

Fichte: idealità dello spirito e formazione dell’uomo

Antonio Carrano

Abstract – *The paper proposes an examination of the tension relationship established by Fichte between the real and the ideal. To this end, the author investigates the way in which the philosopher on the one hand modulated the concept of ‘spirit’ in a practical sense, emphasizing its ability to “represent ideals”, and on the other, he recognized “real force” to those “finalist concepts” whose origin he identified in the “real energy” of those who are driven to create a “better world”, by virtue of an impulse of self-transcendence.*

Riassunto – *L’articolo propone una disamina del rapporto di tensione istituito da Fichte tra reale e ideale. A tal fine, l’autore indaga il modo in cui il filosofo da un lato ha modulato in senso pratico il concetto di “spirito”, enfatizzandone la capacità di “rappresentarsi ideali”, e dall’altro ha riconosciuto “forza reale” a quei “concetti finalistici” di cui individuava la scaturigine nella “reale energia” di chi è spinto a realizzare un “mondo migliore” in virtù di un impulso di auto-trascendimento.*

Keywords – Spirit, Image, Idea, Education, Destination

Parole chiave – Spirito, Immagine, Idea, Formazione, Destinazione

Antonio Carrano insegna Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi umanistici dell’Università degli Studi di Napoli “Federico II”. È autore di saggi e monografie su temi e autori della filosofia tedesca tra Sette e Ottocento. Ha tradotto e curato testi di Wilhelm von Humboldt e Fichte. Ultima monografia: *Nel vuoto della creazione. La riflessione kantiana sulla storia* (2016); ultima pubblicazione: *La duplice personalità nell’unità dell’io: una nota su Kant (e oltre)*, in *Ontologia relazionale e identità. In dialogo con la filosofia classica tedesca e i suoi sviluppi*, a cura di A. Carrano e M. Ivaldo (2019).

1. Introduzione

Non è forse scontato osservare che “il concetto di *Bildung* rientra tra i concetti fondamentali, piuttosto che tra quelli marginali dell’idealismo tedesco”,¹ e non solo per il fatto di ricorrere in maniera insistente nel pensiero di figure importanti dell’epoca, quali Humboldt, Fichte, Schleiermacher, e ancora Hegel, ma per il legame che essi fissarono, in un modo o nell’altro, tra il concetto di ‘formazione’ e quello pervasivo di ‘spirito’. Per questo, considerato anche il rilievo che ebbe nella stessa formulazione del neo-umanismo tedesco,² sarebbe riduttivo ricon-

¹ T. van Zantwijk, *Wege des Bildungsbegriff von Fichte zu Hegel*, in J. Stolzenberg, L.-T. Ulrichs (Hg.), *Bildung als Kunst*, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, p. 72.

² Cfr. M. Gennari nella sua *Storia della Bildung*, Brescia, La Scuola, 1995, capp. III-IV.

durare la *Bildung* a un percorso rivolto al semplice apprendimento, giacché essa rimanda piuttosto a un decisivo processo di sviluppo e trasformazione individuale e collettiva, implicante la relazione fondamentale tra io e mondo.³ Del resto, “il termine” – come è stato ricordato – “combina due differenti idee, espresse dalle due coppie di parole latine: *forma-formatio* e *imago-imitatio*”,⁴ così da significare sia l’attività del “formare (*bilden*), nel senso del modellare un certo oggetto secondo specifiche regole o una disposizione che dà origine a una forma”, sia quella del ritrarre, nel senso del “riprodurre (*ab-bilden*) da un’immagine (*Bild*) in modo tale che il prodotto risultante atteso somigli strettamente al modello originale dotato di valore assoluto”. È su questo secondo aspetto che intendiamo ora soffermarci, nell’idea che prima ancora del rapporto tra determinazione della volontà individuale e costituzione dell’identità nazionale, vi sia da considerare la tensione stabilita da Fichte tra i poli del reale e dell’ideale (un che di possibile, in possesso di una carica normativa). È in riferimento a tale questione che, alla domanda “qual è la sostanza del fine della formazione spirituale propagandata da Fichte?”,⁵ si può rispondere pensando che vi si “possa ritrovare ancora l’universalismo dell’Illuminismo” e non solo la traccia di un incipiente quanto aggressivo nazionalismo.

2. Fichte: sullo spirito (la sua comunità ideale)

Va riconosciuto a Kant il merito di aver richiamato l’attenzione su un’“altra natura”, al di là di quella fuori di noi, nel mondo circostante: una natura ugualmente complessa, tale da richiedere una forma specifica di conoscenza. E precisamente una conoscenza supportata da quelle “idee” che, in quanto “rappresentazioni dell’immaginazione” (intesa nel caso specifico come “facoltà di conoscere produttiva”), non si radicano immediatamente nel terreno dell’empiria (una forma di esperienza che dobbiamo guardarci dal considerare esclusiva), ma neppure possono essere ritenute sciolte da ogni legame con la “natura reale”⁶ – pena la creazione arbitraria di immagini puramente soggettive, destituite di ogni potere evocativo, di tipo simbolico. Kant non credeva del resto nel potere di figurazione di una fantasia lasciata a se stessa, sfrenata e bizzarra. Questo doveva rimanere per lui un punto fermo. Al pari del fatto che quanto è elaborato dall’immaginazione lo è “in vista di qualcos’altro, vale a dire di ciò che trascende la

³ Cfr. A. Kivelä, *From Immanuel Kant to Johan Gottlieb Fichte. Concept of Education and German Idealism*, in P. Siljander, A. Kivelä, A. Sutinen (eds.), *Theorie of Bildung and Growth. Connections and Controversies between Continental Educational Thinking and American Pragmatism*, Rotterdam-Boston-Tapei, Sense Publishers, 2012, p. 69.

⁴ Per questa e la successiva citazione, cfr. M.F. Bykova, *Fichte’s Nationalist Rhetoric and the Humanistic Project of Bildung*, in *Fichte’s Addresses to the German Nation Reconsidered*, ed. D. Breazeale, T. Rockmore, New York, State University of New York Press, 2016, p. 137.

⁵ A. Brandt, *Weltbürgertum und Nationalidee in Fichtes Bildungskonzept*, in J. Stolzenberg, L.-T. Ulrichs (Hg.), *Bildung als Kunst*, cit., p. 60.

⁶ Per questa e la successiva citazione, cfr. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in AA, Bd. V, p. 314, tr. it. *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 173-174.

natura”: qualcosa di cui sarebbe inutile cercare traccia nella medesima, ma che non per questo possiamo espungere dalla conoscenza, se siamo disposti ad allargarne i confini e soprattutto a forzare il modo eccessivamente “stretto” di intenderla sul piano teoretico.

In fondo, è anche questo che fecero importanti filosofi dell'Ottocento sulla scorta delle indicazioni di Kant: da Schelling a Hegel, e ancora Schopenhauer, almeno se diamo fondamentale importanza a quel § 59 della *Critica del Giudizio*, così ricco di spunti, dove troviamo una definizione della conoscenza in senso extra-teoretico:

Si può già chiamare conoscenza un semplice modo di rappresentazione (il che è certo permesso, quando essa non è un principio della determinazione teoretica dell'oggetto per quello che l'oggetto è in se stesso, ma un principio della determinazione pratica, per ciò che l'idea di esso dev'essere per noi e nel suo uso appropriato).⁷

Non è unicamente in nome di questo richiamo a un “principio della determinazione pratica” della conoscenza che ci sentiamo di chiamare in causa Fichte – peraltro lettore meticoloso del testo kantiano.⁸ Benché occorra dare rilievo a quel semplice “dover essere per noi”, proprio dell'idea di un oggetto (dove è implicito che gli oggetti non possono essere considerati tutti equivalenti tra loro per quanto concerne la relazione che v'istituiamo), non è solo per questo che il suo pensiero s'impone alla nostra attenzione. Come ci proponiamo di mostrare, egli si è spinto a una considerazione più forte del tema dell'immagine, qual è da cogliere nel passaggio dalla figurazione estetica di “un'altra natura” (Kant) alla prefigurazione larvamente ‘politica’ di “un mondo migliore” – la cui anticipazione, in termini di progetto (e non solo di attesa), determina il senso della successione fissata tradizionalmente tra le categorie del possibile, del reale e del necessario, consentendoci di comprendere il carattere dirompente del termine ‘idea’ (con tutte le cautele del caso).

Per iniziare da un suo testo “giovanile”, fa riflettere che nelle lezioni *Sullo spirito e la lettera* – in un momento in cui sembrò unirsi allo *Schiller-Kreis* collaborando alla rivista “Die Horen” – Fichte abbia identificato l'immaginazione produttiva con lo spirito, premurandosi al contempo di definire quest'ultimo come la “proprietà di una natura razionalmente sensibile”⁹ in grado di “lasciar morire la sensibilità” e perciò di prendere distanza dalla datità del reale grazie alla “capacità di elevare idee alla coscienza, di rappresentarsi ideali”.¹⁰ Per intenderci: quegli stessi ideali che, pur non lasciandosi “rappresentare nel mondo reale”,¹¹ come il filosofo disse di

⁷ *Ivi*, p. 353, tr. it. cit., p. 217.

⁸ Cfr. J.G. Fichte, *Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft*, in GA, II, 1, pp. 319-373.

⁹ Cfr. J.G. Fichte, *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie* (1794), in GA, II, 3, p. 316, tr. it. *Lezioni accademiche sulla differenza dello spirito e della lettera nella filosofia*, in *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U.M. Ugazio, Torino, Rosennberg & Sellier, 1989, p. 12.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 318, tr. it. cit., p. 14.

¹¹ Cfr. J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in GA, I, 3, p. 26, tr. it. *La missione del dotto*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 42.

saper meglio dei suoi “cinici”¹² denigratori, non erano tuttavia da considerare insostenibili, giustificati com'erano dal fatto che “la realtà” non può che essere “giudicata a partire dagli ideali e modificata da coloro che sentono di esserne capaci”.¹³

Non altro ci spinge ora a prendere le mosse da una breve riflessione sullo “spirito”, il cui termine sfugge a una definizione univoca, come sottolineò in quegli stessi anni W. von Humboldt, evidenziandone la ricchezza di significazioni, inclusa quella di “una realtà spirituale cui attribuiamo ancora abbastanza corpo perché possa apparire”, così da diventare “il sinonimo di spettro”.¹⁴ Certamente Humboldt non alludeva a tale commistione impropria di fisico e immateriale nel parlare di uno “spirito dell'umanità”, posto che nel caso di quest'ultima non era un morto a mostrarsi come vivo e vegeto, mettendo in crisi una distinzione netta tra mondi data per certa, ma piuttosto è un soggetto indefinito eppure operante nella storia a prendere consistenza in forma sublimata, suggerendo che si dia un'interazione tra i piani del reale e dell'ideale. In tal senso ‘spirito’ non rimandava per lui a una realtà fantasmatica alla quale si dà erroneamente consistenza lasciandola interferire in quella ordinaria (roba da folli o esaltati alla maniera di Swedenborg, come l'aveva stigmatizzata Kant). Esso sottendeva invero una “forza viva”,¹⁵ la quale anima gli uomini, e persino li infiamma come riesce unicamente a “ciò che tocca da vicino il nostro proprio intimo essere”,¹⁶ connotando così l'elemento distintivo di una comunità ideale (l'umanità), da intendere come l'implicito referente dei discorsi del filosofo – non a caso colto nell'atto di definirne la natura e insieme di richiamarvi gli uomini come a un “criterio primo e assoluto”.¹⁷

Come tale, il termine ‘spirito’ era per Humboldt il naturale complemento di un soggetto ideale cui rapportarsi, oltre che come a un “rifugio sicuro” nei momenti di travaglio, “quando tutto vacilla”,¹⁸ come al termine di riferimento di un processo di formazione volto a “trasformare il sapere e l'agire” in modo da fare del “semplice tendere inquieto” un’“attività consapevole”.¹⁹ Un obiettivo, questo, se intendiamo bene, che anche Fichte si sforzò di promuovere in più modi, attuando una strategia comunicativa diversificata in base allo scopo. E proprio nella

¹² Uso il termine nel modo esplicitato da P. Sloterdijk nella sua *Critica della ragione cinica* (Milano, Raffaello Cortina, 2013), in opposizione al suo originario greco.

¹³ Cfr. J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in GA, I, 3, p. 26, tr. it. cit., p. 43.

¹⁴ Cfr. W. von Humboldt, *Über den Geist der Menschheit* (1797), in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hg. A. Leitzmann, Berlin, De Gruyter, 1903, pp. 332-333, tr. it. *Lo spirito dell'umanità, in Il compito dello storico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, ESI, 1980, p. 90.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 332, tr. it. cit., p. 89.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 325, tr. it. cit., p. 80.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 324, tr. it. cit., p. 79.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 325, tr. it. cit., p. 80.

¹⁹ Cfr. W. von Humboldt, *Theorie der Bildung des Menschen* (1793), in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, cit., p. 285, tr. it. *Teoria sulla formazione spirituale dell'umanità*, in *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida, 1970, p. 53. – Per un recente esame della questione si rimanda a F.M. Konrad, *Wilhelm von Humboldt's Contribution to a Theory of Bildung*, in P. Siljander, A. Kivelä, A. Sutinen (eds.), *Theories of Bildung and Growth. Connections and Controversies between Continental Educational Thinking and American Pragmatism*, Rotterdam-Boston-Tapei, Sense, 2012, pp. 107-124.

convinzione di non dover solo dare effetto alla visione del sapere, ma anche trasmettere un messaggio sorretto dal medesimo, che valeva insieme come oggetto di formazione (nella forma di un'appropriazione individuale, quale risulta dal discorso orale piuttosto che dal testo scritto) e motivo di trasformazione della volontà.

In effetti, non scopriamo nulla di nuovo, se affermiamo ora che sia Kant che Fichte mostrano grande attenzione al problema della comunicazione, come pochi nella loro epoca. Tuttavia, anche questa constatazione deve essere sottoposta al vaglio e specificata, rilevando che, dove l'uno ravvisò nella comunicazione un'attività rispondente all'"impulso (*Trieb*)" alla "socievolezza" (intesa come "tendenza e inclinazione alla vita sociale"),²⁰ senza esplicitare l'impatto che poteva avervi la sua stessa riflessione come filosofo, l'altro vi fece intervenire il proprio livello di consapevolezza, in qualità di dotto *par excellence*, nel dar vita a un progetto di 'conversione' (non per nulla il testo de *La destinazione dell'uomo* approda alla 'fede') che non si avvale solo di parole rinvianti a concetti ma veicola idee e profila ideali orientati al futuro. La sua scelta deliberata di ricorrere sempre più al discorso orale la dice lunga del resto sul suo modo di concepire la lingua come il medio attraverso cui partecipare il sapere e insieme esortare ad agire in maniera conseguente a quanto appreso da chi ne aveva fatto oggetto di riflessione.

In effetti, l'aver preso le mosse da una determinata definizione di "spirito" ha inciso profondamente nel modo in cui Fichte ha inteso e praticato la comunicazione. Oltre a avvezzare gli uomini a trasmettersi piacevolmente in società i propri gusti e sentimenti, come aveva asserito Kant,²¹ essa era a suo giudizio motivo di appagamento per chi, riconoscendo di possedere una natura spirituale, avvertiva di essere "privato del piacere migliore quando non ci sia qualcuno che condivida con lui quello stesso piacere".²² Dove, al di là delle sfumature, non sfugge l'attenzione di Fichte per il fenomeno della veicolazione delle idee affidata al discorso, ovvero per il prodursi di un effetto di tipo spirituale – qual è l'emergere di un comune convincimento – attraverso lo strumento 'materiale' del suono delle parole.

Egli ha, però, come mezzo di comunicazione tra sé e le altre nature sensibili, solo il mondo dei corpi. Gli spiriti non possono agire immediatamente gli uni sugli altri: gli spiriti sono liberi e non è possibile determinarli; devono, invece, determinare se stessi, offrendo qualcosa di sé in qualche fenomeno nel mondo sensibile. Uno spirito deve, per poter entrare in un rapporto di reciprocità con altri spiriti, produrre fuori di sé un fenomeno che esprima, nella misura in cui il corpo è in grado di esprimere lo spirito, quella natura spirituale che gli è propria; quando si dice che egli rappresenta lo spirito nel corpo, egli fa questo.²³

²⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 351, tr. it. cit., p. 154.

²¹ "Soltanto nella società egli comincerà a pensare di non essere semplicemente un uomo, ma un uomo distinto nella sua specie (ciò che è il principio dell'inciviltà); perché così è giudicato colui che è disposto e capace di comunicare agli altri il proprio piacere, e che non è soddisfatto da un oggetto, se non ne può condividere con altri il piacere" (*Ibidem*).

²² Cfr. J.G. Fichte, *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, cit., p. 319, tr. it. cit., p. 15.

²³ *Ibidem*.

Evidentemente, a Fichte non è sfuggito come la riflessione in tema di comunicazione non possa prescindere da una considerazione del linguaggio. Non per nulla, a differenza di Kant, egli si è occupato di concepirne l'origine,²⁴ muovendo da una concezione della ragione umana, impegnata non solo a dare "espressione" ai pensieri "mediante segni arbitrari"²⁵ ma anche a trasmetterli ad altri, all'interno di una relazione caratterizzata da "azione reciproca".²⁶ È il dato della originaria intersoggettività tra gli uomini ad aver imposto loro un'interazione comunicativa,²⁷ tale da comportare il superamento del "linguaggio originario o geroglifico",²⁸ puramente pittorico e fondato sull'imitazione (costituito di segni per nulla arbitrari, a disposizione della comunicazione "volontaria" dei pensieri). Di un simile linguaggio era facile per Fichte cogliere i limiti. All'incapacità di realizzare una comunicazione a distanza e, cosa ancor più importante, di suscitare l'attenzione (così da essere "impiegabile solo da vicino e di giorno"),²⁹ esso aggiungeva l'inconveniente di reggersi su un rapporto stretto, di tipo imitativo, tra le due facce della parola (l'"immagine acustica" e il "concetto", per dirla con De Saussure). Un rapporto che dovè allentarsi in seguito al processo di affinamento del pensiero, posto nella necessità non solo di indicare "singoli oggetti"³⁰ ma di designare altresì "concetti universali" e persino "concetti spirituali": segno della capacità acquisita dagli uomini di "passare dal sensibile al sopransensibile". Tale il passaggio fondamentale, per il filosofo, cui ricondurre la stessa nascita del giudizio, o meglio, della semplice inferenza, come quella portata ad esempio: "vi è un mondo, quindi anche un Dio".

Non è il caso di addentrarci ora in questioni tanto spinose. Se abbiamo richiamato il problema dell'origine del linguaggio, è semplicemente per mostrare come l'enigma evidenziato

²⁴ In tema di linguaggio si rimanda a A.M. Schurr-Lorusso, *Il pensiero linguistico di J.G. Fichte*, in "Lingua e stile", 5, 1970, pp. 253-270; D. Barbariá, *Fichtes Gedanke vom Wesens der Sprache*, in H. Girndt (Hg.), *Fichte und die Literatur*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2002, pp. 213-22, e, più nello specifico, a P. Perconti, *J.G. Fichte's Essay on the Origin of Language*, in H. Girndt (Hg.), *Fichte und die Literatur*, cit., pp. 223-230 e W. von Rahden, *Fichte: die "Deduction" der Spracherfindung aus der Vernunft*, in J. Gessinger, W. von Rahden (Hg.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlin-New York, De Gruyter, 1989, Bd. I, pp. 434-439.

²⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795), in GA, I, 3, p. 97, tr. it. *Sulla facoltà e l'origine del linguaggio*, in *Scritti sull'origine del linguaggio*, a cura di C. Tatasciore, Milano, Guerini e Associati, 1998, p. 32.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 101, tr. it. cit., p. 38.

²⁷ "Quest'azione reciproca mediante segni è quindi condizione dell'umanità; l'uomo infatti non è solo, ma costituisce una comunità; com'è certo dunque che vi sono uomini, così è certo anche che vi sono segni, perché dove c'è un uomo, ce ne sono molti, ed essi, grazie ai segni, sono in relazione tra loro mediante concetti. Tale azione reciproca è il linguaggio nel senso più generale, e senza di esso l'uomo non può essere" (Cfr. J.G. Fichte, *Über den Ursprung der Sprache* (1793) in GA, IV, 1, p. 296, tr. it. *Sull'origine del linguaggio. Dalle Lezioni di Logica e metafisica come introduzione popolare all'intera filosofia. Secondo gli Aforismi filosofici di Platner. Prima parte*, in *Scritti sull'origine del linguaggio*, cit., p. 83.

²⁸ Cfr. J.G. Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, cit., p. 103, tr. it. cit., p. 41.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 105, tr. it. cit., p. 43.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 109-112, tr. it. cit., pp. 49-54.

nello scritto su *Lo spirito e la lettera* – ossia di come l'elemento materiale (fonetico) delle parole riesca ad avviare il processo impalpabile del pensiero – rimandi idealmente alla riflessione sul significato traslato delle medesime, ovvero su quel “trasferimento di segni sensibili a concetti sovrasensibili”,³¹ a loro volta soggetti all’“illusione” (peraltro “inevitabile”) di rimandare a un referente materiale:

L'uomo, cioè, con questo modo di designare, è facilmente indotto a confondere il concetto spirituale, che è stato denotato in tale maniera, con l'oggetto sensibile da cui il segno è stato ricavato. Lo spirito (*Geist*), ad esempio, fu designato mediante un termine che denota l'ombra, ed ecco che l'uomo incolto s'immagina lo spirito come qualcosa che consiste in un'ombra. Di qui la credenza nei fantasmi e forse l'intera mitologia delle ombre dell'Orco.

Non siamo poi troppo lontani dalle osservazioni condotte quasi quarant'anni prima da Kant, costretto a confessare la sua ignoranza in materia: non solo riguardo all'esistenza di spiriti, ma allo stesso significato della parola (dal lato del concetto). Tralasciamo volutamente la prima questione, quella dell'esistenza, su cui si cimentò di lì a qualche anno anche Schelling in seguito alla morte dell'amata Caroline, in un frammento di dialogo dal titolo *Clara ovvero sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*;³² per non dire anche di Schopenhauer, che vi dedicò in tarda età, giusto alla meta del secolo, un lungo saggio nei *Parerga e Paralipomena*.³³ Torniamo invece, sia pur brevemente, alla seconda: quella del significato del termine ‘spirito’, rispetto al quale è possibile uscire dall'impasse se abbandoniamo il campo fantasmatico degli esseri immateriali – roba da “iniziati”, secondo Kant, convinti di poter rendere “visibile il regno delle ombre” con “la tenue luce della metafisica”³⁴ – per trasferirci in quello degli uomini in carne e ossa. I quali possono costituire una “comunità”, ma non “con il mondo degli spiriti”, come credeva Swedenborg, piuttosto tra persone dotate di spirito, le quali tendono perciò a modellare il mondo reale in base alla rappresentazione di ideali comuni.

³¹ Per questa e le successive citazioni, cfr. *ivi*, p. 114, tr. it. cit., pp. 56-57.

³² Qui la particolarità è data dal tentativo di conciliare la supposta dissonanza dei termini “natura” e “spirito” in maniera conforme con i principi della filosofia dell'identità, diretta a concepirli come “forme differenti” di una stessa “vita indistruttibile”, tale per cui l’“interiore” è destinato infine a essere “interamente incorporato nell'esteriore”, così come quest'ultimo è destinato a venire “trasfigurato completamente” nel primo (Cfr. F.W.J. Schelling, *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit dem Geisterwelt* (1809-1812?), tr. it. *Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, a cura di P. Necchi, M. Ophälders, Milano, Guerini e Associati, 1987, p. 117).

³³ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1850), tr. it. *Parerga e paralipomena*, vol. I, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 2003², in particolare il *Saggio sulle visioni di spiriti e su quanto vi è connesso*, in *ivi*, pp. 311-420. Com'è noto, per il filosofo il “malinteso che è alla base di tutto quanto si sia mai detto pro e contro la realtà delle apparizioni di spiriti”, poteva essere appianato una volta compreso che “un'impressione uguale a quella di un corpo non presuppone di necessità la presenza di un corpo” (*Ivi*, pp. 311-312).

³⁴ Per questa e le successive citazioni Cfr. I. Kant, *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), in AA, Bd. II, p. 329, tr. it. *Sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, Milano, Rizzoli, 1995, p. 113.

Quanto ora al significato di 'spirito', dobbiamo dire anzitutto che Fichte lo ha inteso preventivamente come "la materia dell'intera filosofia", diretta pertanto a indagarlo "in tutte le sue operazioni, in tutte le sue occupazioni e in tutti i suoi modi di agire".³⁵ Operazioni e occupazioni da riferire appunto allo spirito come "attività, nient'altro che attività", di cui esso per un verso è consapevole sub condicione, e dunque "solo mediatamente, solo attraverso l'oggetto dell'agire, l'oggetto verso cui si dirige la nostra azione", e per l'altro lo diviene compiutamente grazie all'opera di riflessione propria della filosofia trascendentale, la quale compie il decisivo passo in avanti dal semplice rappresentarsi qualcosa al rappresentarsi "il rappresentare", così da spostare l'asse dal "rappresentato" al "rappresentante", di cui essa si prefissa di cogliere l'intera "serie delle rappresentazioni".³⁶

Rischieremmo di annegare nella disamina approfondita del modo in cui Fichte ha rimodulato il trascendentale, nella convinzione di essere arrivato al "kantismo ben compreso".³⁷ Rileviamo solo, ai fini della nostra riflessione, che il suo modo di procedere mira a equiparare lo spirito a ciò che egli ha chiamato, di lì a qualche anno, "intelligenza", cogliendovi "una doppia serie, dell'essere e del guardare, del reale e dell'ideale":³⁸ "L'intelligenza in quanto tale guarda se stessa, e questo veder se stessa coincide immediatamente con ciò che essa è, sì che la natura dell'intelligenza consiste in questa immediata congiunzione di essere e vedere".³⁹

Quel che è detto dello spirito, deve valere quindi anche riguardo all'intelligenza. La quale, infatti, è "per l'idealismo" ugualmente "un agire, e assolutamente nient'altro",⁴⁰ da concepirsi a sua volta non come affidato al caso in quanto sottoposto alle leggi che l'intelligenza "dà a se stessa [...] nel proprio agire",⁴¹ così da essere espressione di una "legislazione" che "ha luogo in virtù di un più alto agire o rappresentare necessario" (quello stesso messo in atto dal filosofo). Nella sua forma riflessa, si tratta pertanto di un agire e rappresentare libero perché indotto da nient'altro che dall'intelligenza, di cui la filosofia appare il prodotto più elevato, in grado di fornire allo spirito una diversa e più alta consapevolezza, al punto da trasformarlo e introdurlo "in un più alto ordine spirituale delle cose".⁴² È questo a rivelarne in ultimo la finalità emancipativa, di tipo eminentemente pratico. Infatti, posto che tale ordine non è da intendere come separato e proiettato chi sa dove, la filosofia è chiamata a operare mostrando da un lato che alla rappresentazione del mondo va aggiunta l'immagine di questo stesso mondo, e dall'altro

³⁵ Per questa e le successive citazioni Cfr. J.G. Fichte, *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, cit., pp. 324-325, tr. it. cit., pp. 21-22.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 325, tr. it. cit., p. 23.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Per questa e la successiva citazione, cfr. J.G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), in GA, I, 4, p. 196, tr. it. *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, presentazione e traduzione di L. Pareyson, postfazione di M. Ivaldo, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 53.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 200, tr. it. cit., pp. 59-60.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 201, tr. it. cit., p. 61.

⁴² Cfr. J.G. Fichte., *Ueber de Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, cit., p. 333, tr. it. cit., p. 29.

che questa stessa immagine non è irrevocabile ma sostituibile nel tempo da altre e superiori: quelle, l'abbiamo visto, corrispondenti agli ideali, di cui Fichte ha colto, fin nelle lezioni *Sullo spirito e la lettera*, l'intreccio con i sentimenti riferibili alla "vita razionale e spirituale" dell'uomo".⁴³ E proprio perché gli ideali – di cui è capace unicamente lo spirito⁴⁴ (non per forza di cose l'intelligenza, che può essere piegata a una logica strumentale) – sono tali che l'immagine del mondo ad essi collegata è in grado di arrivare a quella "regione più profonda" e toccare i relativi sentimenti,

Trasformando l'uomo ed elevandolo a una nuova vita, e dando inizio, nel momento in cui è scoperta, ad un'epoca completamente nuova del genere umano o, se vogliamo, a un genere umano completamente nuovo, rispetto al quale ogni precedente modo di essere e di agire dell'uomo sulla terra dev'essere considerato tutt'al più come preparazione, posto che possa ancora conservare un qualche valore.⁴⁵

3. Fichte: idealità della destinazione etica (l'immagine di un mondo diverso e migliore)

Facciamo un salto di qualche anno e arriviamo al 1800, una sorta di crinale nel percorso filosofico di Fichte. Reduce dall'esperienza amara dell'*Atheismusstreit* che lo aveva indotto a lasciare l'insegnamento a Jena, egli diede alle stampe il testo de *La destinazione dell'uomo*, il cui terzo libro, quello conclusivo dedicato alla fede, si apre con quest'affermazione di rilievo, che prelude al successivo cambio di marcia della sua riflessione, quale effetto di una sorta di "*Augustinische Wende*".⁴⁶

Io esigo qualcosa che sia al di là della mera rappresentazione, che esista, sia esistito ed esisterà, anche se non ci fosse la rappresentazione: verso cui la rappresentazione si limiti ad essere attratta, senza produrlo, e senza cambiare in esso la minima cosa. Una mera rappresentazione io la considero un'immagine illusoria; le mie rappresentazioni devono significare qualcosa, e se al mio sapere non corrisponde nulla fuori del sapere, io mi sento ingannato circa il senso della mia intera vita (*so finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen*).⁴⁷

⁴³ Per questa e la successiva citazione, cfr. *ivi*, p. 318, tr. it. cit., p. 14.

⁴⁴ "Lo scopo infinito e illimitato del nostro spirito si chiama idea, e nella misura in cui una parte dell'impulso è rappresentata in immagine, quello scopo si chiama ideale. Lo spirito è quindi la capacità di avere ideali (*ein Vermögen der Ideale*)" (J.G. Fichte, *Über Geist und Buchstaben in der Philosophie* (1795), in GA, I, 6, p. 352, tr. it. *Sullo spirito e la lettera nella filosofia*, in *Sullo spirito e la lettera*, cit., p. 64).

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 333, tr. it. cit., p. 29.

⁴⁶ Faccio mia l'espressione di E. Düsing, *Atheismus – Egoismus – Nihilismus: Jacobis furiose Fichte-Kritik und Fichte philosophische Antwort*, in H. Schelkshorn, F. Wolfram, R. Langthaler (Hg.), *Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen*, Göttingen, Vienna University Press, 2014, p. 135.

⁴⁷ Per questa e le successive citazioni, cfr. J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), in GA, I, 6, pp. 253-255, tr. it. *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 75-77. Per una disamina del testo fichtiano si rimanda al volume *Fichte's Vocation of Man: New Interpretative and Critical Essays*, eds. D. Breazeale, T. Rockmore, Albany, State University of New York Press, 2013 (per il tema della

“Senso” è parola che non troviamo nel testo, ma aggiunta dal traduttore, riteniamo, per rafforzare l'idea. Domandiamo: quale in particolare? Quella per cui il sapere, immerso nel piano della rappresentazione, non riesce da solo a cogliere la vita, rimandando così a ciò che “è più elevato di ogni sapere e contiene in sé lo scopo finale del sapere stesso”. È comprendere questo che decide pertanto della destinazione umana, posto che anche questa non “è mero sapere, ma fare” (seppure diretto dal sapere). Ancora una volta domandiamo: quale sapere? Evidentemente, non solo il sapere descritto nel seguito, quale possiamo sì attribuire all'intelligenza ma non estendere *tout court* allo spirito, cui va riconosciuta una capacità di visione eccedente “il fatto che io penso e concepisco (*entwerfe*) un concetto di scopo [...] assolutamente libero quanto alla sua natura”, tale cioè da consentirmi di produrre “qualcosa del nulla”. Per quanto fondamentale nella considerazione di Fichte, il quale vi ravvisava l’“impulso a un'assoluta e indipendente spontaneità”, rinvenibile altrove, questa manifestazione della razionalità non basta da sola, infatti, a determinare l'autentico salto rappresentato, oltre che dal fatto di districarsi con agilità nella particolare situazione (adeguandosi a essa, ma senza lasciarsene condizionare), dalla facoltà di guardare più avanti, al di là del contesto immediato, fino a cogliere la relazione tra l'agire stesso e lo scopo finale del perfezionamento.

L'abbiamo visto: in quanto rivolto a uno scopo, l'agire è espressione di una razionalità coagulata nei concetti e colta in atto nei giudizi. Non solo, però, nei concetti della conoscenza (*Erkenntnisbegriffe*), che pure fissano ciò che ci circonda, anche e soprattutto quelli funzionali al nostro adoperarci in vista dello scopo: “concetti finalistici (*Zweckbegriffe*)”, come li ha chiamati Fichte, ulteriormente specificati come “modelli di qualcosa che si deve produrre (*Vorbilder eines Hervorzubringenden*)” rispetto a quegli altri che valgono invece da “copie di un dato (*Nachbilder eines Gegebenen*)”. Concetti che si differenziano per il loro campo applicativo (l'agire), ma ancor più per il modo in cui definiscono, da un punto di vista squisitamente temporale, la relazione tra l'immagine e la cosa, trasposta nell'immediato domani e, ancor più, in un più lontano futuro.

In effetti, le rispettive preposizioni (*vor-* e *nach-*), che fanno di quelle parole dei composti nella lingua tedesca, non si limitano a presentare come anteposta o posposta la medesima cosa: l'immagine (*Bild*). Esse intervengono nella loro composizione, mutandone nell'intimo il significato. Perché, dove in un caso il concetto si riferisce all'intelletto – ossia a quella facoltà che Fichte aveva definito nel 1794 “un puro ricettacolo (*ein bloßer Behälter*) di ciò che è stato prodotto dall'immaginazione” (che appunto “diventa alcunché di reale” “solo dopo che è stato concepito e compreso nell'intelletto”)⁴⁸ – e come tale è a disposizione del giudizio – quale “libera” facoltà “di riflettere su oggetti già posti nell'intelletto, o di astrarre da essi e secondo la

Bildung, cfr. in particolare in contributi di B. Crowe, *Fichte's philosophical Bildungsroman* e di E. Millán, *Bestimmung als Bildung: On Reading Fichte's Vocation of Man as a Bildungsroman*, in *ivi*, pp. 33-44 e 45-55).

⁴⁸ Cfr. J.G. Fichte., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), in GA, I, 2, p. 374, tr. it. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, introduzione di F. Costa, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 190.

misura di questa riflessione o astrazione di porli nell'intelletto con maggiore determinazione"⁴⁹ –, nell'altro esso è prerogativa della capacità del pensiero di figurare anticipatamente ciò che ci si prefigge di realizzare. Il che, si comprende, definisce una diversa prestazione dell'intelligenza; la quale certo non può fare a meno di quel repertorio di concetti della conoscenza (per così dire già depositati, in quanto atti a definire il quadro del reale), e neppure dei giudizi in cui sono messi in relazione, e tuttavia fa ben di più nella misura in cui non si limita a elaborare concettualmente la realtà, ma immagina di modellarla sulla scorta di elementi puramente ideali.

Non per altro, ritornando al testo della *Destinazione dell'uomo*, Fichte ha riconosciuto ai "concetti finalistici" una "forza reale",⁵⁰ seppure supposta "fuori di loro", avendo la sua scaturigine nella "reale energia" (*Thatkraft*) di chi propriamente è spinto a realizzare qualcosa di nuovo in virtù di "un impulso e un tendere ad andare oltre": al di là di questo o quello scopo determinato, e dunque in vista del fine con cui egli è immedesimato.⁵¹ Un impulso, ne deduciamo, che non si traduce ancora in una forza effettiva finché non è sorretto invero dal sentimento, di cui solo lo spirito – come pensava il filosofo – rende consapevoli, definendo la differenza tra le "persone" in misura della "capacità di elevare idee alla coscienza, di rappresentarsi ideali".

È bene domandarci ora, giunti a questo punto, cosa significhi quest'ultima capacità, che in fondo l'espressione verbale enuncia quasi come una cosa scontata (portandoci a credere che possiamo rappresentarci ideali così come mirare a cose lontane). In verità, se Fichte non ha ritenuto che rappresentarsi ideali sia lo stesso che figurarsi nella mente ciò che non si darà mai nel mondo reale (un'operazione puramente in perdita), è perché deve aver pensato che, nel loro caso, il rappresentante (il soggetto) stia in un rapporto di stretta implicazione con il rappresentato (l'ideale). Anche questo segnala la differenza tra copia e modello. La quale, fuori dallo schema della riproduzione, non significa qui che l'una non potrebbe darsi in assenza dell'altro (di cui restituisce l'immagine in maniera sbiadita e opaca), ma piuttosto che essi rispondono a esigenze e attese diverse, unendosi a sentimenti non raffrontabili tra loro. Perché dove l'una, la copia, viene incontro al bisogno di avere a disposizione la cosa su un piano strumentale, l'altro, il modello, s'impone in un modo che supera la dimensione operativa, legata al momento, facendo valere un'istanza normativa che Fichte ha associato da subito alla parola "compito".

Che dire ora di quest'ultima parola? Possiamo intenderla fuori dell'austera visione morale che la specifica? Fichte non lo riteneva possibile. E cosa avrebbe consentito a quel compito di non apparire tanto gravoso? Un'apertura possibile. Verso dove? Verso un altro mondo. Un mondo di spettri? Egli lo escludeva in maniera categorica. Allora, un mondo di uomini? La ri-

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 381, tr. it. cit., p. 197.

⁵⁰ Cfr. J.G. Fichte., *Die Bestimmung des Menschen*, cit., p. 255, tr. it. cit., p. 77.

⁵¹ "La tesi è la seguente: posto che l'uomo possiede la ragione, egli è a se stesso il proprio fine, cioè non solo esiste perché qualcos'altro deve esistere, ma al contrario esiste semplicemente per il fatto che egli deve esistere" (J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit., p. 29, tr. it. cit., p. 48).

sposta non poteva che essere affermativa, considerato che esso è l'unico in cui e per cui si era chiamati ad agire, sforzandosi di migliorarlo. Ma, ciò posto, dove andava individuato infine lo scopo? La risposta da dare era per lui necessariamente questa: anzitutto nel "comando" (*Gebot*).

Io dico: è il comando dell'agire stesso che mi pone, mediante se stesso, uno scopo; ciò stesso in me che mi costringe a pensare che io devo agire così, mi costringe a credere che qualcosa deve provenire da questo agire; esso apre all'occhio del mio spirito la vista di un altro mondo: il quale è certamente un mondo, uno stato, e non un agire, ma un mondo diverso e migliore di quello che esiste per il mio occhio sensibile; esso fa sì che io desideri questo mondo migliore, che lo abbracci e vi aneli con tutti i miei impulsi, che solo in esso viva e solo in esso mi acquieti. Quel comando mi è per se stesso garanzia per il sicuro raggiungimento di quello scopo. Quei sentimenti medesimi coi quali io rivolgo e tengo fermo a questo comando il mio intero pensiero e la vita intera, e non vedo nulla oltre di esso, recano insieme con sé il convincimento irremovibile che la sua promessa è vera e certa, e tolgono la possibilità di pensare anche il contrario. Vivendo nell'obbedienza, vivo infine nell'intuizione del fine di essa; vivo nel mondo migliore che quel fine mi promette.⁵²

Fare della propria vita un compito in risposta a un comando che esige obbedienza: non possiamo nascondere il nostro disagio di fronte a una conclusione come questa (da cui certo dissentiamo, al netto della retorica, pur tenendo lontana la facile tentazione di attribuire al filosofo una visione autenticamente autoritaria). Non è però il prezzo richiesto, ma la posta fissata che dobbiamo tenere presente. E la posta, a giudizio del filosofo, era: "un mondo diverso e migliore", la cui visione deve mobilitare gli uomini. Una visione, questa, che Fichte non ha attribuito ingenuamente ai medesimi, giacché l'occhio con cui essi vedono il mondo è da principio solo quello "sensibile", in grado sì di fissarlo nella realtà ma non anche di aprirlo al confronto con quello possibile. Un mondo non solo possibile, ma altresì necessario, appena si fosse data la vista all'occhio dello spirito e fatta valere "l'assoluta esigenza di un mondo migliore"; appena si fosse data voce alla medesima riuscendo a dire (a sé prima che agli altri) che "tutto deve, sì, deve diventare diverso e migliore".

Nondimeno Fichte sapeva che nulla avrebbe potuto da solo quell'occhio, e ugualmente nessuno avrebbe richiamato quella voce, se la rispettiva visione e il conseguente appello non si fossero tradotti in una forma di adesione convinta, supportata dal "compiacimento".⁵³ Per cosa? Nient'altro che "per il bene stesso", avrebbe poi detto nei *Discorsi alla nazione tedesca*: un compiacimento talmente forte da suscitare "un amore diverso", in grado di spingere "a rappresentarlo nella propria vita". A esso, ovvero alla "norma di una piena autonomia razionale e alla comunità di cittadini incarnanti la medesima",⁵⁴ mirò in definitiva il modello di educazione

⁵² Per questa e le successive citazioni, cfr. J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, cit., p. 266, tr. it. cit., pp. 89-90.

⁵³ Per questa e le successive citazioni, cfr. J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808), in GA, I, 10, p. 120, tr. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 23.

⁵⁴ Cfr. C. J. Kinlaw, *Autonomy, Moral Education, and the Carving of a National Identity*, in *Fichte's Addresses to the German Nation Reconsidered*, cit., p. 129.

(richiedente il ruolo attivo dei dotti) che egli ebbe in mente. E che di fatto si sforzò di definire a più riprese nelle sue conferenze di carattere “popolare” con un molteplice intento: di suggerire una visione degna di elevato sentimento, di esercitare l’occhio dello spirito, che solo vede gli ideali ed è per questo insoddisfatto del mondo, di far leva sull’amore per il bene, di produrre una “volontà salda e non più oscillante”.⁵⁵

Un compiacimento (*Wohlgefallen*) che spinge a produrre nella realtà effettiva un certo stato di cose che in essa non è presente, presuppone un’immagine di questo stato, che si libra di fronte allo spirito prima del suo essere effettivo; e trascini con sé quel compiacimento che spinge all’attuazione. Per questo compiacimento presuppone, nella persona che deve esserne afferrata, la facoltà di proiettare spontaneamente immagini tali da essere indipendenti dalla realtà effettiva, e niente affatto copie di essa, bensì piuttosto modelli.⁵⁶

Ancora copie opposte a modelli, immagini di contro a immagini, che il filosofo non ha considerato in maniera neutrale, nel rinviarle a visioni e situazioni distinte. Solo di sfuggita egli ha applicato ad esse un criterio di valutazione pseudo-estetico, per dire che a suscitare autentico piacere non sono quelle che imitano la realtà senza presumere di modificarla, ma quelle che sono prodotto dell’immaginazione e come tali ci rivelano “la nostra forza formatrice (*unsere bildende Kraft*), senza valere da “modello di una realtà effettiva”. Tale, in estrema sintesi, l’idea d’immagine rispondente al suo programma educativo, estraneo al genere estetico.⁵⁷ In essa (e nella spontanea capacità di progettarla) va ricercata la pallottola del colpo di grazia dato alla *mimesis*, così come all’ordine di priorità che in essa è codificato.

4. Bibliografia

Barbarić, D., *Fichtes Gedanke vom Wesen der Sprache*, in H. Girndt (Hg.), *Fichte und die Literatur. Beiträge des vierten Kongresses der Internationalen Johann Gottlieb Fichte Gesellschaft (Berlin, 3-8 Oktober 2000), und Ergänzungen*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2002, pp. 213-222.

Breazeale, D., Rockmore, T. (eds.), *Fichte’s Vocation of Man: New Interpretative and Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 2013.

Bykova, M.F., *Fichte’s Nationalist Rhetoric and the Humanistic Project of Bildung*, in D. Breazeale, T. Rockmore (eds.), *Fichte’s Addresses to the German Nation Reconsidered*, New York, State University of New York Press, 2016

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 282, tr. it. cit., p. 22.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 284, tr. it. cit., pp. 23-24.

⁵⁷ “Quella facoltà di proiettare (*entwerfen*) spontaneamente immagini che non siano affatto mere copie della realtà effettiva, ma che siano in grado di diventare modelli di essi, sarebbe la prima cosa da cui dovrebbe partire la formazione del genere umano, mediante la nuova educazione” (*ivi*, pp. 284-285, tr. it. cit., p. 24.).

Düsing, E., *Atheismus – Egoismus – Nihilismus: Jacobis furiose Fichte-Kritik und Fichte philosophische Antwort*, in H. Schelkshorn, F. Wolfram, R. Langthaler (Hg.), *Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen*, Göttingen, Vienna University Press, 2014.

Fichte, J.G., *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Fichte, J.G., *Dottrina della scienza*, introduzione di F. Costa, Roma-Bari, Laterza, 1987.

Fichte, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. R. Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012. (=GA)

Fichte, J.G., *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2011.

Fichte, J.G., *La missione del dotto*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1982.

Fichte, J.G., *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, presentazione e traduzione di L. Pareyson, postfazione di M. Ivaldo, Milano, Guerini e Associati, 1996.

Fichte, J.G., *Scritti sull'origine del linguaggio*, a cura di C. Tatasciore, Milano, Guerini e Associati, 1998.

Fichte, J.G., *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U.M. Ugazio, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

Gennari, M., *Storia della Bildung: formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, Brescia, La Scuola, 1995.

Humboldt, W. v., *Theorie der Bildung des Menschen (1793)*, in *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, Bd. I, hg. A. Leitzmann, Berlin, De Gruyter, 1903, pp. 282-288, tr. it. *Teoria sulla formazione culturale dell'umanità*, in *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida, 1970.

Humboldt, W. v., *Über den Geist der Menschheit (1797)*, in *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, Bd. II, hg. A. Leitzmann, Berlin, De Gruyter, 1904, pp. 332-333, tr. it. *Lo spirito dell'umanità*, in *Il compito dello storico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, ESI, 1980.

Kant, I., *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, 29 voll., Berlin, De Gruyter, 1922-2009. (= AA)

Kant, I., *Critica del Giudizio*, tr. it. A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 1984².

Kant, I., *Sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, Milano, Rizzoli, 1995.

Perconti, P., *J.G. Fichte's Essay on the Origin of Language*, in H. Girndt (Hg.), *Fichte und die Literatur. Beiträge des vierten Kongresses der Internationalen Johann Gottlieb Fichte Gesellschaft (Berlin, 3-8 Oktober 2000), und Ergänzungen*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2002, pp. 223-230.

Rahden, W. v., *Fichte: die "Deduction" der Spracherfindung aus der Vernunft*, in J. Gessinger, W. von Rahden (Hg.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 Bd., Berlin-New York, De Gruyter, 1989, Bd. I, pp. 434-439.

Schelling, F.W.J., *Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, a cura di P. Necchi, M. Ophälders, presentazione di S. Zecchi, Milano, Guerini e Associati, 1987.

Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften (1850)*, tr. it. *Parerga e paralipomena*, prefazione di G. Colli, Milano, Adelphi, 2003².

Schurr-Lorusso, A. M., *Il pensiero linguistico di J.G. Fichte*, in "Lingua e stile", 5, 1970, pp. 253-270.

Siljander, P., Kivelä, A., Sutinen A. (eds.), *Theories of Bildung and Growth. Connections and Controversies between Continental Educational Thinking and American Pragmatism*, Rotterdam-Boston-Tapei, Sense Publishers, 2012.

Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, tr. it. *Critica della ragione cinica*, Milano, Raffaello Cortina, 2013.

Stolzenberg, J., Ulrichs, L.-T. (Hg.), *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlin-New York, De Gruyter, 2010.

Received: December 31, 2019

Revisions received: February 26, 2020/March 07, 2020

Accepted: March 14, 2020