pratica dell'io trascendentale come *Tathandlung*. In quanto tale, la volontà pura non è comunque separata dall'azione, perché l'azione non è se non l'«attuazione del suo tendere»<sup>41</sup>, ovvero l'autodeterminazione della volontà come volontà. L'autodeterminazione si concretizza come sforzo, proteso verso il futuro, per determinare liberamente se stessi, attraverso il volere reale, come esseri liberi (ovvero, aveva argomentato Fichte nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, per realizzare, come *ideale*, l'io presentato all'inizio dell'esposizione come *Tathandlung*, ovvero come autoposizione assoluta). L'io è nella sua essenza autodeterminazione pre-cosciente, volontà in atto, che, autodeterminandosi grazie alla posizione di scopi per l'agire, ovvero progettando «liberamente il concetto della mia azione»<sup>42</sup>, diventa cosciente come essere che realizza se stesso (la propria libertà) agendo nel mondo. L'imperativo categorico esprime la legge di questa autodeterminazione – che dev'essere liberamente scelta: essa esige di pensare la realtà fattuale come un compito, come un dover-essere in base a modelli di realtà in cui è prefigurata l'autonomia dell'essere umano, che coincide con l'autonomia della ragione. Lo sforzo all'autodeterminazione è dunque impensabile senza imperativo categorico e l'imperativo categorico (secondo cui tutto deve concordare con l'io assoluto) è la forma (la legge) del tendere all'autodeterminazione<sup>43</sup>.

L'autodeterminazione, ovvero la realizzazione della volontà pura che è l'essere stesso dell'io come libertà, non ha uno scopo ulteriore, non è mezzo per altro. La *Zufriedenheit* che deriva dall'agire libero – ribadisce Fichte<sup>44</sup> – è quindi una sorta di effetto collaterale («qualcosa di casuale»), non lo scopo dell'agire.

<sup>37</sup> J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Halle*, in *GA IV/2*, p. 148.

<sup>38</sup> Cfr. M. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., pp. 230ss.; cfr. A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, cit., pp. 260ss. Sulla volontà nel primo Fichte, cfr. anche G. ZÖLLER, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998 e A. ACERBI, *La dottrina della volontà in Sittenlehre (1798)*, in “Annuario filosofico”, 23 (2007), pp. 233-289.

<sup>39</sup> F. BADER, *Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in A. MUES (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 212-241.

<sup>40</sup> M. IVALDO, *Ragione pratica*, cit., p. 253.

<sup>41</sup> *Ibidem*, *ivi*.

<sup>42</sup> J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Halle*, in *GA IV/2*, p. 48.

<sup>43</sup> Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *GA I/2*, p. 396; trad. it. F. Costa, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in ID., *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 214.

<sup>44</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre (1798)*, in *GA I/5*, p. 143; it. p. 140.

#### 4. L'agire gioioso

Il Fichte jenese argomenta, come si è visto, che soltanto nell'agire libero l'essere umano realizza se stesso, ovvero la sua destinazione, che è la sua essenza come *Selbsttätigkeit*. L'agire libero è l'agire basato sull'autoposizione di scopi che corrisponde all'essenza dell'esser umano come agile attività spontanea. L'autentico successo dell'agire non è il suo prodotto, il risultato esterno (sebbene questo sia imprescindibile), ma il suo riportare l'agente in se stesso, affermandolo come essere libero. D'altronde il fine dell'agire non è esterno all'agire, ma è parte costitutiva dell'agire stesso. Dal punto di vista trascendentale il fine, come guida dell'agire consapevole, non è qualcosa che si aggiunge al volere: «Il concetto di fine, considerato oggettivamente, è un volere»<sup>45</sup>. Perciò proprio realizzando il fine liberamente posto mi affermo come libero agente, ed è questo che conta. Dunque, il sentimento di soddisfazione che si accompagna all'autodeterminazione libera dell'agire non è il godimento per la realizzazione di uno scopo determinato: è la soddisfazione per la realizzazione della legge morale attraverso l'autodeterminazione alla/della libertà che richiede la posizione di scopi e la loro realizzazione.

Orbene, nel pensiero di Fichte posteriore al 1800 non si parlerà più di *Zufriedenheit* per descrivere il sentimento che si accompagna all'agire libero. L'approfondimento della riflessione trascendentale intrapresa da Fichte in seguito della disputa sull'ateismo, e in particolare all'accusa di nichilismo mossagli da Jacobi<sup>46</sup>, spinge Fichte a un ripensamento delle categorie fondamentali della dottrina della scienza. Uno dei risultati teorici fondamentali (articolato in modi diversi nelle molte esposizioni della dottrina della scienza e nelle altre lezioni fichtiane successive al 1800) è, in somma sintesi, che l'io non è più principio assoluto di autoposizione, ma “riflesso dell'assoluto”, “immagine del vivere”, “apparizione di Dio”. Il sapere trascendentale è autochiarificazione capace di concepire l'assoluta genesi (reciproca compenetrazione di vita ed essere, per dirla nei termini della seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804) in quanto inconcepibile. Quindi, propriamente l'io non è più autentico soggetto della propria attività: agendo, l'io manifesta l'attività genetica del vivere. La libertà dell'io si manifesta come rinuncia alla libertà d'indifferenza per realizzare, in una concreta situazione particolare, una tra le diverse possibilità di azione. Il volere dell'io è quell'«intuizione come principio effettuale», per cui «Ich will, so geschieht's»: «voglio, e così accade»<sup>47</sup>. Quindi (l'esempio è di Fichte), «voglio muovere la mia mano, e ciò accade»<sup>48</sup>. Tuttavia, l'autonomia dell'io è ora intesa come una parvenza: l'io non è più autonomamente autoattivo (*selbsttätig*), perché il volere è fenomeno della vita. In altri termini, l'agire

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 28; it. p. 12.

<sup>46</sup> Cfr. la celebre lettera di Jacobi a Fichte del 1799 in *GA* III/3, pp. 224-281.

<sup>47</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1812), cit., p. 122.

<sup>48</sup> L'esempio, tratto dalla *Dottrina della scienza* del 1812, è stato tuttavia espunto dalla *GA*, e si trova soltanto nell'edizione dei *Fichtes Werke* a cura di I.H. Fichte, 11 voll., Adolphus-Marcus-Veit & Comp., Bonn-Berlin 1834-46 (rist. de Gruyter, Berlin 1971), vol. X, p. 416. Tuttavia, esso ricorre in molti altri testi fichtiani (cfr. A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, cit., p. 268, nn. 128 e 129) e, sia detto *en passant*, presenta quella che sarà la questione centrale della filosofia analitica dell'azione (paradigmaticamente in autori quali Wittgenstein, Davidson e Anscombe), e che Fichte risolve in termini peraltro non distanti appunto dalla soluzione che ne offre Anscombe, ovvero in base alle diverse descrizioni che possiamo dare del fenomeno.

appare autonomo soltanto sul piano del mondo fenomenico. In realtà, la decisione con cui la volontà si autodetermina non è propriamente un atto compiuto dall'io, ma è quell'intuizione immediata (l'intuizione intellettuale) con cui, in ogni volizione determinata, l'io diviene io, o meglio: grazie a cui il vivere assume la forma dell'io ("Ich-Form"). L'autodeterminazione dell'io nell'agire è quindi *apparente*, nel senso che è apparizione della vita e della libertà. D'altronde, però, la vita *vive* attraverso l'agire (*apparentemente*) dell'io, anzi attraverso l'agire (*apparentemente*) dell'individuo e si identifica con l'agire teorico-pratico di un individuo cosciente di essere espressione della vita, ovvero illuminato dalla riflessione filosofica<sup>49</sup>.

La volontà morale non è a disposizione dell'individuo, nel senso che l'individuo per agire moralmente deve spogliarsi della propria individualità per farsi fenomeno della volontà superiore, manifestazione della "vita divina". L'io che deve diventare il principio creatore di un mondo eticamente nuovo («Weltschöpfer»)<sup>50</sup>, da forgiare attraverso la libertà, è la «vita del concetto»<sup>51</sup>. Certamente, l'io è libero unicamente come volontà; ma questa volontà è volontà reale (non una mera volontà formale, cioè *impulso*, come Fichte argomenta riprendendo esplicitamente la terminologia jenesa) solamente in quanto principio creatore del mondo empirico. Poiché però creare il mondo empirico significa portare all'apparizione la vita del concetto, ossia l'apparire dell'apparizione dell'assoluto, *in quanto* principio di questo stesso apparire, ecco che allora l'agire dell'individuo sarà autentico agire, ossia un agire moralmente creativo, unicamente qualora si tolga come principio fondante l'agire stesso. In altri termini, la creazione del mondo da parte dell'io è una produzione di nuove visioni: la libertà che l'io può e deve realizzare – autosottraendosi come principio dell'agire e comprendendosi come riflesso del "vivere" – non è un "principio reale", ma "soltanto il principio di un diverso *vedere*": quel "vedere" tramite cui nel mondo empirico appare la realtà (*Realität*) della vita divina, ovvero si realizza la libertà precisamente grazie alla comprensione della volontà dell'io (in quanto autonomia e autodeterminazione) come fenomeno dell'assoluto (cioè dell'inconcepibile libertà del vivere). Molto lucidamente Gaetano Rametta commenta che in questo modo la volontà

«perde così ogni connotazione di tipo "attivistico" o "volontaristico". Tanto che Fichte può sostenere come, a rigor di termini, non sussistano più né un "agire", né un "soggetto" che agisce. La "volontà" designa infatti l'avvenuta compenetrazione tra "visione" individuale e visione "trascendentale, cosicché ciò che la coscienza "vuole" non può più consistere nella realizzazione di scopi soggettivamente posti, né tantomeno nella pretesa di determinare o "decidere", mediante un incomprensibile atto di autoposizione originaria, il movimento mediante cui la "vita assoluta" si reca all'apparire. Al contrario, la "volontà" si attua come superamento dell'intenzione, dell'aspirazione e della pretesa, si attua come acquietamento di quello *Streben* che caratterizzava tutta la prima fase della dottrina della scienza [...]. Ora [...] alla luce della "saggezza" la coscienza può finalmente agire sapendosi come "medio" di un'esperienza e di un divenire, che implicano ben di più che l'attuazione di

<sup>49</sup> Per una più dettagliata discussione del rapporto vita/volontà e in generale della filosofia dell'azione nella *Spätphilosophie* di Fichte, con particolare riferimento ai corsi di lezione svolti tra il 1810 e il 1814, mi permetto di rinviare ad A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, cit., pp. 250-277.

<sup>50</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1812), in *GA II/13*, p. 318.

<sup>51</sup> *Ibidem*, ivi.

un “soggetto” [...]: “attraverso” l’agire e la libertà, secondo Fichte, ciò che traspare e giunge a manifestazione “effettuale”, è la vita “divina” dell’assoluto stesso»<sup>52</sup>.

Rinviando il lettore alla letteratura critica per l’approfondimento dei difficili snodi teorici presentati dalla *Spätphilosophie* fichtiana<sup>53</sup>, la questione che mi interessa discutere ora brevemente è quella del sentimento che accompagna l’agire, alla luce della riformulazione della filosofia dell’azione nei termini di cui si è detto.

In proposito è opportuno rivolgerci a due testi della cosiddetta fase mediana del pensiero fichtiano (quella che va dal 1800 al 1808): *L’introduzione alla vita beata* (*Anweisung zum seligen Leben*) del 1806 e la seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804. Nella nona lezione della *Anweisung* compare infatti un’affascinante espressione. Fichte parla di “*Freude an dem Tun*”, cioè di gioia nel (o del) fare. Fichte qui non chiama in causa più dunque la *Zufriedenheit*, sentimento di assoluta autonomia e autosufficienza che per il Fichte jense è effetto collaterale dell’agire libero, ma un sentimento slegato dalla realizzazione di sé come assoluta autodeterminazione. Questa idea era comparsa un paio di anni prima anche alla fine della venticinquesima lezione della seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804.

Nella *Anweisung* Fichte scrive che «fintanto che la gioia per il fare è ancora mescolata al desiderio dei prodotti esteriori di questo fare, anche l’uomo morale superiore non è ancora perfettamente in chiaro con se stesso»<sup>54</sup>. La gioia che si accompagna all’agire dev’essere pura gioia per l’agire come tale. Infatti, come argomenta la *Dottrina della scienza* del 1804 (seconda esposizione), la gioia è procurata solo dal “giusto agire” (*Recht tun*) guidato da una “chiara visione” (*klare Einsicht*).

«Solo dove il giusto agire procede da una chiara visione, esso avviene con amore e piacere, e l’atto si ricompensa da sé, è a sé sufficiente e non necessita di alcunché di estraneo»<sup>55</sup>.

Proviamo a spiegare. Secondo il *Sistema di etica* del 1798, come abbiamo visto, l’agire autentico, che produce *Zufriedenheit*, è quello che esprime l’essenza dell’io come attività, ovvero l’agire propriamente pratico, che pone da se stesso e realizza i propri scopi. Tuttavia, sostiene il secondo Fichte, non è ancora questo l’agire il cui esercizio è connesso di per sé a *Freude*. Da un lato perché la gioia dev’essere appunto gioia per

---

<sup>52</sup> G. RAMETTA, *Libertà, scienza e saggezza nel secondo Fichte*, cit., pp. 114s.

<sup>53</sup> Per i temi qui affrontati cfr. per es.: G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995; E. FUCHS-M. IVALDO-G. MORETTO (a cura di), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011; J.-C. GODDARD-M. MAESSCHALCK (a cura di), *Fichte. La philosophie de la maturité*, Vrin, Paris 2003; S. FURLANI, *L’ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini & Associati, Milano 2004; A. BERTINETTO (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009; A. SCHNELL, *Réflexion et spéculation. L’idéisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble 2009; G. RAMETTA, *Fichte*, Carocci, Roma 2012.

<sup>54</sup> J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, in *GA* I/9, p. 158. Per il ruolo della *Anweisung* nel contesto sistematico della *Dottrina della scienza*, cfr. Ch. ASMUTH, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806* Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999.

<sup>55</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), cit., p. 380; it. p. 354.

l'agire, non per i prodotti dell'agire. Altrimenti l'agire sarebbe ancora vincolato: l'agire che si persegue per ciò che esso produce non è l'agire in quanto realizzazione della libertà. Dall'altro lato, e più radicalmente, l'agire gioioso non è neppure l'agire compiuto per il dovere di agire liberamente: piuttosto l'agire gioioso è agire di cui il soggetto non si ritiene più autore autonomo, di cui si riconosce piuttosto fenomeno, e che quindi non esercita più sforzandosi di obbedire all'imperativo categorico. Non c'è sforzo nell'agire gioioso. Il decisivo passo avanti rispetto al sistema jenese è dunque che l'agire libero non è soltanto quello svincolato da scopi esteriori e disinteressato, ma anche quello il cui agente non è più propriamente l'io e che non dipende più dall'imperativo categorico: l'agire che non dipende dalla legge e che l'io non si sforza di realizzare.

Fichte si allontana ora da Kant e se a Jena aveva conciliato l'agire libero con l'agire che obbedisce all'imperativo categorico (la legge che impone di agire liberamente) qui Fichte abbandona il tentativo di pensare la libertà a partire dall'idea dell'autodeterminazione del soggetto e dall'idea di legge. Una legge, anche quella formale dell'imperativo categorico che esprime la norma che la ragione si dà da sé, è pur sempre un vincolo. L'agire che sgorga «dall'autocontrollo conforme a un imperativo categorico» rimane legato – così argomenta ora Fichte – alla stessa logica che segue l'agire che sgorga «da una ragionevolezza egoista»<sup>56</sup>, ovvero quello tipico dell'«operosità esteriore»<sup>57</sup>, cui è orientata per Fichte la sua epoca, mirante alla soddisfazione di bisogni e al raggiungimento del godimento. Anche quando è interiorizzata come la norma che comanda all'uomo di agire liberamente, attraverso la realizzazione della propria autodeterminazione, la legge che esprime l'imperativo categorico rimane un'imposizione per il soggetto, che, sforzandosi di attuarla, non può quindi “autosottrarsi” come autore dell'agire per comprendersi come fenomeno di esso: la legge «dona frutti freddi e morti, senza bontà per l'autore e il destinatario. Questi odia come prima la legge e preferirebbe che non ci fosse; non giunge quindi mai a una gioia né in se stessa né nel suo atto»<sup>58</sup>. L'agire autenticamente libero «avviene con amore e piacere»<sup>59</sup>, non con sforzo, ed è per questo «agire con amore e piacere» che si prova gioia. «Agire giusto» (*Recht tun*) non è l'agire che segue l'imperativo categorico, ma quello che «procede da una chiara visione»<sup>60</sup> (*klare Einsicht*), dalla comprensione genetica del sapere trascendentale che si sa come immagine del principio (la libertà in quanto vita). Questa è la saggezza (*Weisheit*): la dottrina della scienza che si depone come sistema teorico-riflessivo e, affermando in concreto il primato del pratico, ora non più in termini soggettivistici, diventa (e si comprende come) giusto agire.

Se già nella fase jenese, come abbiamo visto, Fichte aveva argomentato che il fine, come guida dell'agire libero e consapevole, non è esterno al volere, il Fichte berlinese intende il “concetto etico”<sup>61</sup>, in quanto principio di autodeterminazione in quanto *Weltschöpfer*, non come un'imposizione esterna sulla vita, ma come esso stesso vita, vita che plasma la realtà: *bildendes Leben*. Le modalità con cui applicare il principio dell'autodeterminazione realizzandosi come libertà ovvero realizzando la libertà non

<sup>56</sup> *Ibidem*, ivi.

<sup>57</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre* (1804. II. Vortrag), p. 379, it. p. 352.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 380, it. p. 354.

<sup>59</sup> *Ibidem*, ivi.

<sup>60</sup> *Ibidem*, ivi.

<sup>61</sup> Cfr. in particolare J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1812), cit., p. 328.

sono deducibili da una legge cui l'individuo debba obbedire. È per questo che il sapere trascendentale della dottrina della scienza si apre alla saggezza, dimensione epistemico-pratica della libertà di agire, facendo ciò che è giusto in ogni singola e concreta situazione storica, laddove questo agire giusto non trova *Zufriedenheit* nei suoi prodotti, e neppure nel soggetto in quanto autodeterminantesi, ma piuttosto genera gioia in quanto esprime l'autocomprensione del soggetto come immagine dell'assoluto (della libertà, del vivere). La gioia che genera è quella dell'agire libero, libero dall'imperativo categorico e libero dallo sforzo di autodeterminazione del soggetto. Agire liberamente significa ora agire con "chiara visione", e agire con chiara visione, l'abbiamo visto, significa comprendersi come fenomeno della vita, che agisce attraverso il soggetto.

La struttura argomentativa che muove Fichte ad abbandonare la logica dell'imperativo categorico, che è vincolante anche laddove esso vincola all'agire libero, perché la sua forma comporta comunque un'imposizione, che mostra le aporie dell'idea di una libera autodeterminazione alla libera autodeterminazione, è la stessa che, sul piano teoretico, si esprime nel superamento della logica razionalistica del fondamento: il principio, presupposto come tale, è posto come principio soltanto in quanto lo stesso atto di posizione si toglie (si annulla, si sottrae) per manifestare il principio come libertà, e quindi come svincolato dal sapere che per pensarlo lo vincola, determinandolo e riducendo così al concetto ciò che è costitutivamente "*unbegreiflich*".

Analogamente l'azione libera, dal punto di vista empirico, è come tale inconcepibile, perché l'agire umano è sempre vincolato, come mostra la stessa legge dell'imperativo categorico che, imponendo la libertà dell'agire, priva, alla radice, l'agire della sua libertà. Eppure è proprio nella sua impensabilità empirica e nella sua inconcepibilità teoretica che la libertà si realizza nell'agire e come agire, laddove la stessa volontà individuale è compresa come fenomeno del vivere. Non si tratta più, come a Jena, di svolgere il pensiero «Io devo *agire liberamente per divenire libero*»<sup>62</sup> nell'idea che l'agire libero sia l'agire basato «unicamente secondo il concetto del mio dovere», perché «solo l'azione compiuta per dovere è una rappresentazione [...] del puro essere razionale [come assolutamente indipendente]; [mentre] ogni altra azione ha un motivo determinante estraneo all'intelligenza in quanto tale»<sup>63</sup>. Piuttosto agisco liberamente quando acquisisco la "chiara visione" del sapere assoluto, del sapere che sa l'assoluto in quanto eccedente il concetto che lo pensa facendosi immagine vivente (agente) dell'assoluto che è vita (o meglio: *vivere*), autopoiesi della libertà. Agisco liberamente, si potrebbe dire, quando vivo la libertà con gioia, con gioia per la stessa libertà che vivo, anzi: che vive attraverso di me.

Si potrebbe obiettare che l'esito della filosofia dell'azione del tardo Fichte è un misticismo in cui, alla fine dei conti, viene precisamente a mancare la giustificazione trascendentale del fatto che l'agire libero è soltanto quello morale. Non è così. Piuttosto Fichte mostra ora la limitatezza del punto di vista della morale kantiana ancora abbracciato dal *Sistema di etica* del 1798, punto di vista che è ora inteso come quello della "morale inferiore", vincolata all'autodeterminazione dell'individuo, della quale la riflessione trascendentale mostra ora il carattere paradossale. Essa è distinta dalla

---

<sup>62</sup> J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre* (1798), cit., p. 144; it. p. 141.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 145; it. pp. 142-143.

“morale superiore” che invece assegna all’individuo il compito di realizzare concretamente – usando *saggezza* – modi per corrispondere al concetto etico (il principio di autodeterminazione che è fondamento reale del mondo) come immagine dell’assoluto e per realizzarsi come immagine dell’assoluto, in una prospettiva che semmai toglie ogni possibilità di fraintendere in senso individualistico e solipsistico l’idea della realizzazione della libertà come autodeterminazione.

La gioia per l’agire con amore e piacere è il premio di un agire che non dipende dal vincolo per la legge che comanda il dovere per il dovere, un vincolo cui sono sottoposti gli individui privi di “chiara visione”; è il premio dell’agire in quanto espressione dell’individuo che si sottrae come soggetto dell’agire sapendosi come immagine della vita che per suo tramite agisce. *Freude an dem Tun* è il sentimento che accompagna la realizzazione pratica della dottrina della scienza in quanto saggezza.