

## Esistenza concreta e vissuta tra approccio fenomenologico ricoeuriano e prospettiva trascendentale fichtiana. Intorno al tema della corporeità

Angela Renzi

**Abstract.** *In this paper, I would like to propose a path, traversing some places in the works of Fichte and Ricoeur, in order to underline a common link - albeit with differences, but tracing possible speculative relations - between the theme of life, personal identity and corporeality. The aim is to outline the characteristics of an identity that is constantly in fieri, which takes on the characteristics of a concrete and lived existence. These two perspectives are based on the idea of a propulsive energy of the willing and acting subject.*

**Riassunto.** *In questo scritto, attraversando alcuni luoghi delle opere di Fichte e Ricoeur, intendo sottolineare un legame comune – non tralasciando le differenze, ma tracciando possibili relazioni speculative – tra il tema della vita, dell'identità personale e della corporeità. L'obiettivo è quello di delineare le caratteristiche di un'identità costantemente in fieri, che assume i tratti di un'esistenza concreta e vissuta. Queste due prospettive si basano sull'idea comune di un'energia propulsiva del soggetto che vuole e agisce.*

**Keywords.** *Fichte, Ricoeur, corporeality, concrete existence, lived existence.*

**Parole chiave.** *Fichte, Ricoeur, corporeità, esistenza concreta, esistenza vissuta.*

**Angela Renzi** è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi del Molise sul tema Democrazia e cittadinanza nel dibattito post-kantiano. Le sue ricerche vertono, principalmente, sul riconoscimento, sull'intersoggettività e sulla soggettività alla luce sia della prospettiva trascendentale delle filosofie di Kant e di Fichte, che delle posizioni della fenomenologia e dell'ermeneutica del Novecento, analizzate in particolar modo nella filosofia di Ricoeur. Ad esse ha dedicato la monografia *Pensare la soggettività pratica: percorsi tra Ricoeur e Fichte* (IISF press, Napoli 2020) e recentemente il saggio *L'interprétation ricoeurienne de Fichte: une lecture commune du primat kantien de la raison pratique* (in «Fichte-Studien», 53, 2024). Ha scritto anche saggi e articoli su Spinoza, Kant, Sartre e Lévinas.

**EMAIL:** [angelarenzi@outlook.it](mailto:angelarenzi@outlook.it)

In questo contributo intendo delineare i tratti di una identità costantemente *in fieri*, che mi pare emerga nella prospettiva trascendentale fichtiana e nell'approccio fenomenologico ricoeuriano, assumendo i tratti di una esistenza concreta e vissuta. Queste due prospettive hanno come terreno di base l'idea di un'energia propulsiva del soggetto volente e agente, il passare dal determinabile al determinato attraverso la volontà, terreno che, per entrambi i filosofi, mi pare lecito interpretare come un muoversi lungo un percorso a doppia direzione tra il desiderio di essere e lo sforzo per esistere. Questa doppia dimensione non può essere indipendente dal sentimento del dovere e dall'azione – quali espressioni fondamentali e direi fondanti della vita – e, in prima istanza, dalla corporeità.

Pertanto, intendo proporre un percorso – attraversando alcuni luoghi dalle opere di Ricoeur a quelle di Fichte – al fine di rilevare un comune nesso – pur nelle differenze, ma

rintracciandone possibili relazioni speculative – tra il tema della vita, l'identità personale e la corporeità, la quale – come vedremo – non si riduce al corpo *strictu sensu*.<sup>1</sup>

## 1. Ricoeur e l'approccio fenomenologico: l'uomo agente e sofferente

Il percorso che propongo ha come punto di movenza la peculiare prospettiva ricoeuriana intorno al tema del corpo. In via preliminare è fondamentale rilevare come l'itinerario filosofico di Ricoeur possa essere caratterizzato da un *fil rouge*, sottile e continuo, il quale – seguendo le stesse parole del filosofo francese – consiste nel «potere di ricapitolazione inerente al tema dell'uomo capace di... che mi è parso, di contro all'apparenza di dispersione della mia opera, come un filo conduttore avvicicabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell'“io posso”» (Ricoeur 2000, 16). Nella sua *Autobiographie intellectuelle*, Ricoeur descrive il suo interesse per la teoria dell'azione, retrospettivamente e facendolo sorgere all'interno del suo primo problema filosofico, ossia all'interno della problematica della volontà, sebbene questa si definisca per la sua intenzione, mentre l'azione per la sua effettuazione (cfr. Ricoeur 1995, 52; Ricoeur 2001, 136). Tuttavia, dobbiamo osservare che, a partire dagli anni Settanta, il filosofo preferirà, all'utilizzo del termine “volontà”, quello “più ampio e articolato” di azione, sebbene ci sia una unità interna delle ricerche intorno al concetto di volontà e a quelle inerenti al concetto di azione.

Nel *Decimo studio di Soi-même comme un autre*, nel paragrafo *Ipséité et ontologie*, Ricoeur scrive:

Appare ugualmente importante che l'agire umano sia il luogo di *leggibilità* [*lisibilité*] per eccellenza di questa accezione dell'essere in quanto distinta da tutte le altre (ivi comprese quelle che la sostanza porta con sé) e che l'essere come atto e come potenza abbia altri campi di applicazione che non l'agire umano. Centralità dell'agire e decentramento in direzione di un *fondo* di atto e di potenza, questi due tratti sono ugualmente e congiuntamente costitutivi di un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza. Questo apparente paradosso attesta che, se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo*, a partire da cui il sé può essere detto *agente*. (Ricoeur 1990, 416; trad. it. 421).<sup>2</sup>

Per il filosofo tale fondo indica il radicamento umano nel mondo, il quale esiste perché vi è un sé che vi si trova e vi agisce, così come non è possibile un sé senza un mondo in qualche modo praticabile. Cura ed essere-nel-mondo devono essere determinati insieme, sicché il sé è essenzialmente apertura al mondo e totale “concernimento” nel rapporto

<sup>1</sup> Si osservi che l'esposizione parte da Ricoeur poiché nella sua filosofia è istituito un “dialogo indiretto” con la filosofia fichtiana, un dialogo complesso e non univoco e, sebbene Fichte non costituisca un interlocutore maggiore e diretto di Ricoeur, vi è un rapporto non riconducibile solo a una interpretazione negativa o di rigetto, né, tantomeno, assimilabile a una adesione piena. Su questo tema e sull'oggetto del presente articolo, per un approfondimento, mi permetto di rinviare a: Renzi 2020, in particolare, per quanto concerne la motivazione del dialogo a partire, cfr. 38-49 e per il tema cfr. 137-165.

<sup>2</sup> Si osservi che per Ricoeur “questa accezione di essere” è l'essere in quanto potenza e atto, differente dall'essere secondo le categorie, sebbene «sarebbe vano servirsi della pluralità delle accezioni della nozione di essere per *opporre* un'ontologia dell'atto ad un'ontologia della sostanza, come noi non abbiamo cessato di fare». (Cfr. Ricoeur 1990, 414; trad. it. 418).

con esso, andando dall'essere-in-vita al pensiero militante, passando per la *praxis* e il vivere bene.<sup>3</sup>

Da questi brevi riferimenti e seguendo l'interpretazione di Jervolino, vediamo come il motivo unificante della filosofia di Ricoeur sia la questione del soggetto, tema centrale della filosofia moderna, interpretata dal filosofo francese, in alternativa al *cogito* cartesiano, come sforzo e desiderio di essere, come corporeità e come tensione esistenziale, che trova il proprio sé etico nella riflessione e nella prassi all'interno di un mondo intersoggettivo e plurale. In particolare, come vedremo, il sé comporta una "proiezione riflessiva" che impone una deviazione per l'esteriorità e una "implicazione dialogica", la quale impone la deviazione verso l'altro (cfr. Ricoeur 2001, 136).<sup>4</sup>

All'interno di questa interpretazione, risulta fondamentale l'"ermeneutica dell'io sono", attraverso la quale Ricoeur rinnova la filosofia del *cogito*, scardinando il punto di prospettiva soggettivista e solipsistico, ma conservandone un nucleo apodittico, nel quale alla sterile affermazione dell'"io sono" si sostituisce la domanda "che cosa sono io?". Tale questione prospetta l'identità del soggetto in un compito da realizzarsi a partire da una riflessione concreta, dove il *cogito* è mediato dall'intero universo dei segni (cfr. Ricoeur 1969, 353; trad. it. 279. Jervolino 1993, 38). Ora, il filosofo ritiene che solo l'approccio fenomenologico sia capace di innescare una dinamica feconda in grado di superare il solipsismo, assumendo quale linea guida la fedeltà al rigore dell'interrogazione e alla intenzionalità della coscienza, considerata dal filosofo francese la scoperta più importante di Husserl. Infatti, proprio attraverso il tema dell'intenzionalità è possibile andare oltre l'unificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé, sicché la coscienza si può trovare solo proiettandosi fuori di sé.<sup>5</sup>

Nel 1950 Ricoeur, pubblicando *Le volontaire et l'involontaire*, come prima parte del progetto sulla Filosofia della volontà, assume proprio l'approccio fenomenologico, ma attraverso un ripensamento radicale del metodo stesso, giacché critica il fatto che Husserl non abbia studiato la realtà empirica dell'uomo attorno al concetto della volontà. Tale

<sup>3</sup> Si osservi che nella filosofia ricoeuriana il termine "cura" è costitutivo della idea di *ethos* – intesa come "auspicio del viver bene, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste" –, in quanto comprende in una unica formula la cura di sé, la cura dell'altro e la cura dell'istituzione. Cfr. Ricoeur (1992, 176; trad. it. 47-48). In particolare, Ricoeur individua delle tonalità affettive, le quali esprimono il costitutivo nucleo etico dell'uomo. Tale nucleo si può esplicitare nelle risorse di bontà. La bontà indica «la qualità etica degli scopi dell'azione e dell'orientamento della persona verso l'altro come se un'azione non potesse essere ritenuta buona se non fosse fatta a favore dell'altro, per *riguardo* a lui» (Ricoeur 1990, 260; trad. it. 285). Lo statuto delle risorse è espresso nella spontaneità benevola, la quale, aprendo il sé all'altro – diversamente inteso – ne consente un incontro autentico, nella forma dell'etica concreta e responsabile. Insieme, la sofferenza dell'altro, e la sua ingiunzione morale, può risvegliare il costitutivo nucleo etico dell'uomo, sicché egli può scoprire le proprie "capacità" aprendosi alla responsabilità. Infatti, "chiamato a rispondere" significa "realmente capace di rispondere", per cui l'appello-ingiunzione dell'altro non cade nel vuoto, ma crea qualcosa di consistente.

<sup>4</sup> La riflessione intesa da Ricoeur è una riflessione che – accanto all'approccio solamente semantico – non parte dal sé, ma dall'oggetto che sta di fronte e da esso risale alle proprie condizioni di possibilità. Pertanto, da un lato, la riflessione è intesa come "critica", nel senso che il *cogito* può essere compreso solo attraverso la "via mediata" di una decifrazione dei dati della sua vita; dall'altro, la riflessione è «l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere» (Ricoeur 1969, 2013, 49; trad. it. 31). In particolare, la riflessione è trascendentale poiché offre il filo conduttore per "approfondimenti riflessivi", dove il soggetto che si interpreta è «un esistente, che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi» (Ricoeur 1969, 2013, 435; trad. it. 343).

<sup>5</sup> Per un approfondimento cfr. Foucault 1998, Pirillo 2009.

progetto ha, inoltre, l'obiettivo di unire l'interesse per la fenomenologia con l'esigenza di concretezza e con uno stile filosofico derivato dall'incontro e dalla frequentazione del circolo di studiosi creatosi attorno a Gabriel Marcel.<sup>6</sup>

*Le volontaire et l'involontaire* è da considerarsi un saggio di "fenomenologia eidetica" volto alla descrizione essenziale della volontà nei momenti della decisione, della mozione volontaria e del *consentement*, attraversando i quali si rileva che il momento volontario è in rapporto diretto con l'involontario, costituendone, però, il principio d'intelligibilità: «il bisogno, l'emozione, l'abitudine, ecc., acquisiscono un senso compiuto solo in relazione ad una volontà che *sollecitano*, inclinano e in generale influenzano e che di rimando stabilisce il loro senso, cioè li determina mediante la sua scelta, li muove attraverso il suo *sforzo* e li adotta mediante il suo consenso» (Ricoeur 1950, 8; trad. it. 8). In altri termini, il principio che guida il filosofo è la reciprocità tra volontario e involontario, per cui nella riflessione va introdotta sia la decisione volitiva che l'involontario corporeo che la limita, essendo la controparte del volere, la quale permette il riconoscimento di un aspetto di passività e di finitudine: la volontà, pertanto, non è solo un attributo, bensì costituisce l'io, giacché coincide con la corporeità esistente e vivente. Pertanto, tra il corpo come oggetto di conoscenza empirica e la corporeità vivente del corpo-soggetto, analizzato dalla fenomenologia, c'è una relazione di tipo diagnostico o semeiotico, in cui è possibile rinvenire un momento pre-ermeneutico. Sarà ne *La philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité* – divisa in *L'homme faillible* e *La symbolique du mal* – che Ricoeur – considerando la volontà umana nella sua concretezza, affrontando la problematicità dell'esistenza umana nel suo intero – avrà bisogno di una ermeneutica primaria, la quale, presupponendo una rivoluzione metodologica, si innesti sul giovane tronco del metodo fenomenologico (cfr. Jervolino 2008, 126).

Ora, la dipendenza del volontario rispetto a un involontario, che sembra precederlo, induce a pensare a una relazione primordiale tale da rendere inintelligibile la pretesa autofondazionale del *cogito* stesso e la sua autonomia solipsistica e sterile. Pertanto, «la riconquista del *cogito* deve essere totale, perciò è all'interno dello stesso *cogito* che dobbiamo ritrovare il *corpo* e l'involontario che esso nutre. L'esperienza integrale del *cogito* include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo» (Ricoeur 1950, 13; trad. it. 13). Infatti, la fenomenologia dell'esperienza volontaria – qui sviluppata – sottolinea come l'esperienza sia interiormente "spezzata" (*brisée*), poiché il *cogito* è sempre in una relazione irriducibile con una sorta di alterità interna, ossia quella del proprio corpo, del desiderio e della vita stessa, vissuta spesse volte anche in termini di conflitto. Infatti, l'uomo è corporeità vissuta che offre materia per la retrospezione e, insieme, è corpo-oggetto, di cui è necessario riappropriarsi attraverso un cammino di interiorizzazione del sapere obiettivo delle scienze (cfr. Ricoeur 1950, 17; trad. it. 17. Almaric 2011, 14; Jervolino 2003, 109).

In questo plesso argomentativo, quindi, risulta riduttivo considerare il concetto di corpo proprio solo come l'organo per eccellenza attraverso il quale si ha la concreta esperienza del limite umano. Il corpo, quale sede dell'involontario, potrebbe essere letto in rapporto al volontario, oltre i riduzionismi naturalistici: il rapporto tra il volontario e l'involontario fa sì che essi non si trovino agli antipodi, per cui l'uno sarebbe il riflesso del

<sup>6</sup> Tale progetto avrebbe dovuto comprendere tre parti: una *Eidetica*; una parte *Empirica* e una *Poetica*. Di questo progetto temerario per un giovane studioso – come dirà lo stesso Ricoeur nella sua *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* –, il filosofo ha realizzato la prima parte e parzialmente la seconda, rinviando e abbandonando l'ultima – che avrebbe dovuto trattare il rapporto tra volontà e Trascendenza – sebbene il tema della *Poetica* non scompaia del tutto nel suo orizzonte filosofico. Cfr. Ricoeur 1995, Jervolino 2008, Id. 2003, Agís Villaverde 2008.

pensiero e l'altro una fisica del corpo; al contrario, vi è una sorta di omogeneità delle strutture volontarie e involontarie, giacché «l'intuizione del *cogito* è l'intuizione stessa del corpo congiunto al volere, che lo subisce e lo domina» (Ricoeur 1950, 13; trad. it. 13). In tal modo, Ricoeur supera il dualismo sostanzialistico fra anima e corpo, mostrando le alternanze della libertà umana, costantemente in bilico fra l'indipendenza e la necessità, fra l'agire e il patire, sicché essa si declina come una "dipendenza dipendente".

Nell'opera capitale *Soi-même comme un autre*, Ricoeur sostiene che «lo strano statuto del corpo proprio dipende da una problematica più vasta che ha, come posta in gioco, lo statuto ontologico di questo essere che noi siamo e che viene al mondo sul modo della corporeità» (Ricoeur 1990, 86; trad. it. 136). A tal fine, richiamo nuovamente il *Decimo studio* del testo, intitolato *Vers quelle ontologie?*, il quale propone una ontologia dell'atto e della potenza solidale alla fenomenologia del *je peux* dell'*homme capable* (Jervolino 2008, 127-128; Abel & Picardi 2014, 6-12; Picardi 2015, 537-545). In questa ontologia, il tema del corpo, assumendo un aspetto fondamentale, permette di evidenziare come il sé non possa strutturarsi se non in una relazione tra l'intimità e l'esterno:

Come render conto del lavoro dell'alterità nel cuore dell'ipseità? Proprio qui il gioco tra i due livelli di discorso – discorso fenomenologico e discorso ontologico – si rivela più fruttuoso, grazie alla forza scoprente che tale gioco suscita sui due piani ad un tempo. Per fissare il vocabolario, poniamo che il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività, frammiste in modi molteplici all'agire umano. Il termine "alterità" resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità. (Ricoeur 1990, 427; trad. it. 432)

In particolare, la dialettica dell'ipseità e dell'alterità si realizza quando il sé perde fenomenologicamente la sua univocità e incontra l'alterità. Insieme, la dialettica dell'alterità è oggetto di una attestazione essa stessa spezzata, nel senso che l'alterità connessa con l'ipseità si attesta in esperienze disparate, secondo diversi focolai di alterità. Ricoeur, quindi, suggerisce di indagare il "tripode della passività", e dunque dell'alterità, quale ipotesi di lavoro che si struttura in tre punti fondamentali: il corpo proprio, l'alterità dell'altro e il *Gewissen*.

Analizzo qui solo la prima forma di passività-esteriorità che il sé incontra: essa viene riassunta dall'esperienza del corpo proprio, da intendersi però come *chair*, ossia "corpo vivente", mediatore tra il sé e un mondo considerato secondo i suoi gradi di praticabilità, estraneità e spaesamento. Questa figura dell'alterità si riferisce a una varietà di esperienze strettamente collegate a una fenomenologia dell'agire, tale da rimettere in gioco il termine "carne". Questa deve esser presa in un'accezione più ampia rispetto a quella di corpo proprio, poiché non si può parlare strettamente di uomo agente se non si tiene in conto l'uomo sofferente che subisce e patisce (cfr. Longo 2004, 44). Infatti, «la fenomenologia della passività supera lo stadio implicito da cui l'abbiamo più volte richiamata soltanto quando, in questo fenomeno globale di ancoraggio, si sottolinea un tratto rilevante [...] e cioè la *sofferenza*. Il subire, il patire, è in qualche modo rivelato nella sua integrale dimensione passiva quando diventa un soffrire» (Ricoeur 1990, 429; trad. it. 434).

Avvalendosi di alcune suggestioni tratte da Maine de Biran, Ricoeur individua tre gradi crescenti di passività (Ricoeur 1990, 431; trad. it. 436).<sup>7</sup> Essi attestano che il proprio corpo

<sup>7</sup> Al primo grado vi è il corpo "attivo", ossia il corpo designa la resistenza che cede allo sforzo, o meglio sforzo e resistenza sono un'unità indivisibile: «il corpo vi riceve la significazione indelebile di essere il mio corpo con la sua intima diversità, la sua estensione irriducibile a qualsiasi estensione immaginata o rappresentata, la sua massa e la sua gravità». Il secondo grado di passività «è rappresentato dall'andare e venire degli umori capricciosi – impressioni di benessere e malessere», i

è una mediazione fra l'intimità dell'io e l'esteriorità del mondo, mentre l'ipseità implica una alterità propria di cui la carne è il supporto. Questa è il luogo di tutte le sintesi passive, precedendo ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l'involontario: «si può certamente caratterizzarla mediante lo "io posso"; ma precisamente, "io posso" non deriva da "io voglio", ma offre a questo una radice» (Ricoeur 1990, 434; trad. it. 439). Tuttavia, l'esteriorità, affidata solo alle cose materiali, non può considerarsi completa senza le altre due dimensioni, ossia l'intersoggettività e la forma specifica propria dell'"alterità interiore", giacché essi possono decentrare e limitare il mondo da una specie di egologia, dove tutto appartenerebbe al sé corporeo.

Attraverso questo breve quadro è possibile ricostruire una triplice matrice presente nel pensiero del filosofo francese: la riscoperta dell'esistenza nella sua consistente indubitabilità, andando oltre un primato del soggetto meramente epistemico; lo scardinamento del dualismo cartesiano; il rifiuto dell'autotrasparenza e della pretesa autofondativa del *cogito*. Questa triplice matrice mi pare muovere anche da una riflessione su Nabert e Fichte, riflessione e influsso poco esplicitato, ma che in questa sede mi limito solo ad accennare. Rilevo come Ricoeur affermi di voler seguire la filosofia riflessiva di Nabert e la filosofia trascendentale fichtiana. Per quanto concerne quest'ultima, in *Le Conflit des interprétations* – in uno dei pochissimi riferimenti espliciti al filosofo di Rammenau –, afferma di rifarsi all'etica fichtiana, mirando a una "accentuazione etica" (Ricoeur 1969, 436-437; trad. it. 344-345). Per quanto riguarda la tradizione riflessiva, Ricoeur la considera strettamente congiunta al neokantismo tedesco, soprattutto attraverso il rinnovamento operato in Francia da Jean Nabert. Questi – evidenziando il ruolo della coscienza e la possibilità di decifrarla e analizzarla, mettendo in evidenza come al centro ci debba essere l'io e non l'essere – sottolinea l'ascendenza fichtiana del proprio pensiero. Tale ispirazione si basa su una lettura diretta delle opere fichtiane, sicuramente la *Grundlage* del 1794 e il *System der Sittenlehre* del 1798. In particolare, negli *Éléments pour une éthique*, il filosofo – analizzando gli atti della coscienza e la genesi di quest'ultima – introduce la teoria della "affermazione originaria". Questa può essere intesa come certezza assoluta d'essere ed esistere che caratterizza il soggetto, in virtù della quale la coscienza può comprender-si. Infatti, il senso del "sé" può essere conosciuto attraverso le esperienze esistenziali del soggetto, che possono condurlo a scoprire le proprie caratteristiche: la finitezza e la libertà.

Pertanto, è possibile affermare che proprio la filosofia riflessiva di Nabert abbia conferito all'ermeneutica fenomenologica ricoeuriana un carattere riflessivo, sebbene questo carattere non si arresti a una autofondazione del *cogito*, ma intenda, attraverso il ruolo determinante della riflessione, una riappropriazione dello sforzo umano di esistere nel mondo e tra gli altri (cfr. Almaric 2011, 17). Infatti, la prospettiva "riflessiva" non è un mero processo di oggettivazione, ma fa coincidere comprensione e riappropriazione, facendoli convergere verso l'unità dell'io e dell'"io sono" e, tenendo in un unico nesso Fichte e Nabert, porta alla definizione di un'etica originaria, la quale, a propria volta, rinvia "riflessivamente" alla certezza della coscienza dalla quale essa procede. Non si tratta, però, di una autoposizione o di una introspezione, bensì di una riflessione che – non eludendo il ruolo del sentimento – va oltre il semplice "vedere sé", ma diviene tale attraverso il ruolo reciprocamente fondante e limitante del mondo intersoggettivo, ossia è una riflessione nel medesimo tempo centrifuga e centripeta, che invita all'impegno etico e ontologico

quali – come nota Maine de Biran – sono sintomo di una passività che si fa estranea o avversa. Il terzo grado di passività è rappresentato dalla resistenza alle cose esterne: le cose attestano «la loro esistenza tanto indubitabile quanto la nostra attraverso il tatto attivo, in cui si prolunga il nostro sforzo; qui esistere è resistere; lo stesso senso offre, così, la massima certezza di esistenza propria e la massima certezza di esistenza esterna.

verso un mondo libero (cfr. Nabert 1962, 19; Jervolino 1993, 15-16; 2003, 15-16; Goddard 2010, 237-247; Römer 2019, 30-33). In estrema sintesi, da un lato, Ricoeur considera Nabert uno dei propri maestri, traendo soprattutto dagli *Éléments pour une éthique* i riferimenti al ruolo della riflessione, alla riflessività e al legame tra libertà e moralità; d'altro lato, Ricoeur sottolinea la ricchezza inesplorata della filosofia fichtiana, riscontrabile nella filosofia riflessiva e nel sentimento d'essere come affermazione etica e punto di avvio della riflessione stessa: dalla filosofia fichtiana si comprende che non può esserci alcuna auto-posizione assoluta, bensì – nel porre se stesso – il soggetto deve porre i propri limiti e le proprie contingenze come basilari nella determinazione della coscienza.<sup>8</sup>

## 2. Fichte e la prospettiva trascendentale: la coscienza reale e la “condizione suprema”

In linea con quanto detto e soffermandoci solo sul Fichte degli anni di Jena, vediamo che il sistema della libertà non può non tenere in considerazione il ruolo della volontà del soggetto, le possibilità e i limiti di essa, così come il ruolo da assegnare all'azione, al pratico e al patico, e con questo considerare anche l'influenza dell'impulso e del corpo.

La *Wissenschaftslehre nova methodo* elabora una deduzione circa le condizioni di possibilità e le strutture della coscienza reale, quindi intende spiegare come si origina la coscienza e la sua attività pratico-teoretica. La prima parte è la parte “riduttiva”, riguardante i primi 12 paragrafi, dove si procede “dal condizionato alla sua condizione”, quindi si adotta una sorta di metodo fenomenologico e genetico, partendo dall'osservazione diretta della coscienza; la seconda è la parte “deduttiva”, dove si procede “dalla condizione al condizionato”, ossia si procede dal volere puro, mostrando che, a partire dalla condizione suprema, si può esplicitare il meccanismo dello sviluppo della coscienza.<sup>9</sup> In questa sede, seguo il percorso riduttivo, concentrandomi su tre paragrafi del testo.

Nel paragrafo 6, il filosofo sviluppa il concetto di sentimento in connessione con i concetti di sforzo e impulso:

La libera intelligenza dovrebbe avere di ogni azione, prima una conoscenza della possibilità d'agire. Una tale conoscenza si può spiegare solo se nell'io, prima di ogni azione, v'è un *impulso*, nel quale, appunto perché è solo impulso, la attività interna dell'io si trovi limitata. Poiché per l'io non v'è nulla che esso non ponga, l'io deve porre questa limitazione: e ciò (un porre la limitazione originaria) lo si chiama un *sentire*. Poiché si deve scegliere con libertà, vi deve essere una *molteplicità di sentimenti* che si può distinguere solo mediante la sua relazione al *sistema dei sentimenti*. (GA IV, 2, 67; trad. it. 76)

<sup>8</sup> Per il rapporto di Ricoeur con Jean Nabert cfr. Ricoeur 1962, Id. 1969, 2013, 288-301 (trad. it. 225-237). Per l'interpretazione di Ricoeur su Fichte cfr. Ricoeur 1950, 437 (trad. it. 437) e Farr 2010, 341.

<sup>9</sup> Si osservi che nell'elaborazione della Dottrina della scienza contenuta nella *Wissenschaftslehre nova methodo 1798*, la filosofia prende avvio da un postulato pratico: progettare il concetto dell'io e osservare come si procede per farlo. In altri termini, la filosofia è una pratica autoriflessiva del pensiero istituita da un invito a praticare il pensiero, lasciando agire e pensando l'agire della “coscienza immediata”, cioè la “originaria intuizione dell'io”. D'altra parte, l'idealista trascendentale presuppone che ogni coscienza poggia sull'autocoscienza e ne è condizionata, e può presupporre questo rapporto appena getta uno sguardo attento su se stesso: il “punto di inizio” della filosofia trascendentale è, infatti, il postulato “pensa te stesso e guarda come fai”. Cfr. Fichte, GA IV, 2, 32 (trad. it. 42) e cfr. Valentini 2015, 151.

L'io diviene cosciente solo in quanto agisce, ma tale attività richiede un concetto di fine, il quale è possibile se gli viene dato un molteplice per la scelta: «questo molteplice è il sentire, che offre la materia o la parte materiale del concetto di fine» (GA IV, 2, 69; trad. it. 77). Tuttavia, l'attività è duplice, in quanto vi è qualcosa che appartiene all'io e qualcosa che resiste all'io stesso, ossia vi è un *“ostacolo all'attività”* (cfr. GA IV, 2, 61; trad. it. 70). In virtù di questa attività limitata, emerge un impulso definito da Fichte come un *«tendere che si produce da sé, una tendenza continua all'attività, [...] un'attività raffrenata, che diverrebbe attività appena che venisse meno la resistenza. Impulso e limitatezza sono una stessa e medesima cosa»* (GA IV, 2, 60; trad. it. 70). Pertanto, è possibile comprendere come senza impulso della limitatezza non sia possibile nessuna coscienza; però, la prima coscienza dell'impulso e, quindi, la prima coscienza della libertà che l'io ha può essere solo un sentimento (cfr. GA IV, 2, 61; trad. it. 71. Ivaldo 1992, 91-92, 96-98; Radrizani 1993, 129-131).

Nel paragrafo 11, Fichte scrive: «L'essere razionale pone [...] se stesso nello spazio come essere pratico *che tende all'azione*. [...] Non è possibile *porre* qualche cosa in [uno] spazio, senza *trovarvi* se stesso: ma non è possibile trovarvisi, se non si pone un oggetto in esso» (GA IV, 2, 113; trad. it. 116). Dunque, l'io non può determinare nulla nello spazio, senza porre in esso se stesso, così come lo spazio è lo schema dell'attività libera della riflessione, non ancora determinata e quindi vista nella sua determinabilità: in tal senso è la sfera della libertà. Ora, essere nello spazio, per il soggetto rappresentante, significa sentirsi in esso e intuirsi come senziente: in altri termini, è il sistema dei sensi che vien posto nello spazio. Ma la spazializzazione del sistema dei sensi è il corpo: «questa limitatezza del determinabile potrebbe ben essere quel sistema della sensibilità in generale, la somma della determinabilità sarebbe il nostro *corpo*» (GA IV, 2, 131; trad. it. 132). Pertanto, il corpo è il mezzo per sentirsi e intuirsi nel mondo, e quindi per collocarvi gli oggetti in relazione al proprio sé: la collocazione nello spazio è libera, ossia il corpo dipende dalla libertà del sé, sebbene, evidentemente, il corpo come organismo non può dipendere dal sé. Tuttavia, il sistema della sensibilità è l'insieme degli impulsi, quindi l'insieme degli sforzi, sicché, dal momento che spazio e corpo sono coesenziali, sembra lecito asserire che il corpo è lo sforzo situato nello spazio.

Nel paragrafo 13, Fichte scrive:

La causalità *reale* è solo possibile in base ad un concetto di fine ed un concetto di fine è possibile solo a condizione di una conoscenza, e questa conoscenza solo a condizione di una causalità *reale*. E la coscienza non sarebbe così per nulla spiegata con un circolo. Deve quindi esservi qualche cosa che è al tempo stesso oggetto della conoscenza e causalità. Ma queste caratteristiche sono unificate solo in un *volere puro*, da presupporre ad ogni *volere empirico* e ad ogni conoscenza *empirica*. Questo *volere puro* è qualche cosa di puramente *intelligibile*. In quanto però si manifesta in virtù di un sentimento del dovere e viene pensato in conseguenza di esso, viene ammesso nella forma del pensare in generale, come qualche cosa di *determinato*, in opposizione ad un *determinabile*. Io quindi, il soggetto di questo *volere*, divento individuo; e qui come determinabile mi sorge un regno di esseri razionali. Da questi puri concetti si può e si deve dedurre la coscienza intera. (GA IV, 2, 145; trad. it. 144)

Pertanto, a fondamento del *volere empirico* – che è dualità di *volere* e *scopo* – viene posto il *volere puro*, il quale può essere inteso come *thélema*, ossia come capacità di “prendere in mano” la persona, in quanto esso è condizione della persona stessa orientandola in una direzione fondamentale. Questa volontà è “pre-deliberativa”, intesa non come momento precedente alla volontà “deliberativa” – ossia alla volontà empirica come facoltà della scelta fra alternative possibili – ma come l'energia che ne fonda e possibilizza il passare dal determinabile al determinato, dal possibile all'effettivo. In altri termini, la volontà pura non si aggiunge come un accidente a “un sostrato-io” già costituito, bensì

essa costituisce “l’essere dell’io”, come concentrazione e autodeterminazione della ragione: dunque, Fichte enuclea la prospettiva trascendentale attraverso una radicalizzazione e un approfondimento genetico del principio pratico costituito dalla volontà (cfr. Bader 1989, 212-241: 214; Valentini 2015, 153).

In questo contesto, il corpo proprio è «la rappresentazione sensibile del nostro puro volere» (GA IV, 2, 156; trad. it. 154). In senso trascendentale, il corpo è l’espressione del volere originario stesso ammesso nella forma di intuizione esterna, per cui «lo sono il mio corpo, se io mi intuisco. Io sono spirito, se io mi penso. Ma io non posso essere una cosa senza l’altra: perciò me li attribuisco tutti e due» (GA IV, 2, 156; trad. mia). Invece, in senso empirico, il corpo è lo strumento del volere empirico, per cui non si è solo il proprio corpo, ma lo si possiede, alla stregua di una materia articolata nello spazio a disposizione dell’arbitrio. Il corpo possibilizza la causalità del volere puro e, insieme, consente l’accadere della limitazione colta nel sentimento del non potere. Ciò è possibile perché il corpo è unione di anima – come organo interno dove la causalità è libera – e corporeità in senso stretto, ossia organo esterno dove il volere è limitato. In altri termini, il volere puro – essendo puramente intelligibile – può manifestarsi nel mondo dell’esperienza e può incarnarsi nella concretezza di un corpo vivente e di una coscienza individuale, divenendo volere empirico, solo grazie al corpo, giacché limita e individualizza la sfera della pura razionalità, che altrimenti resterebbe una massa non individualizzabile (cfr. Ivaldo 1992, 111-112; Valentini 2015, 150-157, 175; Kottmann 1998, 142-147).

Pertanto, vi è un nesso costitutivo tra corpo proprio, volontà pura, riflessione e sentimento, quali radici originarie e attributi della coscienza reale: la volontà è la facoltà che determina ogni attività interiore della coscienza, sia riguardo la conoscenza in senso stretto che riguardo la deliberazione sul piano morale, nella consapevolezza della limitatezza in cui la sua attività può esercitarsi. Questo è possibile perché si ha una unità originaria di intelligenza e volere e un’intima coappartenenza del pensare e del volere (cfr. Zöllner 1999, 92; Zöllner 1995, 108), i quali, per manifestarsi, hanno bisogno di un sostegno materiale, ossia del corpo di ogni singolo individuo. L’indagine trascendentale fichtiana, pertanto, non esclude la dimensione concreta del soggetto, giacché è interessata ai costitutivi pratici della coscienza, delineando un’architettura delle facoltà umane, la quale ha nel volere dell’uomo – puro ed empirico – il proprio fulcro.

### **3. Tra approccio fenomenologico e prospettiva trascendentale: esistenza concreta e vissuta**

In questo percorso si è inteso evidenziare come sia Fichte che Ricoeur attuino una sorta di rivoluzione copernicana: dando consistenza all’esistenza come corporeità e sentimento, intendono restituire alla soggettività incarnata il proprio posto, accogliendo una spontaneità agente più radicale, che tenga conto della dimensione estrinseca e della dimensione interiore.

Ricoeur, riprendendo la coppia *enérgeia-dýnamis*, la quale indica “il fondo di essere potente ed effettivo”, si pone su un terreno ontologico di riflessione sul sé in termini non sostanzialistici, inserendosi lungo una linea di pensiero che sovverte il sostanzialismo dell’essere: infatti, egli si rifà esplicitamente a Spinoza, affermando come il *conatus* sia il punto di incontro tra la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente. Tuttavia, è ravvisabile senz’altro un confronto con lo *Streben* fichtiano, inteso come sforzo e tendenza della ragione in relazione a oggetti e alterità che urtano il soggetto e attraverso il quale l’io è autoconsapevolezza e, insieme, capacità di andare oltre l’*Anstoß*. Fichte intende lo sforzo come atto di posizione primario, ma mediato dalla riflessione che sa della resistenza dell’oggetto, per cui esso è una forma di relazione tale da tenere insie-

me l'attività dell'io su se stesso, quale fondamento di qualsiasi attività, e la sua attività mediata in relazione al *Gegenstand*: «la pura attività dell'io ritornante in se stessa è, *in relazione a un possibile oggetto*, uno sforzo, e per la precisione [...] *uno sforzo infinito*. Questo sforzo infinito è all'infinito la *condizione di possibilità di ogni oggetto*» (GA I, 2, 397; trad. it. 507).

Da questo, inferiamo che il tendere, quale causalità dinamica trattenuta, è una traduzione dell'io assoluto nel finito, ossia è la stessa ragione pura non in relazione a sé, quindi quale attività infinita, ma in relazione a oggetti, per cui si connette al suo essere attività oggettiva pratica, la quale non sminuisce la funzione dell'io teoretico, ma, pur considerando la dipendenza, pone l'indipendenza come dovere e meta della tendenza pratica. Di conseguenza, potremmo dire che la praticità è la struttura stessa dello spirito finito che si apre all'altro da sé, per cui si determina un io finito, limitato e vincolato – dove il limite è da intendersi come trascendentalità del fattuale e l'io è impensabile fuori dalla necessaria struttura del limite – e un'attività che tende all'azione pratica e, quindi, alla totalità della propria identità (cfr. Pareyson 1976, 195-200; Radrizzani 1993, 62-90; Masullo 1986, 65; Ivaldo 2012, 298).

Pertanto, particolarmente nel ciclo di Jena, la filosofia trascendentale si declina come una “filosofia antropologico-trascendentale dell'agire”, che spiega il nesso costitutivo tra la libertà del volere puro dell'io trascendentale e la dimensione naturale degli impulsi, fornendo così la base per la costruzione dell'etica dell'azione, la cui prima manifestazione è l'esercizio stesso del filosofare come operazione performativa che modifica chi lo compie: Fichte cerca di andare oltre l'impostazione dualistica del criticismo kantiano, attraverso una teoria antropologica degli impulsi, delineando l'unità fra le diverse componenti dell'essere umano (cfr. Bertinetto 2016, 99; Fonnesu 1993, 98; Baumann 1972, 204-205; De Pascale 1995, 111-175; Fabbianelli 1998). In altri termini, la Dottrina della scienza intende delineare l'essenza dell'essere umano come attività, in quanto agilità spontanea (*Selbsttätigkeit*), della quale l'io ha coscienza soltanto in quanto si sente determinato: tale attività si presenta alla coscienza come impulso, il quale è attività considerata oggettivamente ed è ciò che media tra la parte razionale e quella sensibile-naturale dell'essere umano (cfr. GA I, 5, 105; trad. it. 96).

Ritornando a Ricoeur, questi, puntando a una ontologia del desiderio e dello sforzo di essere, vi ritrova il fondo effettivo e potente: l'*essentia actuosa* è il principio vitalistico, e non “metafisico”, attraverso cui si definisce l'agire umano, in una sorta di dinamismo interno e immanente. Il fine del filosofo è, infatti, una ontologia che, basandosi sulle risorse dell'ontologia classica, la rigeneri attraverso la fenomenologia del sé – articolandosi sul triplice piano della descrizione, della narrazione e della prescrizione dell'azione –, sicché l'unità analogica dell'agire, ripensata a partire da una ripresa della meta-categoria dell'essere potente ed effettivo, possa aprire la dinamica dell'esistente come “desiderio d'essere” e “sforzo per esistere” nel quale si ritrova l'affermazione originaria, che è al fondo del soggetto stesso e lo fonda.

Queste osservazioni ci permettono di evidenziare come, attraverso la filosofia fichtiana e la filosofia ricoeuriana, non sia possibile adottare una semplice comprensione strutturale del sé, bensì sia necessario muovere dalla semplice obiettività epistemica a una identità esistenziale concreta e vissuta, dove la dimensione dell'azione e della volontà svolgono un ruolo dirimente sebbene, nei due approcci, con prospettive comuni solo in parte. Ricoeur sembra conoscere la dinamica di *Wille* e *Willkür*, presente nella filosofia critica kantiana: consultando i testi della sua biblioteca personale presso il *Fonds Ricoeur*, si vedono annotazioni su tali termini nella *Critique de la raison pratique*, nella traduzione francese di François Picavet e introduzione di Ferdinand Alquié. Tuttavia, il filosofo francese non pare convinto che la volontà possa essere principio genetico del mondo sensibile. Al contrario – e la prospettiva mi pare teoreticamente più convincente – nella filosofia di Fichte il volere

puro è origine dell'io e della libertà: la sua deduzione trascendentale, andando alla genesi, gli permette di portare a compimento il "sistema della libertà", poiché esso è il presupposto che garantisce la fondazione della filosofia come "sistema degli esseri razionali e liberi". In tal senso, la libertà non è un accessorio dell'io, ma la sua radice inalienabile, che non si caratterizza come scelta equivalente tra beni materiali, ma come scelta radicalmente primaria dell'uomo che si reputa degno divenire.

Nonostante questa differenza sostanziale, vi è un punto di tangenza tra i due filosofi, che rende peculiare il loro approccio trascendentale e fenomenologico al contempo, differentemente da altri approcci fenomenologici, che pure accordano al concetto di "carne" un ruolo fondante. Per esempio, in Merleau-Ponty la carne è il "perno del mondo", poiché il problema della relazione tra corpo e mondo si dissolve, in quanto i due elementi sono in continuità e, in particolare, le cose sono il prolungamento del corpo del soggetto e, viceversa, questi è il prolungamento del mondo. Per questo, non c'è un fuori e un dentro, non c'è un io e un altro: si tratta di una filosofia dell'identità che salva le distanze, le prossimità e le differenze (cfr. Merleau-Ponty 2003). Al contrario, nell'approccio proposto in questa sede, la volontà è l'ineludibile principio dell'azione concreta, che sgorga da una radice categorica interiore e "sentimentale", rendendo pensabile il primato della ragione pratica. In virtù di questo, i due elementi sono sì interdipendenti, ma non si dissolvono l'uno nell'altro, poiché oserei dire che il mondo oggettuale è ragion necessaria, ma non sufficiente, della soggettività. Da un lato, la dimensione corporea è "vissuta" dal soggetto e impedisce la sua estraneazione dalla sfera soggettiva; dall'altro lato, essa è la primaria e ineludibile forma di alterità, costitutiva al sé, giacché una attestazione autentica del sé o, in altri termini, il processo di identificazione non può non tener conto sia del primario limite avvertito dalla corporeità e riprodotto come sentimento della limitazione dall'agire spirituale, sia dell'aspetto "patico" della propria identità, la quale, attraverso questa dinamica, emerge come "compito" costantemente *in fieri*.

## Bibliografia

Abel, O. & Picardi, R. (2014). Introduction. In P. Ricoeur, *Le concept philosophique de volonté. Cours professé à l'Université de Montréal 18 septembre – 31 octobre 1967* (6-12). Paris: Édition électronique établie par Fonds Ricoeur.

Agís Villaverde, M. (2008). Paul Ricoeur: Etica e interpretazione. In D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione* (31-47). Cantalupa (To): Effatà.

Amalric, J.-L. (2011). Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 2 (1), 12-34.

Bader, F. (1989). Fichtes Lehre vom prädeliberativem Willen. In A. Mues (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806* (212-241). Hamburg: Meiner.

Baumann, P. (1972). *Fichtes ursprüngliches System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Bertinetto, A. (2016). Freude an dem Tun. Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte. *Spazio filosofico*, 95-109.

Canullo, C. (2006). Jean Nabert. In *Enciclopedia Filosofica* 8 (7703-7704). Milano: Bompiani.

Canullo, C. (2008). Jean Nabert. In A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona nel XX secolo* (731-734). Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Id. (2010). L'extase de l'espérance. In *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (211-234). Paris: Beauchesne.

- De Pascale, C. (1995). *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*. Bologna: Il Mulino.
- Fabbianelli, F. (1998). *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J.G. Fichte*. Genova: Pantograf.
- Farr, A. L. (2010). The Other and the Necessary of the Self in Fichte's Wissenschaftslehre and Paul Ricoeur's Phenomenology of the Will. In V. L. Waibel & J. D. Breazeale & T. Rockmore (ed.), *Fichte and the Phenomenological Tradition* (341-356). Berlin: De Gruyter.
- Fichte, J. G. (1965). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, vol. I, 2. In R. Lauth et al. (a cura di), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (251-451). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. [GA]. Trad. it. di G. Boffi (2003), *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Milano: Bompiani.
- Fichte, J. G. (1965). *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte (Wissenschaftslehre nova methodo – Nachschrift Halle)*, vol. IV, 2. In R. Lauth et al. (a cura di), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (12-267). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. [GA]. Trad. it. di A. Cantoni (1959), *Teoria della scienza nova methodo*. Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.
- Fichte, J. G. (1965). *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, vol. I, 5. In R. Lauth et al. (a cura di), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (21-317). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. [GA]. Trad. it. di C. De Pascale (1994), *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*. Roma-Bari: Laterza.
- Fonnesu, L. (1993). *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*. Roma-Bari: Laterza.
- Foucault, M. (1998). La vita: l'esperienza e la scienza. In *Archivio Foucault. Interventi colloqui, interviste*, 3 T. Milano: Feltrinelli.
- Goddard, J.C. (2010). Éthique et réflexion. Nabert avec Fichte. In S. Robilliard & F. Worms (éd.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (237-247). Paris: Beauchesne.
- Ivaldo, M. (1992). *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*. Milano: Mursia.
- Ivaldo, M. (2012). *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*. Pisa: ETS.
- Jervolino, D. (1993). *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. Genova: Marietti.
- Jervolino, D. (2003). *Introduzione a Ricoeur*. Brescia: Morcelliana.
- Jervolino, D. (2008). L'unità dell'opera di Ricoeur: l'Homme Capable. In D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione* (124-137). Cantalupa (To): Efatà.
- Kottmann R. (1998). *Leiblichkeit und Wille in Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Münster: Lit Verlag.
- Longo, R. (2004). L'ontologico come apertura del Sé in quanto altro in Paul Ricoeur. *Segni e comprensione*, XVIII, 53, 37-46.
- Masullo, A. (1986). *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*. Napoli: Guida.
- Merleau-Ponty, M. (2003). Il visibile e l'invisibile. Trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Nabert, J. (1962). *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier.
- Pareyson, L. (1976). *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano: Mursia.
- Picardi, R. (2015). Paul Ricoeur: de la volonté à l'action. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 99, 4, 537-545.
- Pirillo, N. (2009). "Coscienza, Riflessione e Critica fenomenologica". Una discussione del 1947 alla Società Francese di Filosofia. *Idee*, 70, 85-98.
- Radrizzani, I. (1993). *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: des Principes à la Nova Methodo*. Paris: Vrin.

- Renzi, A. (2020). *Pensare la soggettività pratica: percorsi tra Ricoeur e Fichte*, con pref. di M. Ivaldo. Napoli: IISF press.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier Montaigne. Trad. it. di M. Bonato (1990), *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*. Genova: Marietti.
- Ricoeur, P. (1962). Prefazione. In J. Nabert, *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, P. (1962). L'acte et le signe selon Jean Nabert. *Etudes philosophiques*, 3. Paris: Puf.
- Ricoeur, P. (1969, 2013). *Le Conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil (édition numérique Nord Compo). Trad. it. di R. Balzarotti & F. Botturi & G. Colombo (2007), *Il Conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil (édition numérique Nord Compo). Trad. it. di D. Iannotta (1995), *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1992). *La personne*, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil (édition numérique Nord Compo). Trad. it. di I. Bertoletti (2015), *La persona*. Brescia: Morcelliana.
- Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit.
- Ricoeur, P. (2000). Promenade au fil d'un chemin. Trad. it. di D. Jervolino. In F. Turolfo (a cura di), *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*. Padova: Il Poligrafo.
- Ricoeur, P. (2003). Il mio cammino filosofico. Lectio magistralis all'Università di Barcellona (24 aprile 2001). In D. Jervolino (a cura di), *Introduzione a Ricoeur*. Brescia: Morcelliana.
- Robilliard, S. & Worms, F. (2010). *Jean Nabert, l'affirmation éthique*. Paris: Beauchesne.
- Römer, I. (2019). La réception ricoeurienne de Kant dans L'Homme faillible. In G. Marmasse & R. Picardi (éd.), *Ricoeur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey (23-35)*. Paris: CNRS Éditions.
- Valentini, T. (2015). La filosofia come "educazione alla libertà". Un itinerario da Fichte a Blondel. *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, 1, 143-185.
- Zöller, G. (1995). Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens. *Fichte-Studien*, 7, 101-118.
- Zöller, G. (1999). Die Einheit von Intelligenz und Wille in der Wissenschaftslehre nova methodo. *Fichte-Studien*, 16, 91-114.