

LA WECHSELWIRKUNG È UNA WECHSELBESTIMMUNG. SULLA LETTURA SCHILLERIANA DELLA GRUNDLAGE ('94-'95) DI J.G. FICHTE

DI GIACOMO CLEMENTE

Premessa

«Molti, e soprattutto Schiller, hanno trovato nell'Idea del *Bello artistico*, cioè nell'Idea dell'Unità *concreta* del pensiero e della rappresentazione sensibile, la via d'uscita dalle astrazioni operate dall'attività separatrice dell'intelletto»¹. Tale attività separatrice, paradigma teorico della forma che la soggettività assume nella modernità, ha trovato in Kant uno dei suoi rappresentati più significativi. Tuttavia, secondo l'Hegel dell'*Enzyklopädie*, questa separazione sembrerebbe ovviata dallo stesso Kant che, nella *Critica della facoltà di giudizio*, «ha espresso la rappresentazione, anzi il pensiero dell'Idea». «È solo in queste rappresentazioni», continua Hegel, «che la filosofia kantiana si mostra *speculativa*».

La celebrazione della razionalità astratta nasce dalla consapevolezza di quel *cogito* che nelle *Meditazioni metafisiche* era vocato ad una «distruzione generale»² delle sue «opinioni» ed aveva lacerato l'indivisione originaria delle facoltà del soggetto. Da ciò consegue, dunque, una soggettività non solo scissa, ma identificata in ultima istanza con la nascente dimensione razionale: «Il pensare, infine? Qui sì, ho trovato: è il pensiero quel che cercavo, ché questo solo non può esser separato da me. Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché, *se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere*»³.

Il problema che si pone ai più vicini successori di Kant è noto⁴. La filosofia immediatamente posteriore alle tre grandi Critiche kantiane cerca una più profonda *unità* tra la dimensione fenomenica (della *Critica della ragione pura*) e quella sovrasensibile (della *Critica della ragione pratica*) del soggetto. Un'unità non estrinseca, ma interna a questa stessa soggettività. Rispetto a tale veduta speculativa, la *Critica della facoltà di giudizio*

1 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse / Enciclopedia delle scienze filosofiche*, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2007, p. 185.

2 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, traduzione e introduzione di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000, p. 27.

3 Ivi, p. 45, *corsivo mio*.

4 Per una analisi approfondita della questione cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli, Bibliopolis, 1987, pp. 25-88.

può essere intesa come *il* manifesto kantiano del tentativo di superare l'«abisso incolmabile tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile»⁵.

Tuttavia, le dimensioni attraversate da questa abissale lacerazione rimanevano, agli occhi dei primi lettori delle Critiche – Schiller compreso –, sovrapposte e solo esteriormente collegate: con lo schematismo delle sue suddivisioni, Kant aveva moltiplicato le facoltà del soggetto per poi trovarsi dinnanzi l'artificioso problema di unire ciò che prima aveva diviso.

L'irrisolta problematica o, per meglio dire, l'insoddisfacente soluzione che si presenta a Schiller è, dunque, quella del terzo soggetto invocato da Kant a collegare – soltanto esternamente – le configurazioni della prima e della seconda *Critica*: compito delle lettere che compongono *L'educazione estetica dell'uomo*, del '95, è, dunque, quello di operare la sutura – interna e sostanziale – tra la dimensione sensibile e la dimensione sovrasensibile del soggetto, tra «stato» e «persona», tra «impulso sensibile» e «impulso formale». In assonanza con lo Hegel dell'*Enzyklopädie*, von Humboldt, nella *Vorerinnerung* (che è del 1830) al proprio carteggio con Schiller, scriverà che l'autore delle *Lettere* ha diretto i propri sforzi teoretici più genuini alla fondazione organica «della *totalità* della natura umana ad opera della concordanza delle sue forze distinte, prese nella loro assoluta libertà»⁶.

In questo senso, ciò che non va perso delle *Lettere* schilleriane è il loro intento, almeno per Schiller, essenzialmente politico (che nel corso dell'analisi rimarrà sullo sfondo). Esse, infatti, posso essere intese come il manifesto paradigmatico inerente alla ricezione weimariana della Rivoluzione francese⁷. Numerosi sono i documenti che testimoniano il progressivo raffreddarsi dell'entusiasmo schilleriano (pensando al Kant del *Der Streit der Fakultäten*, la categoria di «entusiasmo» è tutto fuorché casuale...) e del suo graduale scetticismo di fronte all'evolversi della situazione politica francese. Paradigmatica, sul punto, è una lettera inviata da Jena nel 26 maggio 1794 al Principe di Augustenburg (che è anche il destinatario delle lettere estetiche), in cui Schiller non nasconde la necessità di elaborare (quella che ai suoi occhi appariva come) l'esperienza fallimentare della Rivoluzione francese su di un piano puramente ideale, escludendo, in tal modo, ogni forma di esplicazione immediatamente pratica volta a compiere le pur legittime aspirazioni dell'epoca⁸. «Soprattutto seguite il mio consiglio», scrive Schiller al suo destinatario, «e lasciate che questa povera, indegna e immatura umanità provveda da sola a se stessa. Rimanete nella regione serena e tranquilla delle idee, lasciate che sia il tempo a introdurle nella vita pratica. E se mai vi punge vaghezza di esplicitare un'attività che abbia un effetto concreto, allora iniziate dal fisico e curate gotta e febbre in quei corpi, le cui anime sono incurabili»⁹.

5 I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft / Critica del giudizio*, introduzione, traduzione, note e apparati di M. Marassi, Milano, Bompiani, p. 21.

6 W.V. Humboldt, *Scritti filosofici*, Torino, UTET, 2007, p. 680.

7 Sulla ricezione della Rivoluzione francese in ambito tedesco, cfr. G. Baioni *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la rivoluzione francese*, Napoli, Guida editori, 1969; G. Tonella, *Il problema del diritto di resistenza. Saggio sullo Staatsrecht tedesco della fine Settecento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2007; S. Amato *Gli scrittori politici tedeschi e la Rivoluzione francese (1789-1792)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999.

8 Cfr. M.C. Foi, *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Macerata, Quodlibet, 2013, p. 37.

9 In *Werke*. Nationalausgabe, begr. v. Julius Petersen, fortgef. v. Liselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel, Weimar, hrsg. v. N. Oellers, Böhlau, 1943 ff., Bd. 27, p. 4.

Troppo tardi, dunque, per la proposta di cittadinanza onoraria inviata all'«*amis de l'humanité et de la société*» nell'anno primo della *Republique Française* (10 ottobre 1792, ma ricevuta da Schiller – nella lettera, simpaticamente, *Gille* [sic!]– solo nel marzo 1798), firmata e sottoscritta dal *Ministre de l'interieur*, nientemeno che Georges Jacques Danton che, ormai troppo tardi, come ebbe a dire Goethe, se la vide rifiutata dal «regno dei morti».

Per sostare all'opera che qui interessa indagare, in Lettera II, Schiller scrive che la questione della bellezza «è assai meno estranea al bisogno che al gusto del tempo; che anzi, per risolvere in pratica quel problema politico, si deve procedere attraverso il problema estetico, dacché è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà»¹⁰. In questa direzione, ogni elaborazione speculativa contenuta nelle *Lettere* deve essere letta – più generalmente, al di là del riferimento immediato alla causa rivoluzionaria francese – in funzione fondativa di un ordine politico alternativo a quello vigente (che Schiller chiama «stato di natura»).

Nell'analisi che segue, soprattutto nell'ultimo paragrafo, si vedrà come il piano della riflessione in quanto piano in cui è posta l'idealità del soggetto (armonico) – e, quindi, della *Wechselwirkung* che lo fonda riflessivamente – sia essenzialmente intrecciato a quello che chiamo «piano reale» in quanto piano in cui è posto lo stato di reale «frammentazione» della soggettività. Come a dire, quindi, che l'essenzialità dell'intreccio equivalga all'essenzialità critico-politica delle *Lettere*: tutto ciò che è collocato nell'ambito della riflessione, in Schiller, mira ad una instaurazione politica alternativa, reale ed effettiva.

Le pagine che seguono ruotano attorno ad un punto: la posizione schilleriana, infatti, risulta alquanto complessa. Se, da una parte, l'origine della sua operazione filosofica è, come accennato, quella kantiana (sulla premessa dell'insufficienza espositiva della *Critica della facoltà di giudizio* è posta la necessità di suturare due dimensioni opposte, una materiale, l'altra formale); dall'altra, lo strumento speculativo volto a superare o, per meglio dire, realizzare quell'origine programmatica è soltanto uno: la *Wechselwirkung* in quanto *Wechselbestimmung*, la legge categoriale della determinazione reciproca che Fichte introduce nella *Grundlage* (del '94-95).

1. Wechselwirkung: *Schiller su Formtrieb e Stofftrieb in Über die ästhetische Erziehung des Menschen*

In *Lettera XI*, Schiller illustra la struttura dell'uomo nel quadro di due categorie tra loro contrapposte, quella di «persona [*Person*]» e quella di «stato [*Zustand*]». La prima indica ciò che nell'uomo permane, il proprio sé (e così, costituendo il proprio stesso principio, è autofondantesi e perciò libera¹¹); la seconda categoria indica le determinazioni esperienziali che via via connotano e realizzano la persona (e così, essendo lo stato eterodeterminato, è mutevole e in tutto e per tutto condizionato, dunque, temporalmente definito¹²). Schiller scrive che «noi siamo non perché pensiamo, vogliamo, sentiamo; né pensiamo, vogliamo, sentiamo perché siamo. Siamo perché siamo; sentiamo, pensiamo e vogliamo perché fuori di noi c'è ancora qualcos'altro»¹³.

10 F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen / L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, tr. it. a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani, 2007, p. 43.

11 «E così in primo luogo avremmo l'idea dell'essere assoluto fondato in se stesso, vale a dire la libertà» (F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 105).

12 «E così avremmo la condizione di ogni essere dipendente (o divenire), il tempo» (*ibidem*).

13 *Ibidem*.

Vi è un rapporto di irriducibilità: se, infatti, la persona fosse fondata sullo stato, allora muterebbe e non sarebbe più persona perché non permanerebbe; così, se lo stato fosse fondato sulla persona, allora dovrebbe permanere e non sarebbe più stato perché non muterebbe. L'uomo deve ricevere percettivamente la materia determinante e, nel contempo, «accompagnare» permanendo tale determinazione, «rimanere costantemente se stesso in ogni mutamento, rendere esperienza tutte le percezioni, vale a dire ridurle all'unità della conoscenza»¹⁴.

Ne viene che senza le determinazioni dello stato, la persona permanerebbe «nella disposizione, ma non effettivamente». Infatti, «soltanto tramite la successione delle sue rappresentazioni l'io permanente diventa fenomeno a se stesso»¹⁵. Se, infatti, la personalità fosse slegata dallo stato denoterebbe esclusivamente una *Anlage* (nel senso di una *Veranlagung*) «a un'infinita, possibile estrinsecazione». Certo, essa sarebbe libera (e cioè posta per sé); e tuttavia essa resterebbe «vuoto potere». La persona considerata esclusivamente, cioè, è una «mera forma», qualcosa di puramente indeterminato, una semplice disposizione a diventare determinata. Lo stato, allora, è ciò che va pensato prossimamente alla persona, perché questa ha bisogno del tempo per uscire dalla condizione di pura virtualità, forza passiva e «vuoto potere», e trovare così realizzazione in uno stato determinato: soltanto lo stato ha potere realizzante in quanto piano determinante.

Allo stesso modo, se lo stato fosse slegato dalla persona non sarebbe «altro che *mondo*, se con questo nome intendiamo puramente il contenuto informale del tempo». Essere

-
- 14 Per inciso, l'accompagnamento della persona allo stato costituisce un *primo* punto di affinità teorica del meccanismo schilleriano con quello del sedicesimo paragrafo della «Deduzione trascendentale» della prima *Critica* di Kant. *L'io penso*, in quanto unità sintetica originaria, deve poter accompagnare tutte le proprie rappresentazioni. Ciò significa che un molteplice congiunto da parte dell'intelletto deve poter essere pensabile dallo stesso soggetto. Allo stesso modo che in Schiller, dunque, l'accompagnamento è, per così dire, il sintomo di una costitutiva separazione: in Schiller, lo stato e la persona; in Kant, il molteplice fenomenico come oggetto della percezione e l'io penso in quanto appercezione originaria. Si noti, sul punto, l'affinità terminologica che verte sul termine *Begleiten*: Kant, la formula è celebre, scrive che «l'io penso deve poter accompagnare [*begleiten*] tutte le mie rappresentazioni»; Schiller, allo stesso modo, scrive che «il suo io immutabile accompagna [*begleitet*] tale materia che in lui muta».
- 15 Ivi, p. 107. *Secondo* punto di affinità teorica al meccanismo del sedicesimo paragrafo di Kant. Va notato che Kant riferisce all'io penso in quanto *Selbstbewußtsein* il termine *Vorstellung*. L'essere cosciente di sé in quanto sé permanente, il diventare «fenomeno a se stesso» che Schiller indica come fatto consequenziale della determinazione empirica dell'io, potrebbe esser letto sulla scia di tale rappresentabilità. In Kant, la rappresentazione autocoscienziale dell'io inerisce ad una relazione interna all'unità dell'appercezione (ovviamente, non potendosi riferire l'io ad alcunché di posto nel dominio esperenziale). L'unità trascendentale dell'autocoscienza sembra quasi scissa in due facce complementari: una «unità analitica dell'appercezione [*analytische Einheit der Apperzeption*]» e una «unità sintetica dell'appercezione [*syntetische Einheit der Apperzeption*]», delle quali la prima, per così dire, rappresenta la *ratio essendi* della seconda e questa la *ratio cognoscendi* della prima. Se è vero che è solo presupponendo l'unità analitica in quanto appercezione originaria che è possibile congiungere una serie di rappresentazioni date in un'unica coscienza, d'altro canto, l'unità sintetica, in quanto congiunge la molteplicità rappresentativa, è condizione della rappresentabilità della «*stessa identità della coscienza in queste rappresentazioni*» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2005, p. 243). È solo l'operatività aggiuntiva di una rappresentazione all'altra che permette al soggetto di esser cosciente di sé in quanto soggetto; è soltanto mediante la sintesi intellettuale delle rappresentazioni di un molteplice dato nell'intuizione che il soggetto *si rappresenta* in quanto continua identità appercettiva di quel molteplice rappresentato.

contenuto informe del tempo significa l'esser parcellizzato¹⁶ dell'uomo nella serie determinativa della percezione senza che tale parcellizzazione si stabilisca e si saldi su ciò che sta fermo (cioè, sulla persona in quanto presupposto della temporalità e del mutamento).

In breve: la persona ha bisogno dello stato, lo stato ha bisogno della persona. Così, l'interdipendenza della materia e della forma impone due esigenze essenziali che Schiller decreta come «le due leggi fondamentali della natura sensibile-intelligibile».

Queste esigenze sono chiare:

(i) la prima è che la personalità dell'uomo debba mondizzarsi («rendere mondo tutto quanto è mera forma e rendere fenomeno tutte le sue disposizioni»), sporgersi, ovvero, spingere «all'assoluta *realtà*» – incarnarsi in una particolare determinazione (solo mediante la determinazione la persona può determinarsi; al contrario, ancora una volta, essa permanerebbe nella disposizione ma non effettivamente);

(ii) la seconda esigenza è che l'uomo debba formalizzare il proprio stato, «estirpare in sé tutto ciò che è puro mondo e accordare tutti i suoi mutamenti», ovvero, spingere «alla *formalità* assoluta» e interiorizzare la materia, cioè, farla propria (solo l'Io accorda tutti i suoi mutamenti e tutti i suoi mutamenti sono accordabili solo dall'Io; al contrario non sarebbe altro che *mondo* perché si ridurrebbe a ciò che esternamente lo principia).

In sintesi: «Unicamente mutando, egli *esiste*; solamente restando immutabile è *lui* ad esistere. Pertanto l'uomo rappresentato nella sua completezza sarebbe l'unità permanente che nei flutti del mutamento rimane eternamente la stessa»¹⁷.

È sul presupposto di questa necessità che Schiller chiama *impulso* [*Trieb*] ciò che è volto ad eseguire [*zur Erfüllung*] le due esigenze: essendo presenti nell'uomo due stati contrapposti e coesenziali, gli impulsi, in quanto *strumenti* delle due leggi fondamentali, sono due: l'impulso *sensibile* [*Stofftrieb*] e l'impulso *formale* [*Formtrieb*].

Il primo, l'impulso sensibile, «provenendo dall'esistenza fisica dell'uomo», è ciò che «si occupa di riversarlo nei limiti del tempo e materializzarlo»¹⁸. Affinché non permanga nella condizione di pura virtualità, la persona abbisogna dello stato in quanto piano realizzante e l'impulso sensibile è ciò che determina e incatena la forma, in modo che «tutta l'infinita possibilità delle sue determinazioni è limitata» alla singola percezione (cosa che, d'altro lato, produce «la più grande limitazione», «giacché tutto quanto è nel tempo si dispone *in modo successivo*, di conseguenza per il fatto che qualcosa è, ogni altra cosa viene esclusa»¹⁹). Viene da sé, dunque, che come l'esclusività dello stato implicava la parcellizzazione del soggetto nell'ordine della serie delle percezioni, così, nello stesso modo, se l'impulso sensibile governa in modo esclusivo, la personalità viene annullata in quanto assolutamente esposta fuori di sé «sotto il dominio della sensazione»²⁰: «al mondo sensibile, con vincoli inestirpabili, esso incatena lo spirito che in alto tende, e nei limiti del presente richiama l'astrazione dal suo più libero vagare all'infinito»²¹.

16 Cfr. M. Vozza *Estetica della sensualità. Attualità di Schiller*, Torino, ANANKE, 2011, p. 29.

17 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 107.

18 Ivi, p. 111.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 113.

Il secondo di quegli impulsi è l'impulso formale. Procedendo dalla persona, tende a mettere l'uomo in libertà, «a portare armonia nella varietà delle sue manifestazioni e ad affermare la sua persona pur in tutto il mutare del suo stato»²². Ciò che l'impulso formale decreta in un tempo determinato esso lo decreta per sempre e ciò che decreta per sempre lo decreta per un tempo determinato, perché essendo la persona posta eternamente (essa infatti non è nel tempo perché non è determinata dallo stato), quell'impulso che sollecita alla sua conservazione «non può mai esigere altro se non ciò che deve esigere in tutta l'eternità»²³. Esso, dunque, pone sotto il proprio dominio l'intera successione del tempo, ma porre il tempo nell'ordine dell'eternità significa abolirlo e abolire il tempo equivale ad abolire il mutamento. L'impulso formale «vuole che il reale sia eterno e necessario e che il necessario e l'eterno siano reali: in altre parole: sollecita verità e diritto»²⁴. Anche qui, stesso meccanismo dell'impulso sensibile: laddove l'impulso formale «esercita il potere» estende massimamente l'essere in quanto persona. «Lì scompaiono tutti i limiti» e nel soggetto agisce l'«oggetto puro» come ciò che è contrapposto a ogni elemento individuale.

I due impulsi, così, sono assolutamente contrapposti, ed essendo l'uomo costituito da stato e persona, quello sensibile e quello formale sono i soli «due impulsi a esaurire il concetto di umanità ed è assolutamente impensabile un terzo *impulso fondamentale* che possa mediare tra i due»²⁵.

La questione di Schiller risulta così impostata ed è relativa ad una posta in gioco niente affatto accomodante: qui, infatti, si tratta di trovare una conciliazione che risolva questa contrapposizione (che, in ultima istanza – Schiller stesso è in questo senso del tutto esplicito – mina la stessa definizione di unità): «In che modo ripristineremo dunque l'unità della natura umana che pare totalmente annientata da quest'originaria e radicale contrapposizione [*diese ursprüngliche und radikale Entgegensetzung*]?»²⁶.

Ecco che qui, Schiller, sottolinea un argomento di grande rilevanza: *la contrapposizione dei due impulsi non implica la loro contraddittorietà*. Se l'impulso formale spinge all'immutabilità e alla conservazione della persona mentre l'impulso sensibile spinge al mutamento e alla determinazione della sensazione recettiva, *allora i due impulsi non si incontrano nello stesso dominio oggettuale*: «È vero che le loro *tendenze* si contraddicono, eppure, ciò va osservato, non nei *medesimi oggetti*, e quello che non si incontra, non può urtarsi»²⁷. Ciò significa che la rispettiva tendenza è opposta nella misura in cui opposti sono gli oggetti ai quali i due impulsi tendono non contraddittoriamente (perché tali impulsi, è del tutto ovvio, sarebbero contraddittori laddove venisse presupposto uno stesso dominio oggettuale del loro tendere rispettivo). Essi, in definitiva, sono opposti proprio perché non contraddittori ed è la loro non contraddittorietà che li pone come opposti.

Non solo. Se il soggetto fosse costituito solo dalle proprie determinazioni percettive e l'impulso sensibile fosse determinante al modo dell'impulso formale, *tale soggetto non sarebbe affatto*, poiché, mancando la persona quale luogo in cui quelle determinazioni vengono portate alla coscienza, *esso non avrebbe neppure quel contenuto determinativo in quanto contenuto di una coscienza*: «con la sua personalità è soppresso anche il suo stato, data la reciprocità dei due concetti – perché il mutamento esige un qualcosa di

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

25 Ivi, p. 117.

26 *Ibidem.*

27 *Ibidem.*

permanente e la realtà limitata una realtà assoluta»²⁸. Allo stesso modo, se l'impulso formale fosse recettivo al modo dell'impulso sensibile, e il soggetto fosse costituito solo dalla propria libertà, esso smetterebbe di essere forza attiva e soggetto nella misura in cui scalza l'oggetto «perché il permanente esige il mutamento e la realtà assoluta esige limiti per dichiararsi»²⁹.

Questo è un punto decisivo.

Ciò che qui viene introdotta, oltre a quella inerente alla non identità del dominio oggettuale, è, infatti, una seconda modalità di non contraddizione, *legata alla necessità della loro reciproca compresenza*: il fatto che l'impulso sensibile necessiti di quello formale – «perché il mutamento esige un qualcosa di permanente e la realtà limitata una realtà assoluta» – e che l'impulso formale necessiti di quello sensibile – «perché il permanente esige il mutamento e la realtà assoluta esige limiti per dichiararsi» – porta con sé *l'assoluta necessità dell'indipendenza di ciascuno dei due impulsi in quanto condizione della sussistenza dell'altro nella sua indipendenza*³⁰. La necessità della compresenza dei due impulsi, cioè, è necessità della loro non contraddittorietà perché, *se fossero posti a prescindere dalla posizione dell'altro* (se ci fosse solo l'impulso materiale o solo quello formale), *essi si annullerebbero nell'atto stesso di porsi* (mancando la coscienza mancherebbero anche le determinazioni, a lato stesso di ciò che porta le determinazioni; o mancando le determinazioni mancherebbe anche la coscienza, a lato stesso di ciò che porta le forme). Essi, dunque, sarebbero posti e non posti nella misura in cui non fossero tra loro contrapposti: senza impulso formale, niente impulso sensibile; senza impulso sensibile, niente impulso formale... E *dunque*, senza stato, niente persona; senza persona, niente stato: «In una parola: esclusivamente in quanto egli [l'uomo] è autonomo, vi è realtà fuori di lui ed egli è ricettivo; unicamente in quanto è ricettivo, in lui vi è realtà ed egli è una forza pensante»³¹.

Sintetizzando ciò che qui si è detto, si potrebbe assumere la contrapposizione dei due impulsi fondamentali come ciò che già contiene l'esclusione della loro, rispettiva contraddittorietà. Tale contraddittorietà è, come appena visto, designabile in duplice modo:

(*α*) una contraddizione in senso *debole* (ascrivibile alla nozione di identità del campo operativo): essa consiste nell'impossibilità di considerare per i due impulsi fondamentali uno stesso dominio oggettuale entro il quale essi possano dirigere le proprie tendenze operative: è impossibile che il medesimo impulso tenda e non tenda al medesimo campo oggettuale e sotto il medesimo riguardo della tendenza dell'altro impulso fondamentale;

(*β*) una contraddizione in senso *forte* (ascrivibile alla nozione di esclusività): essa consiste nell'impossibilità di considerare esclusivamente uno dei due impulsi fondamentali perché ciò comporterebbe la propria negazione. In tal modo, la posizione esclusiva dell'uno equivarrebbe, *allo stesso tempo*, alla propria, assoluta non-posizione, in quanto l'indipendenza di ciascun impulso è costitutiva non solo dell'impulso stesso, ma anche dell'impulso opposto.

28 Ivi, p. 125.

29 *Ibidem*.

30 Cfr. L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, in *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, Milano, Ugo Mursia Editore, 2005, p. 263.

31 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 125.

Mi avvicino al punto che mi interessa rilevare.

Nel porre la necessità della contemporaneità operativa dei due impulsi, Schiller, pur non esplicitandola, rende operativa una categoria che, nel contesto di una analisi della *Wechselwirkung*, risulta di portata centrale (perché in essa analiticamente contenuta): quella di *limite* [*Schranke*]. La contrapposizione implica che entrambi gli impulsi debbano porsi nello stesso tempo, senza che il primo si scambi con il secondo e senza che il secondo si scambi con il primo: «Entrambi gli impulsi necessitano, dunque, limitazione [*Einschränkung*] e, venendo pensati come energie, riduzione»³². Il limite, allora, è la condizione dell'impossibilità dello «scavalco» dell'impulso nel dominio operativo dell'altro (è ciò che assicura «a ciascuno di essi i propri confini [*Grenzen*]»³³). Limitare è dunque determinare se è vero che ciò che è posto assolutamente è posto contraddittoriamente. Ma, allora, tale determinazione limitante deve essere reciproca nella misura in cui debbano essere posti entrambi gli impulsi. *Essi, perciò, devono determinarsi reciprocamente*.

Ciò significa, ecco il punto, che solo l'effettiva presenza di un impulso è condizione di possibilità dell'effettiva presenza dell'impulso contrapposto. Se è vero che l'incondizionata posizionalità di un impulso equivale alla sua non-posizione assoluta, allora solo l'effettiva operatività dell'altro impulso, in quanto è ciò che *limita* attivamente la sua incondizionatezza, è ciò che rende possibile la sua posizione effettiva. Solo per l'attività dell'impulso formale può istituirsi attivamente l'impulso sensibile: la non attività dell'impulso formale implicherebbe l'attività incondizionata di quello materiale, e porre incondizionatamente l'impulso materiale significa porlo nell'assoluta contraddittorietà in quanto è ciò che si negherebbe nell'atto stesso di porsi. Viceversa, è solo perché un impulso sensibile è attivo che può istituirsi l'impulso formale perché, così come per l'impulso formale, la sua inattività implicherebbe l'attività incondizionata dell'impulso formale e porre incondizionatamente l'impulso formale significherebbe porlo contraddittoriamente in quanto è ciò che si negherebbe nell'atto stesso di porsi. *L'attività di un impulso implica l'attività dell'altro in quanto attivo e l'attività dell'altro implica l'attività dell'uno in quanto posto*. La duplice attività, vien da sé, non va considerata come un che di successivo, come se prima operasse l'impulso formale (o l'impulso sensibile) e, solo in secondo momento, l'impulso sensibile (o l'impulso formale). La duplice attività, al contrario, è *duplice* conseguentemente al fatto che *le rispettive attività sono le rispettive condizioni di possibilità*. Si può considerare il limite, quindi, come il punto di massima tensione operativa dei due impulsi poiché esso è ciò che *sorge immediatamente nella contrapposizione* o, per meglio dire, è il punto in cui stanno le reciproche operatività degli impulsi in quanto l'una attività è condizione dell'altra che, a sua volta, è condizione della prima in quanto da questa limitata, e viceversa. Così, «già assegnando a ciascuno dei due un ambito proprio, se ne esclude l'altro e si pone a ciascuno un limite [*eine Grenze*] che è insuperabile se non a danno di entrambi»³⁴.

Più precisamente, allora, si potrebbe dire che determinare un impulso da parte dell'altro significa subordinare (*unterordnen*) (la determinazione come fattore originario è una originaria subordinazione). Ma in quanto l'impulso attivamente subordinante

32 *Ibidem*.

33 Ivi, p. 119.

34 *Ibidem*.

dev'esser attivamente determinato, esso deve essere altresì subordinato. Subordinare un impulso all'altro significa, allora, negare l'assoluta posizionalità dell'impulso nell'atto stesso in cui viene subordinato. La contrapposizione è quindi mediata dalla *negazione*, in quanto negazione è la stessa determinazione di un impulso sull'altro, e determinare significa negare l'incondizionata posizione di un impulso che prescinde dall'impulso contrapposto.

Riporto per intero il passaggio di Schiller.

Siamo nel contesto della tredicesima lettera:

Non appena si afferma un antagonismo originario, perciò necessario, tra i due impulsi, certamente non v'è altro mezzo per mantenere l'unità nell'uomo che non sia quello di *subordinare* incondizionatamente l'impulso sensibile a quello razionale. Di qui però può semplicemente nascere uniformità, giammai armonia, e l'uomo rimane ancora scisso in eterno. Ad ogni modo, la subordinazione dev'esserci, ma reciproca: perché per quanto i limiti non possano mai fondare l'assoluto, quindi la libertà non possa mai dipendere dal tempo, è altrettanto certo che per se stesso l'assoluto non può mai fondare i limiti, che lo stato nel tempo non può dipendere dalla libertà. Pertanto entrambi i principi sono contemporaneamente subordinati e coordinati l'un l'altro, ossia si trovano in relazione reciproca [*Wechselwirkung*]; senza forma nessuna materia, senza materia nessuna forma³⁵.

«Entrambi i principi sono contemporaneamente subordinati e coordinati l'un l'altro, ossia si trovano in relazione reciproca»... Ecco che la *Wechselwirkung* risulta essere, nel dettato di Schiller, la *legge fondamentale* funzionale al mantenimento dell'unità dell'uomo (e realizzantesi, qui basti solo accennarlo, attraverso la relazione con un oggetto estetico esteriore in quanto è ciò che definisce l'impulso al gioco [*Spieltriebes*] come impulso nel quale gli altri due si trovano collegati³⁶).

Nell'ambito delle *Lettere schilleriane*, il termine di *Wechselwirkung* ricorre altre quattro volte, oltre alla prima, che è contenuta nel passaggio richiamato sopra. Mi limito a riportarle brevemente dal momento che il motivo teorico che sta alle loro spalle è il medesimo che si è analizzato.

Nella quattordicesima lettera Schiller scrive:

Ormai siamo stati condotti al concetto di un'azione reciproca [*Wechselwirkung*] dei due impulsi, siffatta che in essa l'efficacia di uno fonda e insieme limita l'efficacia dell'altro, e nella quale ciascuno perviene alla propria manifestazione suprema appunto per il fatto che l'altro è attivo³⁷.

35 Ivi, p. 117.

36 cfr. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 129: «L'impulso sensibile vuole che vi sia mutamento, che il tempo abbia un contenuto; l'impulso formale vuole che il tempo sia soppresso, che non vi sia mutamento alcuno. Quindi, quell'impulso nel quale gli altri due agiscono collegati (provvisoriamente, sinché non avrò giustificato questa denominazione, mi sia concesso di chiamarlo *impulso al gioco*), l'impulso al gioco sarebbe diretto a sopprimere il tempo *nel tempo*, a unificare il divenire con l'essere assoluto, il mutamento con l'identità. L'impulso sensibile vuole *divenire* determinato, vuole ricevere il suo oggetto; l'impulso formale vuole esso *stesso* determinare, vuole produrre il suo oggetto: l'impulso al gioco si sforzerà dunque di ricevere così come esso stesso avrebbe prodotto e di produrre così come il senso aspira a ricevere».

37 Ivi, p. 127.

Qui, siamo nella quindicesima lettera:

Epperò, dal fatto che sappiamo indicare le parti costitutive [*realtà e forma*, N.d.A.] che nella loro unione producono la bellezza in nessun modo ancora è spiegata la genesi di essa: perché a tal fine sarebbe necessario comprendere *quella medesima unione*, la quale ci rimane imperscrutabile come in generale ogni azione reciproca [*Wechselwirkung*] fra il finito e l'infinito³⁸.

Sedicesima lettera:

Dall'azione reciproca [*Wechselwirkung*] di due contrapposti impulsi e dalla connessione di due contrapposti principi abbiám visto risultare il bello, il cui ideale supremo sarà perciò da rinvenire nel legame e nell'equilibrio quanto più possibile perfetti della realtà e della forma³⁹.

E se è l'oggetto bello esterno – siamo ancora nella sedicesima lettera – a far sì che possa generarsi il collegamento dell'impulso formale e dell'impulso materiale, lo stesso oggetto, in quanto costituito da forma e realtà, dovrà accogliere (seppur soltanto sul piano ideale), proprio per essere bello, il concetto

di una azione reciproca [*Wechselwirkung*] in virtù del quale le due parti necessariamente si condizionino a vicenda mentre l'una dall'altra sono condizionate, e il loro purissimo prodotto è la bellezza. Ma l'esperienza non ci offre esempio alcuno di una così perfetta azione reciproca [*Wechselwirkung*]: essa, semmai, in ogni tempo vedrà, più o meno, la preponderanza determinare una mancanza e la mancanza una preponderanza⁴⁰.

La legge della *Wechselwirkung* è tratta, per esplicita ammissione di Schiller, dal *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* di Fichte: «Questo concetto di relazione reciproca [*Wechselwirkung*] e tutta la sua importanza trovano eccellente spiegazione nei *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* di Fichte, Lipsia 1794»⁴¹. Sarà quindi necessario mostrare quanto l'elaborazione schilleriana della *Wechselwirkung* sia effettivamente debitrice della struttura teorica fichtiana. Introdursi ad essa necessita della considerazione preliminare dei principi fondamentali quali condizioni della sua comprensibilità. Nostro compito, dunque, sarà quello di esporli nelle loro linee essenziali al fine di mostrare in quale misura l'azione reciproca schilleriana, che è una reciproca determinazione, possa essere assimilabile, al di là dei punti di convergenza, a quella della *Grundlage*.

38 Ivi, p. 133.

39 Ivi, p. 143.

40 Ivi, p. 145.

41 Ivi, p. 117. Per precisione, nelle lettere schilleriane la presenza di Fichte è esplicitata in un'altra occasione, legata per interni teorici (e politici) a quella riportata nel corpo di testo, che ricorre in Lettera IV. Nel contesto teorico della «disposizione e determinazione» dell'«individuo» che «porta in sé un puro uomo ideale», Schiller rimanda ad «uno scritto da poco apparso del mio amico Fichte, *Lezioni sulla destinazione del dotto*, in cui si trova una lucidissima deduzione di questa proposizione per una via mai finora tentata» (ivi, p. 51).

2. Considerazione essenziale della Wechselbestimmung

Il punto interessante del richiamo a Fichte sta nel fatto che Schiller guardi alla nozione – *centralissima* nella *Grundlage* ed essenzialmente legata a quella di relazione reciproca – di *Wechselbestimmung*.

Ecco il brano di Fichte al quale si riferisce Schiller⁴²:

la quantità *dell'uno* è posta *da quella del termine contrapposto e viceversa* [...]. Posso muovere da uno qualunque dei termini contrapposti io voglia, in ogni caso con l'azione del determinare ho in pari tempo determinato l'altro <termine>. Si potrebbe convenientemente chiamare *determinazione reciproca* [*Wechselbestimmung*] (per analogia con l'azione reciproca [*Wechselwirkung*]) questa più determinata determinazione. È la stessa cosa che in Kant si chiama *relazione*⁴³.

Lascio da parte l'analisi relativa alla categoria kantiana di relazione per sottolineare il punto teorico che mi interessa. La categoria di *Wechselbestimmung* fichtiana, per Schiller, lungi dal rappresentare un che di esterno o di accessorio a quella di *Wechselwirkung* (che per Fichte – si badi, soltanto nel passaggio che interessa a Schiller, e che, lo si vedrà, è comprensivo dei primi tre principi fondamentali – intrattiene con quella di determinazione reciproca un rapporto di tipo analogico), è, proprio al contrario, *la categoria più adatta per mostrarne il meccanismo di funzionamento e l'immediata implicazione*⁴⁴.

Il motivo sembra del tutto evidente e conseguente all'analisi condotta fino ad ora (cosa che, appunto, fa sì che le nozioni di *Wechselwirkung* e *Wechselbestimmung*, siano, e per Fichte, e per Schiller che rimanda a Fichte, così legate fra loro): *la determinazione* (la *Bestimmung*), ovvero, il fatto stesso che un impulso *sia* – *presuppone una operatività originaria* che limitando l'esclusività della contrapposizione è la condizione di possibilità della stessa posizione determinata: *opera* l'impulso sensibile, *opera* l'impulso formale, e questa azione reciproca [*Wechselwirkung*] fondata dall'attività dell'uno e dall'attività dell'altro, fa sì che il primo «non invada la sfera della legislazione, l'altro [che] non invada la sfera della sensazione»⁴⁵. E tale permanenza nei propri confini è, appunto, reciproca determinazione [*Wechselbestimmung*] in quanto essa costituisce la non contraddittorietà dei termini in opposizione. Per farla breve: *l'azione reciproca* è già *reciproca determinazione* – *la We-*

42 Sull'individuazione del brano accolgo l'indicazione di Violetta Waibel contenuta in *Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena*, «Fichte-Studien» 12 (1997), p. 55.

43 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, tr. it. a cura di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Milano, Bompiani, pp. 225-227 in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)*, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962.

44 Sul punto, V. Waibel scrive: «Trotz ihres Gegensatzes sollte die Idee einer harmonischen Natur des Menschen denkbar sein. Hierfür schien Fichtes Begriff der *Wechselbestimmung* in ausgezeichneter Weise geeignet zu sein. Während aber Fichte in der *Grundlage* den logischen Begriff der *Wechselbestimmung* verwendet, ändert Schiller ihn in ästhetisch-anthropologischer Absicht in *Wechselwirkung* um». O, ancora: «Gegenseitig bestimmt zu werden, erklärt die Subordination der beiden Schillerschen Triebe. Die zugleich stattfindende Koordination referiert einerseits auf den Aspekt des sich gegenseitig Bestimmens, so daß jeder Trieb als bestimmter und daher abhängiger zugleich auch ein bestimmender und daher unabhängiger Trieb ist» (*Wechselbestimmung* cit., pp. 54-55).

45 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 125.

chselwirkung è già una *Wechselbestimmung*, e qui, riferirsi ad uno, per Schiller, significa già riferirsi all'altro, in modo da collocare le due nozioni in una polarità che definisce una linea sinonimica⁴⁶ (sebbene per Fichte sia, kantianamente, e almeno nel passaggio che interessa a Schiller, soltanto una linea analogica). Da qui, il senso del richiamo contenuto nella tredicesima lettera, che si potrebbe enunciare rovesciando l'adagio della scolastica medievale: per Schiller (come per Fichte) – *esse sequitur agere*.

Vediamo dunque più da vicino i principi della *Dottrina della scienza* al fine di comprendere il meccanismo di funzionamento della determinazione reciproca in quanto nozione implicita della *Wechselwirkung* schilleriana.

È noto che nel generale contesto dell'esposizione della prima parte della *Wissenschaftslehre*, la necessità della deduzione di un terzo principio fondamentale sia richiesta dall'impossibile pensabilità della contrapposizione – *essenziale* – di io e non-io.

Ecco schematicamente.

Il «primo principio fondamentale» in tutto e per tutto incondizionato (e che prende le mosse dal principio logico di identità «A = A» in quanto proposizione certa e data nella coscienza empirica) suona: «*L'io pone originariamente in modo assoluto il suo proprio essere*»⁴⁷. Ciò significa che l'io è identico a Sé, agente e prodotto della propria azione – esso è la *contemporaneità* del porre e dell'esser-posto in quanto posto assolutamente e fondato su se stesso⁴⁸; è azione [*Handlung*] e suo atto-fatto [*Tat*], «e perciò l'io sono è espressione di un'azione-in-atto [*Tathandlung*]: ma anche dell'unica possibile azione-in-atto»⁴⁹. Essendo i termini proposizionali in tutto e per tutto identici («i termini sono totalmente uno solo»⁵⁰), io = io esprime parimenti l'io che pone se stesso assolutamente in quanto è («l'io è perché si è posto»⁵¹). Esso, in altre parole, «si pone mediante il suo semplice essere ed è mediante il suo semplice esser-posto»⁵². Soggetto assoluto è, allora, quest'io il cui essere consiste nel fatto di porre se stesso come essente: «*Porre se stessi ed essere*, applicati all'io, sono totalmente identici»; o ancora: «*Ciò il cui essere (essenza) consiste semplicemente nel fatto di porre se stesso come esistente* è l'io quale soggetto assoluto»⁵³. L'io è *autopoietico*⁵⁴, perché non consiste né nel solo porre sé, né nel solo esser da sé posto, ma nell'essere sé come posto in quanto autoponentesi: «così come si pone, è; e così come è, si pone»⁵⁵.

Sottolineo una implicazione essenziale per il passaggio al secondo principio fondamentale: la *duplicità* (relazionale) dell'io è condizione dell'identità dell'io (o viceversa).

46 Una linea sinonimica che lavora in gran parte della letteratura su Schiller. Cfr. ad esempio, data l'autorevolezza del caso, questo enunciato di Pareyson, in *Etica ed estetica in Schiller* cit., p. 270: «Bisogna anzitutto riconoscere che il concetto di determinazione reciproca, nella sua applicazione sistematica, è tipicamente fichtiano. Per Fichte il terzo principio è la stessa azione reciproca di io e non io». O ancora: «La conciliazione dei due impulsi, richiesta dall'unità e totalità dell'uomo integrale, è la loro *determinazione reciproca*», ivi., p. 264. In altri termini, per dirla con la nostra ipotesi, la *Wechselwirkung* (unica categoria utilizzata da Schiller), è già una *Wechselbestimmung*.

47 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 153.

48 Sulla contemporaneità cfr. C. Amadio, *Logica della relazione politica. Uno studio su «La dottrina della scienza» (1794/5) di J. G. Fichte*, Milano, Giuffrè Editore, 1998, p. 10 e ss.

49 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 149.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 151.

53 *Ibidem*.

54 cfr. G. Boffi, «Saggio introduttivo» a J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 36.

55 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 151.

Tale relazione duale, è ovvio, va intesa come duplicità differita (di produzione e prodotto) e simultanea della posizione dell'io. La duplicità relazionale è, più precisamente, condizione della propria identità – ovvero, la *duplicità* di sé con sé è la stessa identità dell'io in quanto sua condizione di posizionalità. I termini dell'identità dell'io sono irriducibilmente due ma, *proprio perché due*, sono l'uno, identico io, e l'identità dell'io, per porsi come tale, reclama la duplicità con sé stesso nella propria costitutiva relazione identificante⁵⁶.

Necessario, allora, che il «secondo principio fondamentale», condizionato per la materia e incondizionato per la forma (e che fonda il principio logico dell'opporre «-A non = A»), dica che «*all'io è in assoluto contrapposto un non-io*»⁵⁷. Il fatto che -A (considerato come «prodotto» dell'azione dell'opporre) implichi l'identità coscienziale dell'io, e che, secondariamente, tale contrapporre sia posto come incondizionato, mostra che -A, in quanto situato nel dominio coscienziale dell'io come suo presupposto, *sia posto nell'atto stesso di porre sé dell'io*. In questo senso, l'incondizionatezza dell'opporre contenuta nel secondo principio non va considerata come qualcosa di aggiuntivo e differenziale rispetto a quella dell'autoposizionalità dell'io del primo principio, ma, proprio al contrario, *come ciò che è già da essa implicitamente contenuta*. In altri termini, se la proposizione logica -A non è = A non è dedotta né dimostrata da A = A, è per il semplice fatto che entrambe le proposizioni esprimono, *originariamente*, l'identica azione-in-atto dell'io. Ciò che si potrebbe enunciare così: *nell'atto stesso di porsi, all'io è opposto un non-io, ed il non-io è originariamente posto in quanto l'io si pone* o, che è lo stesso, *l'io, nell'atto stesso di porsi come io, si oppone un non-io essenzialmente contrapposto e si contrappone un non-io opposto nell'atto stesso di porsi come io*. L'azione-in-atto è la stessa, essenziale operatività costitutiva delle due forme contrapposte e, di conseguenza, l'opporre è *formalmente* assoluto quanto il porre: «*all'io è assolutamente contrapposto un non-io*»⁵⁸. Dunque, per un verso, il contrapposto è non-io poiché, in quanto *non* dell'io in tutto e per tutto opposto, è *determinato* dall'io in quanto suo contrapposto (questa, la *condizionatezza* del contrapporre rispetto alla *materia*: l'essere contrapposto è infatti posto incondizionatamente *mediante l'io* che oppone nell'atto di porre. Se, in altri termini, l'io agente non fosse lo stesso e la coscienza della prima azione non fosse collegata alla coscienza della seconda, -A non sarebbe un *contrapporre* ma semplicemente un porre al modo di A, in modo tale che -A sarebbe = A). Per l'altro, il contrapposto è ciò che è posto nella medesima azione-in-atto dell'io che si pone (questa, la sua *incondizionatezza* rispetto alla *forma*: In quanto -A non è = A sta tra i fatti della coscienza empirica, tra le azioni dell'io figura l'azione di un contrapporre che, secondo la sua forma, non è «sottoposta a condizione alcuna e non basata su un più elevato fondamento» *perché -A è posto perché è posto*).

È precisamente al livello dell'impossibile pensabilità di questa *essenziale* contrapposizione che, allora, è richiesta la necessità della deduzione di un terzo principio fonda-

56 Cfr. Boffi: «L'assoluta teticità dell'atto in cui e con cui l'io si autopone spontaneamente non esclude [...] la duplicità e l'alterità, anzi le richiede, quali condizioni di ciò che potremmo chiamare l'autopoesi dell'identico. L'identità si manifesta, infatti, nel simultaneo differire di azione e atto, di produzione e prodotto [...]. «A» viene alla luce in quanto tale ponendosi in relazione con l'altro da sé. Se non si producesse nella relazione identificante, dunque se non fosse quell'A soggetto e oggetto del porre, se non si potesse come essere-altro, allora non potrebbe istituirsi come essere-sé, risultando un'ineffabile indifferenza piuttosto che una chiara e netta identità» (G. Boffi, «Saggio introduttivo» cit., p. 39).

57 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 167.

58 *Ibidem*.

mentale. Una impossibilità che, in generale, è relativa alla considerazione isolata dell'assolutezza del porre sé dell'io (del primo principio) e dell'opporre un non-io nell'atto stesso di porsi dell'io (del secondo principio). L'esigenza che viene da tale problematicità, in altre parole, è quella di dover mantenere una unità e, *nel contempo*, una differenza con il non-io nel dominio dell'unità della coscienza, affinché essa non si vanifichi come io e dal non-io non venga eliminata.

Tale eliminazione dell'io da parte del non-io è data dall'assunzione del contrapporre in quanto azione-in-atto incondizionatamente posta alla misura della posizione dell'io. È come se Fichte dicesse che l'io, in quanto totalità della realtà per sé posta, è assolutamente negato dal non-io: *l'io, così, è ciò che si pone e si nega nell'atto stesso di porsi*. Relativamente al primo principio fondamentale, Fichte scrive che «esso elimina se stesso eppure non elimina se stesso». Infatti, «se io = io, allora tutto ciò che è posto nell'io è posto»⁵⁹. Ma ciò significa che il secondo principio dev'esser posto nell'io in quanto è ciò che è posto assolutamente *ma*, nella stessa misura, non esser posto in quanto ad esso *contrapposto*.

Infatti: in quanto il non-io è incondizionatamente posto nell'io, allora l'io non è posto (dunque, *io = non-io*). Se il non-io è posto, allora non è posto l'io perché «totalmente eliminato dal non-io»⁶⁰. Il non-io, però, deve essere posto nell'io, in quanto «ogni contrapporre presuppone l'identità dell'io nel quale esso è posto». Ne seguirà che l'io non è posto nell'io poiché nell'io è posto il non-io e, dunque, *io = non-io*.

Tuttavia, se il non-io può esser posto nell'io solo in quanto «è posto un io al quale esso possa venir contrapposto», allora ne deriva che, nell'identica coscienza in cui esso è posto, «deve esser posto anche l'io, dovendo esser posto il non-io» e, dunque, *non-io = io*.

In altri termini, se il non-io deve essere posto nell'io in quanto il medesimo io è il presupposto affinché il non-io sia *contrapposto*, allora l'io non può essere posto nell'io perché eliminato dalla posizione del non-io: l'io non è posto nell'identica coscienza in quanto in essa è posto il non-io. Se, però, il non-io dev'esser posto in quanto *contrapposto*, allora dev'essere posto l'io.

Il risultato di entrambi i principi fondamentali enunciati (secondo le leggi presupposte della riflessione) è, dunque, il medesimo: *io non = io* («l'io non è = io, ma io = non-io e non-io = io»⁶¹). L'identità della coscienza è costituita, nello stesso tempo, dalla posizione dell'io e del non-io che, in quanto posti assolutamente, sono *indifferenti* e reciprocamente eliminati.

In tal modo, compito del terzo principio fondamentale è quello di trovare una *mediazione* che proceda nella stessa azione-in-atto dell'io. La questione è esplicitamente formulata da Fichte: «come si possono pensare insieme, senza che sia annullino e sopprimano, A e -A, essere e non-essere, realtà e negazione?»⁶². Risposta: «deve essere trovato un qualche X per mezzo del quale tutte quelle conclusioni possano esser corrette senza che ne venga soppressa l'identità della coscienza»⁶³. Il terzo principio opera l'immediato passaggio dall'indifferente contemporaneità incondizionata dell'opposizione, esplicando il modo per poter pensare – *insieme* – il porre e il contrapporre senza che questi, così, si annullino vicendevolmente.

Se le opposizioni che debbono unificarsi sono *nell'identica coscienza*, X deve essere collocato in essa. È chiaro che essendo l'io e il non-io i prodotti originari e se, d'altro

59 Ivi, p. 173.

60 Ivi, p. 171.

61 Ivi, p. 173.

62 Ivi, p. 175.

63 Ivi, p. 173.

canto, la posizione del non-io non è possibile senza la posizione di X (che è il prodotto di una azione originaria Y) allora «X stesso dev'esser un prodotto, e per la precisione un prodotto di un'azione originaria dell'io»⁶⁴, grazie al quale «gli opposti io e non-io devono essere unificati, posti identici, senza che si sopprimano vicendevolmente. I suddetti opposti devono essere assunti nell'identità di una coscienza»⁶⁵.

La via d'uscita all'impossibile pensabilità della posizione assoluta dell'io e del non-io è dunque la loro *congiunzione* nel dominio coscienziale. Entrambi, però, sono posti incondizionatamente. Esser posti come incondizionati, equivale a dire che essi sono posti come illimitati in quanto posti assolutamente. Affinché possano essere posti senza annullarsi, dunque, essi devono esser posti come non assoluti e cioè *debbono essere posti come limitati*. X è ciò che rende possibile la posizione di io e non-io ed Y è l'azione originaria della quale X è prodotto. Se, dunque, io e non-io in quanto originariamente posti, devono essere posti nell'io nel permanere dell'identica coscienza, Y è ciò che rende possibile la sua permanenza *in quanto è ciò che limita* l'assolutezza del porre e del contrapporre: «Quindi, se questa risposta è corretta, l'azione Y sarebbe un *limitarsi* l'un per l'altro dei due contrapposti e X designerebbe i *limiti* [Schranken]»⁶⁶.

Limitare significa negare soltanto una parte [Teil] della realtà di ciò che è limitato. In quanto X come prodotto di Y è posto originariamente, allora l'assoluta posizione del porre e del contrapporre non è *assolutamente* opposta. Dire che il posto e il contrapposto sono posti assolutamente, infatti, è dire che sono posti illimitatamente, sicché si può intendere l'assolutezza anche come *interezza*. Se, dunque, l'assolutezza dell'opposizione implica l'interezza degli opposti (e, da qui, la loro contraddittorietà), allora, in quanto tale opposizione è limitata dalla posizione originaria di X, il posto e l'opposto sono posti come *divisi* in quanto divisione è limitazione di un'interezza. Scrive Fichte che «oltre ai concetti di realtà e negazione, nel concetto di limite si trova quello di *divisibilità* [...]. Questo concetto è l'X cercato e tramite l'azione Y *tanto l'io quanto il non-io* sono dunque *posti in tutto e per tutto come divisibili*»⁶⁷.

Dividere, però, significa *quantificare*. Senza X i due termini sono opposti assolutamente perché interamente contrapposti; con X, l'opposizione è quantificata perché è divisa. La *quantità* limitata, allora, rimanda al concetto della divisibilità quale «capacità di quantità in generale» e, tuttavia, non esauribile in in «una quantità *determinata*»⁶⁸. È del tutto evidente che Y non possa *seguire* l'azione dell'opporre poiché «senza di essa l'opporre sopprime se stesso e quindi è impossibile» e che, inoltre, Y non la possa *precedere* perché la divisibilità «può essere intrapresa semplicemente per rendere possibile la contrapposizione e nulla è la divisibilità senza un che di divisibile»⁶⁹. X, dunque, è ciò che si doveva trovare come risoluzione del compito quale condizione dell'unificazione delle opposizioni.

Ciò significa che, essendo Y originariamente posto, «l'io non è posto nell'io nella misura in cui è posto il non-io, cioè per quelle parti [Teilen] della realtà con le quali il non-io è posto»⁷⁰. Nel dominio dell'identità della coscienza il non-io è negazione della quantità

64 *Ibidem*.

65 Ivi, p. 175.

66 *Ibidem*.

67 Ivi, p. 177.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 Ivi, p. 179.

della realtà dell'io e, viceversa, l'io è posto poiché ad esso è attribuito quel *quantum* di realtà che non è attribuita al non-io. In sintesi, «in quanto il non-io è posto, anche l'io dev'essere posto, cioè entrambi sono posti in generale come divisibili secondo la loro realtà»⁷¹. *Opposizione e divisibilità (in quanto quantificazione degli opposti)* «sono un'unica e medesima cosa» – e tali azioni sono distinguibili come poste in successione solo per il loro coglimento ad opera delle leggi della riflessione presupposte come valide.

Se, infatti, l'opporre (considerato nella forma) è assolutamente posto quanto il porre, la contemporaneità di essi richiede la contemporaneità della limitazione: porre, opporre, limitare si rivelano, così, come momenti costitutivi dell'io. Si potrebbe dire, dunque, che l'elaborazione operata da Fichte attenga, oltre che la forma e il contenuto, la *modalità* della loro posizione e, cioè, ad una reciproca compresenza che elude essenzialmente l'ambito della successione, poiché l'uno è a condizione dell'altro e il limite (come autolimitarsi dell'io) è ciò che rende possibile i primi due in quanto condizione della loro posizione⁷². Il limitare è una *autolimitazione* dell'io in quanto la limitazione è *per se stesso* ed è una sua azione originariamente posta nella misura in cui *esso* si pone. Il limite, dunque, non va considerato come un che di esterno all'io ma, al contrario, è *costitutivo* dell'io: se esso non si limitasse non sarebbe un io – è *ciò che lo costituisce internamente come io quantificato e perciò determinato*. Come enuncia il terzo principio fondamentale: «io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile»⁷³.

La quantificazione degli opposti, dunque, rende possibile la reciproca permanenza nell'identità della coscienza. Se non fossero quantificati ed X non fosse immediatamente posto, essi si annullerebbero reciprocamente perché la posizione dell'uno impedirebbe quella dell'altro che però deve essere posto nell'atto stesso di posizione del primo. *Quantificare, dunque, significa determinare*. Senza X, l'assoluta totalità posta dall'io che si pone (che è l'io assoluto) «non è qualcosa (non ha predicato e non può averne alcuno)»⁷⁴: come a dire che il soggetto assoluto è il soggetto in cui qualcosa non è posto identico a qualcos'altro o contrapposto a un'altra cosa, bensì semplicemente posto identico a sé stesso e, dunque, è ciò che non presuppone alcun fondamento di relazione e di distinzione con ciò che è contrapposto. Il soggetto assoluto, cioè, è una soggettività astratta, disincarnata, svincolata dalla determinazione coscienziale del non-io opposto, non individua ed ineffabile indifferenza perché essa è tutto ciò che è. In breve, *solo per la posizione di X, che è posizione quantificante nell'ambito del condizionato, io e non-io diventano qualcosa [Etwas]*.

Il terzo principio, in altri termini, introduce nell'ordine di una realtà che è soltanto «parte» di quella assoluta, è realtà *limitata* che trova nell'*interezza* della totalità assoluta dell'agire, la propria origine e il proprio fondamento⁷⁵. Nell'identità della coscienza è posta cioè la totalità della realtà, una realtà che, al contrario di quella del primo principio, è già limitata perché parzializzata dalla quantificazione dell'opposizione; di tale realtà, infatti, «spetta al non-io quella che non spetta all'io, e viceversa»⁷⁶. Si potrebbe anche

71 *Ibidem*.

72 Così in C. Amadio, *Logica della relazione politica. Uno studio su «La dottrina della scienza» (1794/5) di J. G. Fichte*, Milano, Giuffrè Editore, 1998, p. 31.

73 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 181.

74 Ivi, p. 179.

75 Sul punto, cfr. G. Boffi, «Saggio introduttivo» cit., pp. 40-43.

76 Cfr. ciò che scrive Arturo Massolo, in *Fichte e la filosofia*: «La quantificabilità è [...] il principio o la condizione stessa della coscienza. L'io dell'antitesi [l'io quantificato, l'io intelligente] è la coscienza

dire che il soggetto assoluto è il luogo entro il quale l'io finito fonda la propria unità determinata ed esso, in quanto reso «qualcosa» dalla quantificazione, si rende accessibile esclusivamente nella reciproca limitazione dei principi essenzialmente in conflitto che lo stesso io assoluto in sé comporta. Il limite, in altri termini, è posto nel piano dell'assoluta totalità della realtà che, come visto nell'elaborazione del primo principio fondamentale, è l'essere stesso dell'io in quanto è ciò che si pone come essente. Nell'io assoluto è posto l'io *finito* che, limitato, trova nel primo il proprio fondamento originario.

Con il terzo principio l'io e il non-io sono posti (nell'io e mediante l'io) come reciprocamente quantificati perché divisi e limitati, «in modo che la realtà dell'uno elimini la realtà dell'altro e viceversa»⁷⁷. Il terzo principio fondamentale, come visto, enuncia tale reciproca divisibilità: «*io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile*»⁷⁸. In quanto X è posto, la divisibilità quantificata dell'io e del non-io implica però la *reciproca* limitazione. Tale principio, perciò, contiene altre due proposizioni principali tra loro contrapposte, perché due sono i termini che, nell'io, si contrappongono mediante X: la prima, per cui, «*l'io pone il non-io come limitato dall'io*»⁷⁹ (che costituisce il *principio della scienza del pratico*); la seconda, per cui «*l'io pone se stesso come limitato dal non-io*»⁸⁰ (che è il principio della sezione dedicata al fondamento del sapere teoretico). Qui basti dire che la bipartizione della *Grundlage* in una parte teoretica e in una parte pratica è, quindi, resa necessaria dalla contraddittorietà del terzo principio fondamentale⁸¹.

reale, e perciò la struttura stessa dell'io intelligente. L'io del primo principio, l'io della tesi, che non richiede, per il suo esserci, l'antitesi, è davvero una pura astrazione che ha valore regolativo, perché l'io divisibile (l'io finito) è opposto al non-io e perché in esso si trova la possibilità di una 'influenza esterna', senza la quale non vi sarebbe né riflessione né coscienza reale. Dunque all'io della tesi non si può riconoscere la egoità» (A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Firenze, Sansoni, 1948, p. 42).

77 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 213.

78 Ivi, p. 181.

79 Ivi, p. 213.

80 Ivi, p. 215.

81 Tralasciando l'analisi e le implicazioni della struttura speculativa della *Dottrina della scienza*, basti dire che il procedimento *riflessivo* della *Dottrina della scienza* deve iniziare dal fondamento del sapere teoretico. «perché la *pensabilità* del principio pratico fondamentale si fonda sulla *pensabilità* del principio teoretico fondamentale» (ivi, p. 217), vale a dire sul presupposto della dimostrazione (teoretica) della realtà del non-io, che è condizione dell'agire (pratico) dell'io su di esso. Del principio secondo cui «*l'io pone il non-io come limitato dall'io*» (ivi, p. 213), infatti, non si sa ancora nulla. Esso presuppone che il non-io abbia realtà (in quanto è solo l'opposto, è il non posto e perciò è nulla), «pertanto non è affatto pensabile in che modo l'io possa eliminare nel non-io una realtà che esso non possiede, né come il non-io, essendo nulla, possa essere limitato» (ivi, p. 215). Ciò significa che «per il momento non v'è uso possibile, o almeno così sembra, di questa proposizione che prossimamente, e per la precisione per la parte pratica della nostra scienza, rivestirà un ruolo di primo piano». Del secondo principio per cui «*l'io pone se stesso come limitato dal non-io*» (*ibidem*) si può fare uso, in quanto l'io si pone «dapprima quale realtà assoluta», e poi, mediante il non-io, realtà determinata. Tuttavia, la *Dottrina della scienza* mostrerà che sarà la facoltà pratica a rendere possibile quella teoretica, e che soltanto alla luce del pratico l'articolazione argomentativa dei teoremi sviluppati per via riflessiva nella sfera del sapere teoretico trovano, effettivamente, i criteri della loro completezza e correttezza: «la ragione in sé è meramente pratica e [...] diviene teoretica soltanto applicando le sue leggi a un non-io che la limita» (ivi, p. 217). In altri termini, la *Dottrina della scienza* ha una struttura circolare perché la priorità del sapere teoretico è data esclusivamente per la pensabilità della scienza del pratico ma, in sé considerata, la ragione si mostrerà intrinsecamente pratica e svelerà, retrospettivamente, la praticità del primo principio. Sulla circolarità della prima esposizione della *Dottrina della scienza* – circolarità *necessitata* dall'assunzione della logica come introduzione al sapere – cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Ugo Mursia Editore, 1976.

Ecco che la *legge categoriale della determinazione reciproca* [*Wechselbestimmung*] è introdotta come «superiore genere della *determinazione*»⁸² in generale del terzo principio fondamentale, perché resa necessaria da una ulteriore contraddizione contenuta nello stesso principio del sapere teoretico. In esso, infatti, sono contenute due ulteriori proposizioni. La prima (...«come limitato dal non-io»), per cui «*il non-io determina* (attivamente) *l'io* (che per questo riguardo è passivo)», la seconda («*l'io pone se stesso*...»), per cui «*l'io determina se stesso* (mediante attività assoluta)»⁸³. Il procedimento dialettico di Fichte è il medesimo: ciò che afferma una proposizione è negata dall'altra (contenuta nella stessa proposizione in quanto sintesi di una precedente contraddizione):

È [...] subito lampante che ambedue si contraddicono vicendevolmente l'un l'altra, che l'io non può essere attivo, se dev'essere passivo, e viceversa [...] È poi palese il fatto che in una delle proposizioni sviluppate si afferma ciò che l'altra nega e viceversa: e in tal senso si tratta certo di una contraddizione⁸⁴.

Una proposizione afferma che l'io si pone, l'altra che l'io è limitato: «a sopprimersi sono quindi realtà e negazione»⁸⁵. Ma limitazione e determinazione erano già state assunte come togliimento della contraddittorietà dell'assoluta contrapposizione e, dunque, saranno *nuovamente* implicate – in quanto «fissano» il procedimento sintetico in generale – per l'unificazione di realtà e negazione.

L'io, in quanto è posto come realtà assoluta, può *determinarsi* soltanto come realtà, ed in esso «non è posta affatto negazione». Porsi come determinato, dunque, «deve significare che l'io determina la realtà e, per mezzo di questa, se stesso»⁸⁶. Si è visto come determinare significhi quantificare. L'«atto assoluto dell'io» per cui si pone come assoluta realtà determinata è, infatti, lo stesso atto limitante assolutamente posto dalla posizione della reciproca limitazione del terzo principio fondamentale, «dove l'io pone se stesso come quantità»⁸⁷. Ciò significa che la posizione di sé dell'io è posizione dell'assoluta totalità della realtà come «*quantum*» assoluto e assoluta determinazione quantificata, e fuori della realtà dell'io «non ve n'è affatto alcuna» perché tale realtà è posta nell'io.

Se l'io è *quantum* assoluto della realtà per sé posta, nel non-io, non essendo ciò che è l'io, «dev'esser posta l'assoluta totalità della negazione e la negazione stessa dev'essere posta quale totalità assoluta»⁸⁸.

La questione introdotta poco sopra dall'analisi del principio per cui «*l'io pone se stesso come limitato dal non-io*», dunque, consiste nell'unificare e nel sintetizzare mediante una «più determinata determinazione»⁸⁹ l'assoluta totalità della realtà posta nell'io *determinantesi* e l'assoluta totalità della negazione posta nel non-io *determinante*. Nell'esposizione del terzo principio fondamentale, si è visto come limitare significa negare soltanto una parte [*Teil*] della realtà di ciò che è limitato. Unificare l'assoluta totalità

82 Ivi, p. 225.

83 Ivi, p. 219.

84 Ivi, p. 221.

85 *Ibidem*.

86 *Ibidem*.

87 Ivi, p. 223.

88 *Ibidem*.

89 Ivi, p. 227.

della realtà dell'io e l'assoluta totalità della negazione posta nel non-io, dunque, significa che «l'io *in parte* [zum Teil] si *determina ed in parte è determinato*»⁹⁰.

Totalità della realtà e totalità della negazione, in quanto assolutamente poste, implicano che la *parziale* autodeterminazione dell'io e la *parziale* determinazione del non-io debbano essere pensate «come *un'unica* e proprio *medesima cosa*» affinché non domini l'assoluta totalità della negazione sull'assoluta totalità della realtà, e viceversa. *Ciò significa che nell'atto stesso della determinazione dell'io, l'io deve determinarsi, e in quanto l'io si determina, esso deve essere determinato.*

Infatti, determinare significa negare, ovvero sopprimere una parte della realtà: «l'io è determinato, <ciò> significa: in esso viene soppressa della realtà»⁹¹. Se l'io pone in sé una quantità *determinata* dell'assoluta totalità della realtà, *allora* la restante quantità di assoluta realtà è soppressa e negata da sé *ed è posta nel non-io*: se l'io non pone in sé, allora pone necessariamente in un altro, *contrappone*.

Nel non-io, dunque, è posta tanta realtà quanta negazione è posta nell'io. Ciò significa che l'io è *passivo* rispetto alla realtà posta nel non-io *nell'atto stesso* della propria *attiva* autodeterminazione. *Al contempo* e nella stessa misura, nell'io è posta tanta realtà quanta negazione è posta nel non-io. L'io, dunque, è *attivo* nei confronti del non-io in quanto autodeterminandosi pone in sé un *quantum* di realtà che non pone nel non-io, che perciò è passivo.

L'io e il non-io sono, al contempo, attivi e passivi. L'io *si determina*, e determinandosi *viene* determinato in quanto la propria determinazione costituisce la realtà del contrapposto che, in virtù della determinazione in generale, deve essere posto come determinante. Allo stesso modo e nello stesso tempo, il non-io è *determinato* dall'autodeterminazione dell'io e, così, in quanto determinato, *determina* l'io. L'io e il non-io, in quanto contrapposti, sono attivi nella misura in cui l'altro termine è passivo e, *al contempo*, sono passivi nella misura in cui l'altro termine è attivo.

In sintesi, l'io, in quanto si determina, determina il non-io che in quanto determinato determina l'io: l'io «si pone dunque come *determinantesi* in quanto *viene* determinato»⁹². *Al contempo*, il non-io può determinare l'io proprio perché l'io, determinandosi, determina il non-io: l'io «si pone come *ciò che viene* determinato in quanto esso *determina sé*»⁹³.

La realtà dell'un termine è la negazione dell'altro, la realtà dell'altro è negazione del primo in quanto quantità *reciprocamente* determinata e soppressa dell'assoluta totalità della realtà. Dalla determinazione della realtà o della negazione di un termine è determinata la realtà o la negazione dell'altro, e dalla realtà o dalla negazione dell'altro è determinata la realtà o la negazione del primo.

Il punto è fondamentale.

La particolarizzazione della determinazione in generale è data, dunque, dall'introduzione della *modalità* di posizione della quantità. Si potrebbe dire che la *determinazione in generale* del terzo principio fondamentale, è la cornice speculativa entro cui questa «superiore» determinazione indica la *modalità di spartizione quantitativa* degli opposti. Se nella determinazione in generale «vien fissata semplicemente la quantità, lasciando inindagati il come e la maniera»⁹⁴, con la sua particolarizzazione venuta in luce dalla

90 Ivi, p. 223.

91 *Ibidem*.

92 Ivi, p. 225.

93 *Ibidem*.

94 *Ibidem*.

contraddizione che lo stesso principio del fondamento comportava, si sa che la quantità di un termine è posta *dal* termine contrapposto, e viceversa. Se nella determinazione in generale i due termini erano semplicemente contrapposti rispetto alla quantificabilità, nella nuova determinazione la posizione determinata dell'uno è data dalla reciprocità relazionale dell'altro che lo pone come determinato. Se nella determinazione in generale è posta la semplice contrapposizione quantificata degli opposti, nella superiore determinazione l'opposizione è posta rispetto alla costitutiva reciproca determinazione, che è una reciproca azione. Tale determinazione, infatti, coglie un *corrispondersi* di quantità. Ad un determinato *quantum* di realtà corrisponde un *quantum* di negazione e, così, tale determinazione mostra il venire meno della separazione indifferente dei termini contrapposti. In tal modo, a partire da uno di essi è possibile determinare l'altro: «posso muovere da uno qualunque dei termini contrapposti io voglia, in ogni caso con l'azione del determinare ho in pari tempo determinato l'altro 'termine'»⁹⁵ e *determinazione reciproca* [*Wechselbestimmung*] è il nome che porta questa «più determinata determinazione»⁹⁶.

3. Comparazione della *Wechselbestimmung* fichtiana con la *Wechselwirkung* schilleriana e collocazione schilleriana del limite [*Schranke*]

L'analisi dei principi fondamentali del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* è stata affrontata nelle sue linee essenziali al fine di comparare la determinazione reciproca di io e non-io con l'azione reciproca, esplicitamente indicata da Schiller come debitrice di quella fichtiana, tra impulso formale e impulso materiale.

Il procedimento speculativo schilleriano, almeno dal punto di vista formale, parrebbe essere effettivamente in debito con la *Wechselbestimmung* fichtiana.

Rivediamo.

La *Wechselwirkung* è assunta per la necessità della contrapposizione degli impulsi (la loro posizione assoluta equivarrebbe infatti alla loro *immediata* e *assoluta* negazione: assolutezza della posizione e contraddittorietà sono la stessa cosa). Da una parte, «se l'impulso formale diventa ricettivo, vale a dire se la forza del pensiero previene la sensazione e la persona di sostituisce al mondo, allora quest'ultima smette di essere forza indipendente e soggetto nello stesso rapporto in cui soppianta l'oggetto»⁹⁷; dall'altra, il soggetto, «non appena è soltanto contenuto del tempo, non è, e conseguentemente non *ha* neppure un contenuto», poiché «con la sua personalità è soppresso anche il suo stato»⁹⁸.

Al fine di porre un impulso, dunque, l'altro dev'esser posto e porli come opposti significa contrapporli (quindi, devono esser posti contemporaneamente). «Entrambi gli impulsi necessitano, dunque, *limitazione* [*Einschränkung*] e, venendo pensati come energie, riduzione»⁹⁹. Essi, dunque, devono *limitarsi* reciprocamente al fine di poter essere posti insieme, nello stesso tempo.

Il limite è la condizione dell'impossibilità dello «scavalco» dell'impulso nel dominio operativo dell'altro e, quindi, è condizione di possibilità della reciprocità dell'azione che la stessa contrapposizione in sé comporta. Limitare, infatti, significa determi-

95 *Ibidem*.

96 Ivi, p. 227.

97 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 125.

98 *Ibidem*.

99 *ibidem*, corsivo mio.

nare perché dire assolutezza equivale a dire indeterminatezza (perché l'assolutezza di un impulso è la sua contraddittorietà). «Assegnando a ciascuno dei due impulsi *un ambito proprio*, se ne esclude l'altro e si pone a ciascuno un limite, che è insuperabile se non a danno di entrambi»¹⁰⁰.

Determinare, quindi, è limitare e tale determinazione limitante deve essere reciproca nella misura in cui entrambi gli impulsi debbono essere posti. Essi devono dunque *determinarsi reciprocamente, relazionarsi operativamente* al fine di potersi individuare (o, che è lo stesso, devono limitarsi nell'atto stesso della propria, simultanea operatività, dal momento che la contrapposizione è posta per la non contraddittorietà della posizione assoluta di uno dei due impulsi): la *Wechselbestimmung* è, come detto, una *Wechselwirkung*.

In Fichte, come visto, il limite e la determinazione reciproca sono riflessivamente *dislocati*: il primo, infatti, è collocato nel terzo principio fondamentale; il secondo, nel primo teorema del sapere teoretico. Ciò, tuttavia, non toglie che l'articolazione speculativa dell'azione reciproca (o della determinazione reciproca) schilleriana assuma effettivamente i tratti di quella fichtiana.

Se, come afferma il secondo principio fondamentale, l'io si nega nell'atto stesso della propria assoluta autoposizionalità, l'identica coscienza non permarrrebbe.

Se il non-io deve essere posto nell'io in quanto l'io stesso è il presupposto affinché il non-io sia *contrapposto*, allora l'io non può essere posto nell'io perché eliminato dalla posizione del non-io. Ciò significa che la posizione di X (del limite) è necessariamente posta da una azione *originaria* Y (del limitare) al fine di poter porre *insieme e simultaneamente* «senza che si annullino e sopprimano, A e -A, essere e non essere, realtà e negazione»¹⁰¹. Limitare, dunque, equivale a dividere, nella misura in cui divisione è limitazione della posizione di una totalità: «di conseguenza [...] nel concetto di limite si trova quello di *divisibilità*»¹⁰². Infine, dividere in quanto limitare significa porre ciò che è diviso in relazione alla quantificabilità. Al fine di poter essere contrapposti, dunque, io e non-io debbono porsi come *quantificati* poiché la divisibilità è «*capacità di quantità* in generale»¹⁰³.

L'introduzione della *quantificazione* nel principio del fondamento conduce al secondo punto di convergenza¹⁰⁴. Schiller, strutturando la soggettività sull'impulso sensibile e l'impulso formale, scrive che: «nondimeno sono tali due impulsi a esaurire il concetto di umanità ed è assolutamente impensabile un terzo *impulso fondamentale* che possa mediare tra i due»¹⁰⁵. Si potrebbe sostenere che l'impossibilità dell'assunzione di un terzo principio fondamentale sia dovuta alla presupposizione del rapporto dei due impulsi in

100 Ivi, p. 119, *corsivo mio*.

101 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 175.

102 Ivi, p. 177.

103 *Ibidem*.

104 Segnalo ancora Weibel: «Die Rede von Koordination referiert aber auch auf einen Aspekt, der in Fichtes Begriff der Wechselbestimmung nicht mitgedacht ist. Die Quantitätsverteilung ist nach Fichtes Begriff bezogen auf ein Totalquantum, das aber beliebig auf die Wechselglieder verteilt sein kann. Schiller dagegen hat, wenn die Wechselwirkung von Stoff- und Formtrieb im gegebenen Zusammenhang sinnvoll sein soll, einen Gleichgewichtszustand der beiden Wechselglieder im Blick, so daß sich ein Bezug auf ein Totalquantum erübrigt. Insofern also Schiller mit der Wechselwirkung einen harmonischen Gleichgewichtszustand der beiden gegensätzlichen Wesensmomente der menschlichen Natur darstellt, greift er über Fichtes Theorie hinaus» (*Wechselbestimmung* cit., p. 55).

105 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 117.

termini primariamente quantitativi nella misura in cui la loro reciprocità è situata entro una cornice che istituisce il soggetto come *unità*¹⁰⁶. Il soggetto è-*uno*, gli impulsi sono due e tali impulsi per porsi devono permanere come limitati. Sulla scorta del terzo principio, di conseguenza, è assumibile che la posizione assoluta ed *intera* di uno dei due impulsi equivalga alla posizione *totalizzante* il dominio del soggetto in generale. Come in Fichte, dunque, la reciproca limitazione degli impulsi consiste nella divisione della totalità. Ciò significa che nella misura in cui i due impulsi sono contrapposti, essi sono quantificati e, in tal modo, l'unità del soggetto permane.

Terzo punto. Infine, si è visto come la *Wechselbestimmung* fichtiana è assunta quale più determinata *modalità* della determinazione in generale. Essa dice che l'io si pone «come *determinantesi* in quanto *viene* determinato, e si pone come *ciò che viene* determinato in quanto esso *determina sé*»¹⁰⁷. Nella stessa misura, la contrapposizione tra gli impulsi è istituita dalla loro simultanea operatività limitativa. Solo l'effettiva presenza dell'operatività di un impulso è condizione di possibilità dell'effettiva presenza dell'azione dell'altro, così come per la reciproca determinazione di io e non-io. L'azione di un impulso vieta che l'altro entri nel suo dominio e limitandolo attivamente è *determinato* dal primo nell'atto stesso in cui lo *determina*.

In sintesi, *tre* sono i punti di convergenza che gravitano attorno alla legge categoriale della relazione reciproca schilleriana con quella della *Grundlage*:

(α) il limite: così come esso è richiesto da una azione dell'io al fine di poter porre i termini della contrapposizione *originaria*: io e non-io; allo stesso modo, in Schiller, il limite è la condizione di possibilità dell'opposizione simultanea degli impulsi;

(β) la quantificazione: così come il limite parzializza la totalità della realtà e, in tal modo, pone originariamente i termini della contrapposizione come quantificati; nella stessa misura, in Schiller, l'impossibile assunzione di un ulteriore impulso fondamentale colloca la soggettività nell'ambito della quantificabilità. In questo senso, si potrebbe dire che come in Fichte la quantificazione, in quanto risultato della contrapposizione limitata dei termini, è ciò che rende possibile il permanere dell'identità della coscienza; così, in Schiller, l'identità del soggetto è identità quantificata perché posta come ciò che contiene la contrapposizione limitata degli impulsi;

(γ) la reciproca determinazione: la reciproca determinazione di io e non-io è presenza reciprocamente condizionata. Allo stesso modo la reciproca determinazione schilleriana: in quanto determina attivamente l'impulso sensibile, l'impulso formale è da questo determinato; in quanto l'impulso sensibile è determinato dall'impulso formale esso lo determina attivamente.

Su questi punti di convergenza è utile una osservazione. In Schiller il concetto di limite è posto come *prodotto* dell'azione reciproca. In Fichte, diversamente, la *Wechselbestimmung* è modalità «più determinata» della determinazione in generale. Se, in Fichte,

106 Dello stesso avviso è Giovanna Pinna, laddove scrive che «Schiller insiste su un modello di interscambio tra le diverse componenti dell'uomo, in cui il rapporto tra i due impulsi si gioca sostanzialmente in termini quantitativi, come prevalenza dell'uno o dell'altro in una unità. Per questo non è possibile che si dia un terzo impulso qualitativamente diverso dai primi due, in grado di operare una conciliazione» (G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2012, p. 79).

107 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 225.

il limite è posto nel terzo principio e la *Wechselbestimmung* nel primo teorema del fondamento del sapere teoretico, in Schiller il limite è assunto come ciò che *già* risulta dalla reciproca operatività determinante degli impulsi fondamentali. In termini fichtiani, si potrebbe dire che la *Wechselbestimmung* schilleriana (in Fichte, posta nel primo teorema del fondamento del sapere teoretico) è *già* quell'azione Y che Fichte introduce nel terzo principio fondamentale.

In questo senso, in Schiller, diversamente da Fichte, il limitare sembrerebbe germinare *già* come prodotto della simultanea operatività degli impulsi. L'azione reciproca degli impulsi, cioè, sembrerebbe posta da Schiller *non* come una ulteriore particolarizzazione sintetico-riflessiva del limite (come accade in Fichte), ma come ciò che *già* si pone con la reciproca opposizione operativa, ovvero, con l'azione reciproca che è reciproca determinazione.

Non porre il limite, in Fichte, significa *non porre l'identità della coscienza* poiché, se i termini dell'opposizione fossero posti assolutamente, *io non = io*. Il principio dell'opporre è *costitutivamente* posto nell'atto stesso dell'autoposizionalità dell'io e il terzo principio è posto *originariamente* perché *originaria* è la posizione del non-io. Ciò significa che il rapporto sintetico dei due termini contrapposti sia di tipo *essenzialmente duale* e il collasso dell'identità coscienziale è *immediatamente* conseguente all'ammissione esclusiva di uno di essi: rispettivamente all'assoluta posizione, il non-io è posto nell'atto stesso della posizione di sé dell'io; dunque, la contraddizione, limitatamente al secondo principio fondamentale, *inerisce all'identità della coscienza stessa* in quanto la *costitutiva ed essenziale* dualità dei termini opposti richiede che l'assolutezza della loro posizione sia eliminata mediante limitazione. In altri termini, il referente della contraddizione è *primariamente* l'identità della coscienza perché io e non-io, nel principio dell'opporre, *vengono a confliggere essenzialmente e in assoluto, indifferentemente*¹⁰⁸.

In Schiller la contraddizione costituisce, in primo luogo, *già* la semplice posizione esclusiva dell'impulso posto assolutamente, così come accade nella reciproca determinazione fichtiana. La contraddizione, cioè – *diversamente* dal secondo principio fondamentale *ma già* in direzione della *Wechselbestimmung* fichtiana – inerisce esclusivamente l'assunzione incondizionata dell'impulso. Ciò che si contraddice non è, primariamente, il soggetto come ciò che contiene gli impulsi fondamentali (come accade nel secondo principio fichtiano), *quanto gli impulsi fondamentali stessi*: la contraddizione, cioè, inerisce primariamente all'impulso che, essendo posto come assoluto, implica la propria assoluta negazione (così come avviene nella *Wechselbestimmung* fichtiana).

Ciò non toglie il fatto – e questo è il punto che si voleva sottolineare – che la non contraddittorietà degli impulsi, posti come operativamente limitati e reciprocamente determinantesi (come nel primo teorema fichtiano), *renda possibile la non contraddittoria identità del soggetto nel quale quegli impulsi sono contrapposti*. Infatti, se l'impulso fosse assolutamente posto, esso, eliminando l'altro, eliminerebbe se stesso e il soggetto

108 Sul punto cfr. ciò che scrive Carla Amadio riguardo alla considerazione esclusiva del principio dell'opporre: «Se queste conseguenze, ricavate dalle leggi presupposte della riflessione, fossero esatte l'identità della coscienza verrebbe meno, ma essa è anche l'unico fondamento assoluto del nostro sapere, è infatti, a partire da essa, che sono stati trovati questi due principi. Usando le leggi della riflessione si è arrivati ad un risultato, che mette in pericolo l'unico punto fisso: l'identità della coscienza. L'aver intrapreso una deduzione rigorosa rischia di vanificare quella coscienza, mediante la quale si è proceduto fino ad ora. Ciò che costituisce un problema per Fichte è proprio la presunzione di identità fra io e non-io» (C. Amadio, *Logica della relazione politica* cit., p. 27).

stesso sarebbe niente¹⁰⁹, così *come*, in Fichte, l'identità della coscienza non permarrrebbe nella misura in cui i termini dell'opposizione fossero posti come *indifferenti*.

In sintesi, il fatto che in Schiller limitazione e determinazione reciproca sembrerebbero corrispondere in assoluto, non toglie il fatto che l'identità del soggetto (equivalente all'identità della coscienza del principio del fondamento) sia il *presupposto* assoluto della contrapposizione reciprocamente determinata degli impulsi.

4. Wechselwirkung schilleriana e il piano trascendentale come ambito della non contraddittorietà (ANC)

C'è un ultimo punto che, ancora una volta utilizzando l'impianto speculativo fichtiano, permette di porre in rilievo una questione che nell'ambito della *Wechselwirkung* tra gli impulsi che si sta prendendo in esame, risulta di portata decisiva.

Come accennato sopra, compito della parte teoretica della *Dottrina della scienza* è quello di «esaminare se e con quali determinazioni fosse pensabile la proposizione enunciata in via problematica: l'io si pone come determinato dal non-io»¹¹⁰. La legge categoriale della determinazione reciproca, analizzata al fine di verificare i punti di effettiva convergenza con quella di Schiller, è soltanto la prima modalità di «più determinata determinazione»¹¹¹ del primo atto sintetico-riflessivo nel principio del fondamento: «tutte le restanti sintesi, per essere valide, debbono essere comprese in questa, devono essere state intraprese simultaneamente in essa e con essa»¹¹².

Alla fine del procedimento sintetico, «mediante una deduzione sistematica»¹¹³, tutte le determinazioni possibili della proposizione per cui «l'io si pone come determinato dal non-io» saranno esaurite riflessivamente. Tali dimostrazioni possibili, indagate da Fichte nel corpo del «*Fondamento del sapere teoretico*», corrispondono alle diverse modalità di considerazione della relazione soggetto-oggettiva del fatto della rappresentazione che, di volta in volta superate sinteticamente da più determinate determinazioni, compaiono *ipoteticamente* come fatti della coscienza riflettente¹¹⁴.

109 Cfr. ciò che lo stesso Schiller scrive in Lettera XIII, nel contesto del rovesciamento operativo degli impulsi: «può attribuire alla forza attiva l'estensione che spetta alla passiva, prevenire con l'impulso formale quello materiale e sostituire alla facoltà ricettiva quella determinante. Nel primo caso non sarà mai *egli stesso*, nel secondo caso non sarà mai *qualcos'altro*; quindi, appunto perciò, in entrambi i casi non sarà *né uno né l'altro*, di conseguenza – nullo» (F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 121).

110 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 415.

111 Ivi, p. 227.

112 Ivi, p. 189.

113 Ivi, p. 415.

114 Si badi che la questione della rappresentazione è posta già con il terzo principio fondamentale, mediante il concetto di divisione. Nel quinto punto dell'appendice al «principio del fondamento», Fichte scrive: «la celebre questione che Kant pose a capo della *Critica della ragione pura*: come sono possibili i giudizi sintetici a priori?, ottiene ora la risposta più generale e più soddisfacente. Nel terzo principio fondamentale abbiamo effettuato una sintesi dei contrapposti io e non-io, ponendo la divisibilità di entrambi. Sintesi la cui possibilità non è ulteriormente questionabile e alla quale non è possibile dare fondamento ulteriore: essa è possibile in tutto e per tutto, e si è autorizzati a compierla senza ulteriore ragione e fondamento» (Ivi, p. 189). Sul problema fichtiano della sistematizzazione della *Critica della ragione pura* e della *Critica della ragione pratica* rimangono fondamentali L. Pareyson, *Fichte* cit.; M. Ivaldo, *I principi del sapere* cit.

L'*ipotesicità* delle determinazioni sintetiche che nel corso del procedimento riflessivo vengono trovate, è data dalla *provvisorietà* della loro assunzione, ed esse sono provvisorie in quanto vengono *soppresse* da determinazioni più circoscritte, le quali, in tal modo, vengono situate dalla riflessione filosofica «entro un circolo sempre più ristretto, eliminando l'inconsistente e l'impensabile»¹¹⁵. Ciò significa che «passo dopo passo, ci siamo vieppiù avvicinati alla verità, sinché alla fine abbiamo scoperto l'unico modo possibile di pensare ciò che deve essere pensato»¹¹⁶.

Per esempio nel corso della nostra ricerca compariva l'ipotesi realistica che in qualche modo la materia della rappresentazione possa essere data dall'esterno: essa doveva essere pensata e il suo pensiero era un fatto della coscienza riflettente, ma operando un'indagine più stringente trovammo che una tale ipotesi contraddiceva il principio fondamentale enunciato, perché ciò a cui fosse data una materia dall'esterno sarebbe un non-io e nient'affatto un io, come invece dev'essere secondo la richiesta¹¹⁷.

Il risultato riflessivo della deduzione sistematica (l'*«idealismo critico quantitativo»*) – e questo è il punto che si vuole sottolineare – giunge ad «un fatto che ricorre originariamente nel nostro spirito»¹¹⁸. Si apre così – con una nuova serie riflessiva collocata nella parte finale della sezione del fondamento del sapere teoretico, la *pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes* – un nuovo procedimento speculativo che porrà al centro della propria elaborazione quel fatto originariamente presente, ovvero la rappresentazione coscienziale dello spirito finito, al fine di ripercorrere circolarmente il procedimento sintetico riflessivo che è servito a pensarlo e, così, verificarne la validità ed eludere effettivamente il carattere ipotetico delle determinazioni escluse dalla riflessione: «essa ripercorre l'intero tragitto che quella [la prima serie della riflessione] ha descritto, ma *nella direzione inversa* e la riflessione filosofica, che può semplicemente seguire la nuova riflessione senza poterle però imporre alcuna legge, prende necessariamente l'identica direzione»¹¹⁹.

Ciò significa che l'indagine sintetico-deduttiva non ha nessuna validità di per sé stessa nella misura in cui viene considerata indipendentemente dalla realtà del fatto della rappresentazione dello spirito finito: la validità delle sue conclusioni, rispetto alla loro ipotesi, è condizionata dal fatto «che ricorre originariamente nel nostro spirito»¹²⁰.

Sul punto, tre osservazioni:

(α) le leggi della logica in quanto leggi della riflessione ($A = A$, $-A \neq A$, etc.) sono impiegate da Fichte come determinazioni fatiche della coscienza pensante. La stessa presupposizione delle leggi logiche e la conseguente «circolarità» riflessiva introdotta

115 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., p. 415.

116 *Ibidem*.

117 Ivi, p. 417.

118 Ivi, p. 415.

119 Ivi, p. 423.

120 Sulla problematicissima questione del punto di vista logico come introduzione alla filosofia, cfr. ciò che scrive Pareyson: «Se si accentua l'ipotesi allora si rimane nell'impostazione logica: alla filosofia viene presupposta un'indagine preliminare puramente logica, al principio si accede mediante una riflessione sulle leggi logiche, la filosofia si pone come fondazione della validità dei principi logici, il programma della filosofia ha un valore puramente ipotetico bisognoso di verifica: tutto ciò perché non c'è un'introduzione reale alla filosofia e la libertà rimane estranea alla filosofia stessa» (L. Pareyson, *Fichte* cit., p. 128).

nell'elaborazione del primo principio fondamentale sono implicate da questo carattere fattuale e determinante. Il fatto originariamente posto nello spirito finito in quanto è ciò che convalida e verifica le stesse regole riflessive che sono servite a pensarlo, dunque, è assunto nel proprio carattere di fattualità in modo più perspicuo e stringente dalla fatticità che caratterizza le stesse regole logiche della riflessione. Se le leggi della riflessione «erano altresì fatti della nostra coscienza in quanto filosofavamo, ma erano fatti prodotti *artificialmente* mediante la spontaneità della nostra facoltà di riflettere»¹²¹, il fatto posto originariamente nello spirito finito, diversamente, *in quanto deve corrispondere al più determinato prodotto sintetico della riflessione*, è un fatto nel «più alto senso del termine», senso nel quale non rientrano quelle determinazioni sintetiche di natura semplicemente ipotetica rigettate «come pensiero di un sistema non trascendentale»¹²²;

(β) l'io deve spiegarsi quel fatto originariamente presente. Esso, tuttavia, «non può spiegarsi altrimenti che conformemente alle leggi della sua essenza, che sono le stesse leggi secondo le quali anche la nostra riflessione è stata sinora svolta»¹²³. In altri termini, la riflessione filosofica deve fornire «la prova *che* qualcosa è un fatto» poiché il richiamo ai fatti che risiedono entro l'ambito della coscienza comune, se non guidato dalla riflessione filosofica, «non produce nulla se non un'illusoria filosofia popolare la quale non è affatto filosofia»¹²⁴;

(γ) con il punto (β), Fichte introduce alla storia pragmatica dello spirito umano accennata poco sopra. Se l'oggetto della riflessione, *adesso*, è «il modo dell'io di elaborare, modificare, determinare quel fatto in sé»¹²⁵, essa sarà situata «su di un piano affatto diverso» da quello della semplice riflessione della prima serie. Se, infatti, nella serie riflessiva conclusasi con l'ultima determinazione sintetica possibile da pensare (quella dell'idealismo critico quantitativo), «riflettemmo sulle possibilità di pensare», in questa nuova serie della riflessione «si riflette su fatti»¹²⁶.

Si è già accennato al carattere ipotetico delle determinazioni sintetiche trovate di volta in volta. Se ciò che la nuova serie riflessiva deve elevare a coscienza è, per così dire, il *risultato fattuale* della più ristretta determinazione prodotta riflessivamente, allora «non avremo più a che fare con mere ipotesi nelle quali il poco contenuto di verità dev'essere anzitutto separato dalla vuota argomentazione aggiuntiva»¹²⁷; diversamente dalla prima serie, quindi, «attribuiremo realtà, con pieno diritto, a tutto quanto d'ora innanzi sarà stabilito»¹²⁸.

Se, dunque, la prima serie della riflessione va dal principio filosofico alla terminazione fattuale della coscienza empirica; la seconda serie, al contrario, segue lo sviluppo della coscienza stessa. Se la prima serie è dimostrativa in quanto essa dimostra nell'«*unico modo*»¹²⁹ un fatto; la seconda è rappresentativa perché accompagna «il corso degli even-

121 J. G. Fichte, *Fondamento* cit., pp. 415, 417.

122 Ivi, p. 417.

123 Ivi, p. 419.

124 *Ibidem*.

125 *Ibidem*.

126 Ivi, p. 421.

127 *Ibidem*.

128 *Ibidem*.

129 Ivi, p. 415.

ti, in tutta tranquillità»¹³⁰. Se, in sintesi, la prima serie è deduttiva ed ideale (logica), la seconda serie, circolarmente correlata alla prima, è pragmatica e ricostruttiva (reale)¹³¹.

Completamente diverso è il procedimento teorico schilleriano che, pur assumendo lo strumento speculativo della azione reciproca come reciproca determinazione, parrebbe situarsi nel più genuino trascendentalismo kantiano: «questo rapporto reciproco dei due impulsi è certo semplicemente un compito della ragione che l'uomo è in grado di assolvere soltanto nel compimento della sua esistenza. Nel senso più proprio del termine, esso è l'idea della sua umanità, quindi un infinito cui egli può vieppiù approssimarsi nel corso del tempo, senza tuttavia raggiungerlo»¹³².

Ciò significa che la contrapposizione degli impulsi – o, per meglio dire, il risultato «nel quale gli altri due agiscono collegati»¹³³ che, come accennato sopra, è lo Spieltrieb –, viene posta da Schiller nel dominio dell'idealità. Si potrebbe dire che l'armonica contrapposizione degli impulsi accolti dal soggetto¹³⁴, è la condizione di possibilità trascendentale della posizione del soggetto stesso. Se la Wechselwirkung è ciò che rende possibile la configurazione del soggetto e se, d'altra parte, il soggetto è posto come ideale, allora la Wechselwirkung tra gli impulsi sarà ideale quanto il soggetto reso possibile dalla loro reciproca operatività.

Ciò significa che l'idealità equivale alla pensabilità di ciò che il soggetto deve essere perché, «sino a quando soddisferà esclusivamente uno di quei due impulsi, oppure solo uno dopo l'altro, non potrà mai apprendere di essere effettivamente conforme a quest'idea»¹³⁵. L'azione reciproca in quanto reciproca determinazione è condizione di possibilità della posizione del soggetto e il soggetto è posto nel dominio dell'idealità. Di conseguenza, il soggetto con le sue condizioni di possibilità, in quanto posti nel dominio dell'idealità, possono essere soltanto pensate e riflessivamente giustificate. In Lettera XIII, discutendo del «carattere veramente eccellente» dell'umanità, la questione del pensiero di questa idealità è introdotta dallo stesso Schiller: «certo, ci si facilita immensamente i propri doveri sociali allorché all'uomo reale, che chiede il nostro aiuto, si sostituisce nel pensiero l'uomo ideale, il quale verisimilmente potrebbe aiutarsi da sé»¹³⁶.

Di conseguenza, se la condizione di possibilità della posizione del soggetto (armonico) è soltanto pensata in quanto la pensabilità è collocata nel dominio dell'idealità, allora, di fatto, nel dominio della realtà, l'articolazione degli impulsi differisce assoluta-

130 Ivi, p. 421.

131 Sul punto, cfr., ancora una volta, Pareyson: «Il nesso fra le due serie è la necessità [data dal punto di vista di logico riflessivo come introduzione al sapere] della ciclicità del sistema. Con la prima serie, la filosofia teoretica è fondata, ma non conclusa: il suo principio è esaurito solo quando, con una seconda serie, si ritorna ad esso. Non basta dedurre le condizioni della sua pensabilità, ma bisogna ritrovarlo come risultato, dopo averlo assunto come principio. Solo così la filosofia teoretica, raggiungendo la propria totalità, raggiunge anche la determinazione completa e la certezza che le può competere» (Pareyson, *Fichte* cit., p. 156).

132 F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 127.

133 Ivi, p. 129.

134 L'«armonia [*Harmonie*]», in quanto risultato della contrapposizione degli impulsi reciprocamente posti, è introdotta dallo stesso Schiller laddove, in Lettera XIII, criticando la tesi secondo la quale per mantenere «l'unità nell'uomo [*Einheit im Menschen*]» non vi sia altro mezzo che «quello di subordinare incondizionatamente l'impulso sensibile a quello razionale», scrive che «di qui però può semplicemente nascere uniformità [*Einförmigkeit*], giammai armonia, e l'uomo rimane ancora scisso in eterno» (ivi, p. 117).

135 Ivi, p. 127.

136 Ivi, p. 125.

mente dalla loro considerazione di impulsi armonicamente contrapposti. In altri termini, l'occupazione di un impulso nel dominio dell'altro è il presupposto «reale» della configurazione armonica della soggettività senza che, con ciò, esso si contraddica nell'atto stesso di porsi come accade nell'ambito della riflessione trascendentale.

Sul punto, risulta essenziale la celebre questione del «selvaggio» e del «barbarico», la coppia oppositiva che attraversa tutta la prima parte delle *Lettere* schilleriane. Infatti, anche qui basti accennare, «selvaggio [Wilder]» (in cui l'impulso sensibile prevarica sull'impulso formale) e «barbarico [Barbar]» (in cui l'impulso formale prevarica sull'impulso sensibile) sono le due sole modalità di opposizione – si badi, *date fattualmente* e caratterizzanti l'ordine ideologico della modernità – all'attualizzabilità della «destinazione» dell'uomo, ovvero, come è ormai chiaro, alla considerazione completa, unificata e totalizzata (armonicamente compresa) della soggettività.

La pensabilità del soggetto armonico e della azione reciproca in quanto reciproca determinazione come condizione della sua possibilità, permette di collocare la riflessione trascendentale schilleriana lì dove deve essere collocata. I punti (α), (β), (γ) di §3. dedicati al concetto di *limite*, di *quantificabilità* e, soprattutto, di *azione reciproca* in quanto *reciproca determinazione* (che, in ultima istanza, comprende i primi due) così come essi si configurano in Fichte e in Schiller sono, come si è visto, punti di convergenza massimale. Si potrebbe denominare l'ambito speculativo in cui questi sono posti, come «ambito della non contraddittorietà» (da ora: ANC) in quanto tutti, di fatto, sembrerebbero gravitare attorno all'impossibile assunzione di «io non = io»: dell'assoluta ed indeterminata posizione degli impulsi – in Schiller – o dei termini contrapposti io e non-io – in Fichte.

In Schiller, l'ANC è lo strumento speculativo che rende possibile la pensabilità del soggetto armonico sotto il rispetto trascendentale delle sue condizioni di possibilità. Ciò significa che se l'azione reciproca (che, come visto, è già limitante e quantificante) è condizione di possibilità di un soggetto posto solo idealmente, allora essa pone l'ANC al servizio del dominio dell'idealità.

D'altra parte, si è accennato al fatto che nel dominio della *realtà*, che è un campo di forze disarmoniche non determinate reciprocamente, l'ANC non può essere posto. «Selvaggio» e «barbarico», infatti, sono le due configurazioni soggettive in cui, *di fatto*, l'impulso materiale e l'impulso formale sono scissi, l'uno operando a casa dell'altro e viceversa.

Se, dunque, l'articolazione *reale* degli impulsi è il presupposto *fattuale* della posizione *ideale* del soggetto (armonico), allora l'ANC è assunto da Schiller, come in Fichte, solo ed esclusivamente nell'ordine della *riflessione*. Così come in Fichte le leggi logiche della riflessione costituiscono la sfera della *pensabilità* del principio, allo stesso modo, in Schiller, la contraddittorietà logica della posizione assoluta degli impulsi e la conseguente assunzione della *Wechselwirkung*, è posta nella sfera della pensabilità trascendentale del soggetto armonico. *In sintesi, sia in Fichte che in Schiller, l'ANC ha a che fare solo ed esclusivamente con il pensiero e la riflessione*¹³⁷.

Tuttavia, sulla base della *pragmatische Geschichte*, si è visto come la riflessione fichtiana assuma un carattere *circolare* nella misura in cui il fatto originariamente presente nello spirito umano debba ripercorrere inversamente – mediante una serie riflessiva situata in «un piano

137 Sul punto, una osservazione. L'uso massiccio che qui si è fatto della *Grundlage*, oltre che dettata dall'esplicito tributo schilleriano alla relazione reciproca della *Dottrina della scienza*, è legato al merito fichtiano di aver posto in modo indiscutibilmente decisivo (fino alla *Nova Methodo* del 1798, in cui il punto di vista logico come introduzione al sapere verrà abbandonato) la questione

affatto diverso»¹³⁸ dalla prima – il tragitto della serie riflessiva conclusasi con l'ultima determinazione sintetica possibile da pensare: il fatto enunciato «è il punto in cui due serie interamente differenti si congiungono e nel quale la fine dell'una si collega all'inizio dell'altra»¹³⁹.

Sulla base della «storia pragmatica», *il procedimento riflessivo schilleriano non sembrerebbe essere il rovescio di quello fichtiano?* Se, in Fichte, un fatto (che, come visto sopra, va assunto in un senso più perspicuo e stringente delle regole logiche della riflessione in quanto determinazioni fattiche della coscienza) è il risultato terminale delle determinazioni sintetiche della riflessione, in Schiller, al contrario, il fatto della reale scissione del soggetto («barbarico» e «selvaggio») è il presupposto iniziale della riflessione trascendentale; se, in Fichte, la prima serie della riflessione e, più generalmente, l'ANC ha una funzione *deduttiva* del fatto della

della riflessione e le sue implicazioni speculative. Merito, questo, che, è bene precisare, troverà un netto rifiuto (per usare un eufemismo), nella celebre «*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*» (motivata da uno scritto fondamentale, la recensione del fichtiano Johan Georg Meusel allo «*Entwurf der Transzendentalphilosophie*» del kantiano Johann Gottlieb Buhle), datata 28 agosto 1799 e firmata, nondimeno, dallo stesso Kant che lesse entusiasticamente la prima opera fichtiana, quella *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* uscita anonima nel 1792 e attribuita dai contemporanei, a torto, a Kant stesso. Ciò che qui, tuttavia, è utile rilevare, è il fatto che la ciclicità fatico-riflessiva del sistema speculativo fichtiano sembrerebbe consentire non solo il giusto posizionamento ma, più generalmente, l'introduzione al dominio stesso della riflessione nell'ambito della sistemazione teorica schilleriana. Un dominio, questo, che in Schiller non trova la giusta elaborazione (a parte alcuni richiami sparsi al «pensiero»). Sia chiaro, da pressoché tutta la storiografia schilleriana l'equilibrio tra gli impulsi è stato letto sulla scorta dell'idealità trascendentale; cosa che, d'altra parte, lo stesso Schiller, da Lettera XIV a Lettera XVII, non fa che ribadire. Ad una questione teoricamente più stringente, tuttavia, e cioè in base a cosa nel primo blocco di lettere (I–IX) Schiller ammetta la subordinazione di un impulso sull'altro, mentre non lo faccia nel secondo blocco di lettere che si sta prendendo in esame, è possibile rispondere esclusivamente sottolineando (più di quanto faccia lo stesso Schiller e la storiografia ad esso dedicata) il problema della *contraddittorietà* degli impulsi posti assolutamente e, di conseguenza, l'esposizione delle operazioni «*antitetiche*» della riflessione metodologicamente poste da Fichte in quello che abbiamo chiamato l'«ambito della non contraddittorietà». Fichte, in sintesi, non solo è colui che pone il modello della reciproca determinazione ma, più radicalmente, è *colui che definisce i contorni della riflessione schilleriana*. La contraddizione degli impulsi, dunque, inerisce all'ambito della riflessione, mentre la loro subordinazione, all'ambito fattuale di quello che si mostrerà essere l'ordine ideologico della modernità. Sulla questione legata alla «*Erklärung*» kantiana, cfr. due pregevoli articoli di Silvestro Marcucci, *Sul cosiddetto «soggettivismo» fichtiano. Sulla polemica Kant-Fichte*, in A. Masullo, *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, M. Ivaldo (a cura di), Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1995, pp. 373–384; *A priori e trascendentale*, in *Le avventure del trascendentale*, a cura di A. Rigobello, Torino, Rosenberg & Sellier, 2001, pp. 35–51. Sul problema della logica fichtiana, la bibliografia è, ovviamente, estesissima. Meritano in particolar modo, Paolo Vodret, *L'impostazione logica della teoria dei principi nella «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» e il rapporto con una possibile ontologia*; Federico Ferraguto, *L'elevazione al punto di vista trascendentale nella Wissenschaftslehre di J.G. Fichte. Aspetti metodologici e questioni sistematiche («Transzendental Logik» II, lezioni III, IX, XIV)* e Alessandro Bertinetto, *Appercezione trascendentale e ricorsività: la logica trascendentale come teoria dell'immagine («Transzendental Logik» II, Lezione XX)*; tutti e tre sono in *Leggere Fichte vol. I. La fondazione del sapere e l'ontologia trascendentale*, presentazione di A. Bertinetto, rivista telematica, www.europhilosophie.eu 2008; Giuseppe Duso *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino, Argalia, 1974; Pareyson, *Fichte cit.* Una versione della recensione meuseiana alla «*Entwurf*» di Buhle, è reperibile nel fondamentale Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, tr. it. a cura di R. Ciarfardone, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, L'Aquila, Japadre editore, 1987.

138 J. G. Fichte, *Fondamento cit.*, p. 419.

139 Ivi, p. 423.

rappresentazione coscienziale dello spirito finito; in Schiller, diversamente, l'ANC e la fondazione trascendentale del soggetto armonico ha una funzione *critica* (o *critico-ideologica*) nella misura in cui il soggetto (armonico) è la configurazione ideale di una soggettività che sopprime la situazione di reale disarmonia che caratterizza l'età moderna (o l'ordine ideologico della modernità). Se, in Fichte, l'ANC è, come si è visto, *dipendente* dal fatto della rappresentazione dello spirito finito – nella misura in cui quel fatto, accompagnato da una seconda serie riflessiva, verificherà la validità del procedimento sintetico riflessivo che è servito a pensarlo – e, in tal modo, considerato per sé stesso, non ha nessuna validità; in Schiller, al contrario, l'ANC, e la *Wechselwirkung* in particolare, *non pensa niente di dato fattualmente*, ma ha validità nella misura in cui è configurazione trascendentale della soggettività ideale.

In sintesi.

L'ANC ovvero, l'introduzione del *limite*, della *quantificabilità* e, più in particolare, della *Wechselwirkung* in quanto *Wechselbestimmung* tra gli impulsi schilleriani ha in comune con quello di Fichte il fatto di essere l'ambito di categoremici necessariamente posti dalla riflessione. La necessità della loro posizione è data, come detto più volte, dall'impossibile assunzione della posizione assoluta dell'impulso formale e dell'impulso sensibile, per Schiller, e dei termini io e non-io, per Fichte. L'assolutezza della posizione, infatti, equivale alla contraddittorietà di ciò che è posto e, nella stessa misura, alla contraddittorietà dell'identità della coscienza (in Schiller, dell'identità del soggetto stesso) come presupposto della contrapposizione.

Le cose stanno diversamente per quanto riguarda il vertice della «storia pragmatica» e, più radicalmente, quello della posizione della fattualità rispetto alla riflessione. In Schiller, contrariamente a Fichte, *non c'è e non può esserci alcuna storia pragmatica* in quanto il soggetto armonico, prodotto della riflessione trascendentale nell'ANC, è *posto nel dominio dell'idealità*.

In altri termini, l'ANC è motivo di *convergenza* nella misura in cui, sia in Fichte che in Schiller è l'ambito della riflessione; la collocazione della fattualità rispetto alla riflessione, al contrario, è motivo di *divergenza* poiché, in Fichte, è condizione ricostruttiva e convalidante, in Schiller, è il presupposto reale da oltrepassare in modo idealizzante.

In ultima istanza, si potrebbe collocare la *Wechselwirkung* schilleriana e la conseguente fondazione trascendentale del soggetto armonico, in un campo che si può definire «*campo trascendentale*» (o «*piano trascendentale*») che, sulla base del presupposto della reale articolazione degli impulsi, – articolazione che va superata in virtù della posizione reale del soggetto armonico pensato dalla riflessione – è posto come campo *assolutamente* opposto a quello che si potrebbe definire «*campo reale*» (o «*piano reale*»), ovvero il campo in cui è posta quella articolazione reale¹⁴⁰.

140 L'assolutezza dell'opposizione tra quelli che si sono definiti «campo trascendentale» e «campo reale» è implicata, data l'idealità della posizione del soggetto armonico, dal fatto che la «*ausgeführten Bestimmung*» dell'uomo sia «raggiungibile soltanto nella totalità del tempo» (F. Schiller, *L'educazione estetica* cit., p. 129).