

Assuefazione all'autonomia. L'abitudine nel trascendentalismo di Husserl e Fichte

Federico Ferraguto

Abstract. *The paper reconstructs the relationship between habit, ability, environment and opportunity in order to consider habit not only as the result of a mechanical repetition of gestures, but as creative and intelligent acting (§2). The paper shows how in Husserlian phenomenology habit can be understood as the basis for this intelligent acting to take place as the formation of general sense structures and how this formation implies a regressive genesis of freedom that is exercised as a function of habits (§ 3). Finally, taking Fichte's perspective, he clarifies how in his Wissenschaftslehre, this genesis develops in a progressive sense, clearly highlighting the emancipatory potential of habit (§ 4).*

Riassunto. *L'articolo ricostruisce il rapporto tra abitudine, abilità, ambiente e opportunità, al fine di considerare l'abitudine non solo come risultato di una ripetizione meccanica di gesti, ma come un agire creativo e intelligente (§ 2). L'articolo mostra come nella fenomenologia husserliana l'abitudine possa essere intesa come base affinché questo agire intelligente possa realizzarsi come formazione di strutture di senso generali e come tale formazione implichi una genesi regressiva della libertà che si esercita in funzione delle abitudini (§ 3). Infine, assumendo la prospettiva di Fichte, chiarifica come nella sua dottrina della scienza, tale genesi si sviluppi in un senso progressivo, mettendo chiaramente in luce il potenziale emancipatorio dell'abitudine (§ 4).*

Keywords. Habits, Phenomenology, Fichte, Hability

Parole chiave. Abitudine, Fenomenologia, Fichte, Abilità

Federico Ferraguto è professore presso il Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) della Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e borista del Cnpq. I suoi studi si sono incentrati sulla filosofia classica tedesca, con riguardo per la filosofia di J.G. Fichte. Tra le sue pubblicazioni: *Filosofare prima della filosofia*, Olms, Hildesheim', 2010, e 'O realismo racional de K.L. Reinhold', EDUCS, Caxias do Sul, 2022. La presente ricerca è finanziata da una borsa concessa dal Cnpq (Bolsa de Produtividade em Pesquisa – 308011/2021-0).

EMAIL: federico.ferraguto@pucpr.br

1. Dimensioni dell'*habitus*

Da Kant in poi, o meglio, da Descartes in poi, la filosofia trascendentale, oltre che analisi della struttura del soggetto, è anche e sempre metafilosofia, o definizione delle condizioni per cui il filosofare può presentarsi come una pratica che porta alla formazione di una filosofia come scienza rigorosa (Bertinetto 2011, 201-202). In questo contesto il filosofare viene ricondotto a un insieme di azioni, o meglio, di funzioni generali della ragione, che si concretizzano attraverso una performance soggettiva, ciò che per esempio Fichte chiamava leggi generali dello spirito umano (GA, I, 4, 200). Radicalizzare la filosofia trascendentale significa, in questo caso, condurre queste leggi a una unica struttura o a un unico principio. Nel contesto della filosofia classica tedesca questa radicalizzazione lascia aperta la questione della relazione tra fatto e ragione. In particolare, la struttura ricorsiva dei modelli filosofici che prendono vita dalla discussione sul criticismo di Kant, assume la fattualità del soggetto come punto di innesco della performance filosofica, ma lo lascia via via cadere come irriducibile o irrilevante a tutto vantaggio dell'autotrasparenza della ragione (Franks 2005, 237-241). Il concetto di *habitus*, o di abitudine, viene valorizzato in questo contesto proprio per mettere a fuoco criticamente questo problema. Si è sostenuto che, al di là delle prestazioni effettive della coscienza, la critica delle condizioni di esercizio del sapere filosofico deve superare questa autotrasparenza e penetrare nell'orizzonte latente della sua costituzione oggettiva. La critica deve investire non solo l'aspetto formale della ragione, cioè la coerenza delle sue argomentazioni, ma anche il suo aspetto materiale, ovvero le motivazioni implicite che portano un certo specifico individuo a svilupparla in gesti concreti (Bégout 2005). In questo contesto l'abitudine subisce uno slittamento rispetto all'idea aristotelica di *hexis* (Funke-Scmhandt 1961, 48-49) e diventa espressione di sintesi possibili per la costituzione di un oggetto (CM, 97, 101) o, come sostiene Husserl, di presupposti nascosti o momenti dimenticati che possono sempre essere ridestati in termini associativi (EU, 45, 47, 137). Per la fenomenologia husserliana, la funzione di questi presupposti nascosti non è però lineare e univocamente definibile. Piuttosto, in Husserl l'*habitus* può essere ricondotto a questi due significati solo nella misura in cui viene compreso nella sua natura strutturalmente relazionale o operativa (Moran, 2011, 59-60). Infatti, esso assume la funzione di preparare o di organizzare la concretezza del vivere soggettivo per le prese di posizione riflessive e generali dell'io. L'*habitus* è riferito al soggetto empirico, perché definisce l'esperienza come il risultato di un'acquisizione nata dal confronto con le regolarità del mondo sociale (Caminada 2019, 347), in cui risultano significative le modalità dell'acquisizione stessa, le quali infondono «sicurezza nella decisione e nell'azione nelle situazioni ordinarie della vita» (SG, 24; EU, 52; Bégout 2004, 174). Questa, che per lo stesso Husserl, è una «modalità di comportamento che è praticamente attiva e valutativa, piuttosto che specificamente una modalità di comportamento cognitivo e di giudizio», è nello stesso tempo rilevante nella tipificazione degli oggetti

del conoscere predicativo, ovvero nella costituzione dell'oggetto in quanto oggetto per una conoscenza che vale universalmente (EU, 148; Kokozka 2004). Tra queste due dimensioni non esiste separazione (Bergmann-Hoffmann 1984, 294). L'io delle prese di posizione teoriche non viene prodotto, e non sorge, direttamente da un'istanza più originaria. Piuttosto l'io appare a sé stesso in un processo di costituzione non attiva caratterizzata da una perdita dell'origine e da una sua riacquisizione attraverso la formazione di abitudini (Montavont 1999, 121). Ego puro e soggetto empirico sarebbero perciò legati ed entrambi riflesso di un'operatività generale della vita della coscienza caratterizzata simultaneamente dal fluire, dalla perdita dell'origine e dal fissarsi in concetti (o tipi) generali. Ciò pone la necessità di riflettere su come e in che senso l'abitudine non sia soltanto ciò che emerge da una ricostruzione genetica della concretezza del vivere soggettivo, ma come essa abbia per se stessa una funzione critica ed emancipatoria che una pratica filosofica trascendentale radicalizzata può assumere e assimilare. Ciò comporta, non solo una ricostruzione della libertà implicita nel gesto filosofico nella sua protostoria, ma anche una sua visione come l'incarnarsi della ragione o della regola che l'esercizio stesso del gesto filosofico mette in opera. Troviamo questo approccio nel trascendentalismo di Fichte, nella cui dottrina della scienza le forme del pensare non sono semplicemente comprese e applicate al dato intuitivo, ma effettivamente costruite e derivate come applicazioni, o come pratica, del sapere su se stesso (Ferraguto 2020). I due approcci, quello husserliano e quello fichtiano, non si escludono, ma possono essere integrati, nella misura in cui la fenomenologia trascendentale mette a fuoco la struttura dinamica dell'ambiente che permette di valorizzare la concezione fichtiana della abitudine come 'assuefazione all'autonomia'.

In questo articolo cercherò di dare alcune indicazioni in questo senso ricostruendo il modo in cui nella discussione contemporanea si è riveduta la distinzione tra abitudine e abilità, al fine di considerare l'abitudine non solo come risultato di una ripetizione meccanica di gesti, ma come un agire creativo e intelligente (§ 2). Mostrerò poi come nella fenomenologia husserliana l'abitudine possa essere intesa come base affinché questo agire intelligente possa realizzarsi come formazione di strutture di senso generali e come tale formazione implichi una genesi regressiva della libertà che si esercita in funzione delle abitudini (§ 3). Infine, assumendo la prospettiva di Fichte, mostrerò come nella sua dottrina della scienza, tale genesi si sviluppi in un senso 'progressivo', mettendo chiaramente in luce il potenziale emancipatorio dell'abitudine (§ 4).

2. Adattamento, opportunità e invito: creatività e intelligenza dell'abitudine

La recente discussione sull'abitudine presenta due aspetti ricorrenti. Il primo consiste in una critica a una concezione dell'abitudine come ripetizione meccanica. Nelle abitudini sarebbe coinvolto un aspetto fondamentalmente creativo. L'abitudine è espressione di un adattamento all'ambiente, ma anche di una ristrutturazione dell'ambiente stesso secondo schemi non naturalistici. Il processo di abitudine, infatti, non concerne soltanto gli individui e le loro disposizioni, ma coinvolge anche la formazione del mondo naturale e oggettivo. Le abitudini sono connesse con un doppio senso di incorporazione. Esse sono incorporate in abitudini fisiche del soggetto, nella misura in cui reagiscono alle sollecitazioni del mondo naturale e sociale a cui apparteniamo. Ma questa incorporazione non è solo adattamento a un contesto, bensì anche adeguamento di questo contesto, riformato attraverso l'abitudine stessa. Così, il concetto di abitudine non è semplicemente descrittivo e statico, ma ha anche una funzione critica e dinamica, nella misura in cui riconfigura gli stimoli e le necessità sensibili nella costruzione di alternative che superano e inglobano i conflitti che lo contraddistinguono (Testa 2017). Un'abitudine, perciò, è intelligente e rivelatrice del mondo. Essa offre nuove possibilità di stabilire progetti e perseguire fini

nell'ambiente circostante. Non solo ci permette di adattarci in modo flessibile alla situazione qui e ora, ma può anche corrispondere a un cambiamento nel tessuto del nostro spazio esistenziale (Myhara *et al.* 2020, 120).

Il secondo aspetto ha a che vedere con il livello di attenzione implicito in questo processo. Le abitudini non sono il mero riflesso di una routine univoca a cui manca il carattere plastico tipico di un autentico *know-how*. Il carattere esperienziale dell'impegno abituale implica un modo di annidare in modo ottimale la prestazione all'interno di una situazione, che quasi sempre comporta processi che superano gli standard di controllo immediato della nostra prestazione abituale stessa. L'esperienza del *flow*, per esempio, indica come le abitudini possano adattarsi fluidamente alle richieste delle situazioni, affrontando abilmente i vincoli delle condizioni dinamiche in cui una certa performance viene eseguita. Questa tesi, principalmente sostenuta da Dreyfus (2002), implica una revisione della differenziazione rigida tra performance abituale e una attenta (Huffendiek 2020, 103; Ryle 1949, 42, 362).

Non è possibile escludere che nella prestazione abituale sia incluso un livello di attenzione, anche se non immediatamente consapevole di sé, arrivando a presentarsi addirittura come l'essenza stessa dell'azione abitudinaria (Myhara *et al.* 2020, 126). Una volta riconosciuto che l'abitudine è una forma di reattività generale, infatti, diventa immediatamente chiaro che una certa attenzione critica, coerente e mirata è cruciale per consentire l'esercizio. La chiave per comprendere il complesso carattere esperienziale delle prestazioni abitudinarie sembra perciò consistere nella comprensione del 'pensiero e sentimento' di cui sono infuse. Inoltre, sia le abitudini che le abilità sono espressione di un comportamento appreso che ci permette di interagire con i membri delle comunità o dei gruppi di cui facciamo parte e creare, mantenere, distribuire, gestire ed eliminare una certa risorsa reagendo al comportamento degli altri e alla risorsa stessa, interpretata attraverso significati condivisi (Haslanger 2018; Cuffari 2020). Abitudini e competenze sono in una relazione dinamica e circolare, potremmo anche dire chiasmatica, con l'ambiente. Le strutture costitutive di un particolare tipo di ambiente invitano alla produzione di abitudini e abilità. Le creature con determinati bisogni di base sviluppano specifiche forme di comportamento per affrontare le opportunità offerte dall'ambiente. Queste forme vengono interiorizzate fino a ricostituire e ristrutturare l'ambiente stesso (Dewey 1983; Bourdieu 2010; Haslanger 2018). Già solo questi pochi cenni pongono il problema del rapporto tra l'esercizio dell'abitudine e il suo sfondo. Da una parte, infatti, l'abitudine si pone in continuità con pratiche ereditate e con schemi di adattamento all'ambiente precostituiti. Dall'altra, come scrive Hegel nel § 410 dell'*Enciclopedia*, nell'abitudine, il soggetto concreto perde, attraverso la ripetizione e l'esercizio, il suo legame di dipendenza con la sua dimensione sensibile, appropriandosene completamente, trasformandolo in una «seconda natura» (Hegel 2000, 230), e ponendo un nuovo modo di stare al mondo.

3. Stratificazioni dell'abitudine

L'idea di conciliare potenzialità del fatto e passività della coscienza è implicita nei risultati della discussione appena sintetizzata, che valorizzano tanto l'approccio pragmatista (Robertson 2020, 205 sg.), quanto una certa piegatura della fenomenologia, che privilegia la prospettiva di Merleau-Ponty a scapito di quella specificamente husserliana. Già Bourdieu, in effetti, aveva criticato Husserl per aver considerato l'abitudine come proprietà di un soggetto sostanzialmente slegato dalla concretezza della sua vita, e come espressione di una visione che privilegia la dimensione teorico-formale della ricerca filosofica (Bourdieu 2021, 24). Merleau-Ponty, come Dewey, avrebbe invece inteso l'abitudine come espressione di una soggettività come risposta al mondo, come fenomeno incarnato ed este-

so, attuato nella storia di una costante compromissione con il mondo, tanto nella dimensione individuale come in quella collettiva (Dewey 1981, 150; Cuffari 2020). Pur ponendosi come prolungamento naturale della fenomenologia husserliana (Bourdieu 2021, 341), Merleau-Ponty perderebbe di vista la dimensione evenemenziale dell'azione, ancora tipica della teoria husserliana della *Urstiftung*. In altre parole, l'assimilazione dell'abitudine a una risposta all'ambiente in termini di pieno adattamento, spegnerebbe il potenziale creativo che vi sarebbe implicito, individuale e irripetibile (CM, 141; Lafontaine 2016, 25). Questa, secondo Husserl, si concretizzerebbe invece nel carattere e nello stile particolare di ciascun individuo¹. La fenomenologia husserliana consente in effetti di cogliere le diverse stratificazioni del nesso tra ambiente, abitudine e abilità, permettendo di differenziarne il lato estesiologico, psichico e spirituale, e giungendo così a configurare la libertà individuale che vi è coinvolta, in una direzione opposta a quella indicata da Bourdieu.

In Husserl il concetto e la terminologia legate all'abitudine non possono essere fatte oggetto di una sistematizzazione chiara. Si tratta, piuttosto, come ha mostrato Moran (2011) di un concetto operativo. L'analisi delle abitudini che Husserl sviluppa nel complesso percorso della fenomenologia trascendentale ci permette di comprendere come le abitudini si costituiscono in interazione con le opportunità offerte dall'ambiente, non solo a livello estesiologico e psicofisico, ma anche a livello di formazioni di senso categoriali, cioè rispetto al processo di costruzione di proposizioni generali che orientano la nostra condotta.

3.1. Legge generale della sedimentazione

Per Husserl a livello estesiologico l'abitudine identifica la base empirica dei molteplici stati sensibili dell'io. A livello psicofisico permette di definire le capacità del soggetto come risultato delle potenzialità implicite al livello estesiologico, secondo linee di tendenza e parzialità che definiscono la concretezza dello stesso io empirico. Questa dinamica si riproduce a tutti i livelli di sviluppo della coscienza e si traduce di volta in volta in specifiche strutture logico-proposizionali. L'abitudine non è infatti soltanto un gesto ripetuto e rilevante dal punto di vista psicofisico. Essa esprime anche una certa comprensione del mondo, o una certa capacità di generalizzare, articolare e riproporre specifiche esperienze individuali (Carlisle 2014, 14). E ciò vale in due sensi. Da una parte l'abitudine è per sé stessa una struttura generale che non corrisponde più a un'esperienza individuale specifica.

¹ Su questo aspetto, che coinvolge un'interpretazione della teoria disposizionale di Bourdieu come una forma di determinismo, si veda Throop-Murphy 2021, 200 e Lafontaine 2016. Contro questa critica si può però richiamare l'idea secondo la quale attraverso la teoria disposizionale ci si imbatte nell'opacità del processo storico (di una comunità o di un individuo), che è tale perché opache sono le motivazioni che sottendono le nostre azioni. Da una parte esse rispondono alle costrizioni del campo, ma dall'altra tali costrizioni sono sempre implicite ed esprimibili in maniera creativa, trovandosi a metà strada tra la logica 'verità di ragione' e la mera contingenza delle 'verità di fatto' (Bourdieu 1998, 123). Tale mediazione mutua da Husserl l'idea dell'*habitus* come direzionamento per l'effettuazione di sintesi possibili della coscienza, ma nella descrizione empirica non ricorre a una riduzione, o a una finzione, per realizzare la fondazione, penetrando nelle dinamiche interne del fatto che la rende possibile e stabilendo una genealogia delle strutture oggettive del campo scientifico in particolare (Bourdieu 1998, 122). Così la dimensione fondativa del trascendentalismo viene integrata da una distruzione della «trascendenza trans-storica e transpersonale... permettendo di prolungare e radicalizzare l'intenzione critica del trascendentalismo kantiano e di rendere pienamente efficace lo sforzo per strappare la ragione alla storia contribuendo ad armare...l'esercizio libero e generalizzato di una critica epistemologica di tutti da parte di tutti» (Bourdieu 1998, 127).

Dall'altra, è proprio il tradursi nell'abitudine in strutture linguistiche generali che le rende disponibili per una riflessione e una revisione critica che le consolida e le fissa (Cuffari 2020, 245). Questo corrisponde a ciò che in *Esperienza e Giudizio* Husserl chiama «legge generale della sedimentazione». Secondo questa legge tanto il «sostrato» di una certa prestazione soggettiva, più o meno raffinata sotto il profilo intellettuale, quanto le prestazioni giudicative in senso stretto (EU, 137 e 331), riflettono una specifica organizzazione percettiva e discorsiva, che ne scandisce la direzione ma che, nello stesso tempo, ne istituisce una direzione fondamentale (EU, 351). Il sostrato di un oggetto per il giudizio sintetizza lo sviluppo di ciò che viene dato originariamente all'intuizione in un «possesso abituale» (EU, 138). Questo, a sua volta permette di costruire il concetto di un intero (cioè di un oggetto unitario che regge pressioni parziali), nel quale possono essere individuate parti e collegamenti. Ogni volta che dirigiamo lo sguardo contemplativo all'oggetto, v'è in realtà un «intorno» oggettivo che è co-affettante e si configura come un orizzonte interno che sollecita a una presa di posizione attiva che «ha già il suo fondamento nelle relazioni associative passive di eguaglianza, nei ricordi 'oscuri' di un simile» (EU, 180). Va persa in questo modo l'originarietà del momento intuitivo e si genera una nuova oggettività, in cui si distinguono un tema e un giudizio specifico. Ogni tema diventa, a sua volta, sostrato per operazioni giudicative nuove, ma anche per l'«apposizione modificata» di quanto acquisito attraverso operazioni già realizzate, in un «intreccio che volta a volta rinvia ai giudizi sviluppati» in essa (EU, 331). Queste formazioni si possono però risolvere fino a sparire completamente in giudizi semplici, in cui non si può nemmeno distinguere il contesto della proposizione giudicativa. Si produce così una nuova formazione di senso che non corrisponde a ciò che viene dato nell'intuizione originale e che ha un duplice aspetto: da una parte è scollegata dall'esperienza e rappresenta un elemento inedito dell'esperienza stessa. Dall'altra, definisce un campo in cui realizzare ulteriori intuizioni possibili. In questa sfera superiore abbiamo perciò due esperienze di tipo diverso. Da una parte vi sono esperienze « motivate nel modo in cui il giudizio predicativo si edifica immediatamente sull'esperienza, seguendola nelle sue anticipazioni ». Dall'altra troviamo, invece, esperienze « motivate nelle modificazioni assunte dai giudizi una volta già formati e dalle oggettività dell'intelletto in questi giudizi prodottesi ». Qui la motivazione ha luogo come costante variazione di ciò che originariamente si è acquisito in un possesso abituale, indipendente dall'ulteriore corso dell'esperienza e nel « tentativo di riattivare quei giudizi una volta acquistati e di farli funzionare in ulteriori acquisti d'esperienza » (EU, 331). L'abitudine assume in questo contesto una funzione ontologica ed epistemologica. Essa è rilevante per la produzione dell'oggettività irreali a cui si riferisce un giudizio. E, nello stesso tempo, lo è anche per la formazione di profili epistemologici sull'esperienza, in termini di presa di posizione e modalizzazione del giudizio stesso (Zahavi 1999, 207). L'abitudine può perciò essere posta alla base della formazione delle operazioni categoriali dell'intelletto e, parimenti, assumere una funzione non riconducibile alle regole di una logica data. Le strutture concettuali generali che si formano attraverso l'abitudine non riflettono processi psichici di unificazione, ma connessioni materiali che si costituiscono sul piano stesso della esperienza o, in altre parole, un contesto intenzionale non immediatamente riconducibile a nessi causali (Moran 2017, 228). Queste connessioni non emergono dalla descrizione empirica di una specifica associazione, ma rappresentano il modo in cui materialmente una certa esperienza puntuale si apre e si connette strutturalmente a esperienze di altro tipo (Spinicci 1985, 28)². La vita giudicativa viene così ricondotta a quella dell'io singolo, attra-

² Dal punto di vista formale, perciò, la fenomenologia husserliana permette di spiegare la reiterabilità delle connessioni abituali e come queste siano, per usare le parole di Bourdieu, un « principio generatore durevolmente all'opera di improvvisazioni regolate » (Bourdieu 2016, 187). In Husserl

versata dalla «tendenza verso la consequenzialità giudicativa nel senso più ampio, ossia verso il mantenimento della concordanza nel giudicare» (EU, 374). In *Esperienza e giudizio*, risulta chiaro come la visione d'essenza legata a questo processo non sia una proprietà ascrivibile a un soggetto astratto o una «funzione della coscienza». Si tratta piuttosto del risultato di una variazione in cui l'oggetto percepito o recepito si struttura secondo una sequenza di aspetti particolari che pervengono progressivamente a una coincidenza, formando «in modo puramente passivo», cioè prima di ogni decisione da parte del soggetto giudicante o riflettente, «un'unità sintetica» in cui appaiono tutte come variazioni l'una dell'altra e nella quale «si individua lo stesso universale come *eidōs*». Questa coincidenza o congruenza progressiva forma un identico «che ora può essere riguardato puramente per sé», ma che non rispecchia un oggetto o un aspetto puntuale di esso. La visione dell'*eidōs* consiste perciò soltanto «nella prensione intuente attiva di ciò che è così preconstituito», allo stesso modo in cui si costituisce un'oggettività intellettuale o un oggetto universale (EU, 414). La variazione, perciò, non è completamente arbitraria. Nella successione delle singolarità variate vi è un'unità sintetica che spinge l'ego a variare ancora in una certa direzione e intendere ogni variazione come legata all'altra. L'unità sintetica che vi è posta alla base è passiva e motivata dai sedimenti dell'esperienza. La prensione intuente attiva dell'*eidōs* è possibile solo sulla base di questi sedimenti che permettono una previa e passiva costituzione dell'identico in quanto tale. Ogni nostro atto di variazione è perciò legato al mondo «come suolo preminente dell'essere universale». La visione d'essenza non lo annulla, ma ne integra gli aspetti in connessioni stabili e durature. Tale unità è formata in funzione di un interesse specifico che caratterizza la nostra vita ordinaria e che resta nascosto «proprio in ragione della sua universalità».

3.2. Soggettività pura, empirica e persona

Si potrebbe dire, con Bourdieu, che l'abitudine sintetizza *eidōs* e *ethos*. Essa è il principio di una costruzione specifica della realtà che presuppone un'adesione integrale e motivata preriflessivamente al modo in cui questa costruzione viene effettuata. Questa sintesi, a sua volta, definisce gli schemi di un certo profilo sulla realtà e permette di definirne in successione in momenti (Bourdieu, 1998, 105-106).

È proprio la coscienza di questo legame tra condizioni date, *ethos* e *eidōs* che permette di offrire una tematizzazione riflessiva della vita ordinaria e intenderla come risultato, non di una reazione meccanica all'ambiente, ma di attualizzazione di possibilità specifiche (EU, 424). Allo stesso tempo, tale legame permette di tematizzare le relazioni tra soggettività pura, personalità e soggetto empirico di cui Husserl tratta in *Idee 2*. In questo importante testo Husserl spiega come, intesa in funzione dei sedimenti che la costituiscono, l'intenzionalità della coscienza vada compresa come un centro di attuazione di capacità psico-fisiche, o «io posso» (I2, 253-254). «Io posso» significa io visualizzo le possibilità legate all'interazione con un certo oggetto o con un certo aspetto del mondo attraverso la variazione fantastica. Ma tali possibilità sono solo parzialmente connesse a una loro realizzazione effettiva. Questa è infatti sempre vincolata da un certo modo che la persona ha di lasciarsi motivare dall'esperienza, ciò che per Husserl rappresenta il «carattere personale»

tale principio generatore sarebbe strutturalmente rimesso a una teleologia della ragione la quale, più che come impossibilità di penetrare nel fondo oscuro della razionalità (Montavont 1999, 274), dovrebbe essere letta in connessione con l'idea di "normalità". Husserl la intende come il darsi necessario di un oggetto in un orizzonte di familiarità (Moran 2011, p. 67) che predelinea lo stile generale del suo darsi in una certa esperienza (EU, 440), anche nel caso delle strutture di senso più complesse e generali.

(I2, 267; Lafontaine, 2016). Attraverso l'esperienza pregressa e sedimentata apprendo, cioè, quali sono le linee motivazionali che determinano il mio comportamento e mi identificano come questa specifica persona (Perreaut, 2013, 274). Tutto ciò che una persona vive amplia la cornice delle sue pre-dati, può ripresentarsi oscuramente o chiaramente nella memoria e produrre nell'io certe affezioni o motivare certe azioni. Tutto ciò che la persona vive determina la compagine futura dei vissuti secondo certe leggi che reggono la formazione delle appercezioni e delle associazioni. «La persona si forma attraverso l'esperienza» (I2, 271). E tra esperienza e possibilità pure esiste una connessione e una circolarità strutturale. L'esperienza sedimentata permette di costruire possibilità secondo certe linee motivazionali le quali, a loro volta, fanno sì che l'esperienza si sedimenti in un certo modo specifico. E ciò è visibile tanto a uno sguardo solipsistico, cioè a una analisi del soggetto preso, per così dire, per sé in una sorta di esperimento mentale (I2, 81), quanto a una analisi della soggettività intesa nella sua concretezza e nella sua costitutiva dimensione sociale (I2, 271). In particolare, la sfera egologica assume in questa prospettiva una struttura complessa in cui «l'instaurazione originaria (*Urstiftung*) e la successiva riproduzione in quanto *habitus* attualizzato» di quest'ultima sono accompagnate da tendenze che promanano da altre persone e da pretese «che si presentano nella forma intenzionale della generalità indeterminata, del costume, degli usi, della tradizione, dell'ambiente spirituale: si giudica così, si tiene la forchetta così e così, ecc., le esigenze del gruppo sociale, del ceto ecc.» (I2, 271).

Il rapporto tra queste tendenze non è però passivo o meccanico. «L'io posso», scrive Husserl in *Idee 2*, «non implica evidentemente soltanto una rappresentazione, bensì anche una tesi, la quale non concerne soltanto me stesso ma anche l'agire, non l'agire reale, bensì appunto il poter agire» (I2, 260). Cioè deve sempre esserci una correlazione sensata fra la possibilità di agire e il mondo materiale su cui agisco. La mera rappresentazione di uno stato di cose pone una pura coscienza delle possibilità legate a quello stato, tanto sotto il profilo logico, quanto sotto quello pratico. In questo modo è possibile passare da un io faccio, cioè da un'interazione immediata con uno stato di cose, a una coscienza più ampia delle possibilità che vi sono implicite e dei possibili giudizi generali che si possono formulare sul modo in cui interagisco con quello stato di cose (mi piace, mi provoca piacere, dolore ecc.). Posso così immaginare di poter fare tutto ciò che è in mio potere. Ma in realtà non posso fare tutto. Ci sono possibilità che contraddicono il modo in cui mi lascio motivare e quanto l'esperienza mi «insegna» (I2, 268). Così, ogni segmento della vita intenzionale rimanda a precedenti esperienze analoghe (I2, 267) le quali si sviluppano fino a strutturarsi in «leggi formali fondamentali che [...] sono leggi della validità della motivazione, a cui ineriscono poi leggi della forza della motivazione e dei valori della persona» (I2, 268). Husserl può spiegare l'autonomia della ragione o la «libertà personale» come un decidersi a partire da se stessi, senza lasciarsi trascinare «da altre inclinazioni, dagli istinti», che presuppone la distinzione tra la «persona umana», intesa come l'«unità appercettiva che noi cogliamo nella percezione di sé» e «la persona in quanto soggetto degli atti razionali», le cui motivazioni pervengono per noi alla dati attraverso i nostri vissuti originari, oltre che attraverso la «comprensione dei vissuti degli altri» (I2, 269).

Resta tuttavia aperta la relazione che esiste tra soggetto *della* costituzione e soggetto *nella* costituzione, ossia tra il soggetto come ciò che si costituisce attraverso l'esperienza e il soggetto rispetto a cui l'esperienza viene riferita come un intero che può essere descritto. Il legame tra queste due dimensioni si riflette in una complessa relazione tra io puro e io empirico, secondo la quale l'io puro è il risultato di un gesto riflessivo, ma non astrattivo, su vissuti specifici. «L'io puro non è altro da quello che *Cartesio* ha colto con sguardo geniale nelle sue *Meditazioni*...è un io attorno al cui essere è impossibile qualsiasi dubbio. Ma questo io non è soggetto, a sua volta, alla legge generale della sedimentazione». Infatti, se avesse un «senso dire che questo io genera o trapassa, dovremmo verificare questa possi-

bilità nella pura datità dell'io stesso, dovremmo poter cogliere attraverso la pura intuizione la possibilità essenziale del generarsi e del trapassare» (I2, 104). Tuttavia, ogni verifica di questo tipo sarebbe, per Husserl, contraddittoria (Altobrando 2010, 183). Infatti, «appena ci accingiamo a questa verifica, ci accorgiamo subito di un controsenso. L'io puro di una simile intuizione, l'io che guarda, l'io che fissa, da un lato dovrebbe vivere nella continuità di questo guardare... e dall'altro dovrebbe trovare appunto in questa durata un segmento di tempo durante il quale esso stesso non fosse, oltre che un punto iniziale in cui gli fosse conferito l'essere» (I2, 103). Husserl risolve questo paradosso ricorrendo, come è noto, a una modadologia (Altobrando 2010, 193). Ma questa soluzione, pur permettendo una ricostruzione genetica della libertà nella sua protostoria, impedisce il compiersi di un'effettiva autoriflessione dell'io (Lahbib 2009, 20). Così, sotto il profilo fenomenologico le abitudini non possono mai essere pienamente trasformate in abilità. L'interazione creativa con le opportunità offerte dall'ambiente non si risolve mai pienamente, o positivamente, in gesto controllato da parte di un soggetto consapevole della sua condizionatezza.

4. L'abitudine come *affordance*

La prospettiva husserliana, approfondita da ulteriori autori (McKinney 2020; Rietveld 2008), sembra in ogni caso dare conto delle dinamiche che sottendono la costruzione delle abitudini in funzione delle *Affordances* o delle opportunità che derivano dall'ambiente. Tali strutture, nello spirito della fenomenologia husserliana, non sono empiriche o psicologiche, ma trascendentali. Esse cioè non si limitano a descrivere come si costruisce un certo tipo di esperienza individuale, ma individuano le forme o le funzioni attraverso le quali la ragione si struttura rispetto a una certa esperienza (Christiansen 2008). Nella prospettiva di Gibson (1979), che nel dibattito contemporaneo ha valorizzato questo concetto, le *affordances* riguardano contemporaneamente l'azione e la percezione. Il mondo appare all'organismo in termini di disponibilità all'azione e all'impegno. Le *affordances* hanno una dimensione relazionale: non sono caratteristiche oggettive e pronte all'uso dell'ambiente, né sono nell'organismo. Esse consistono piuttosto nella relazione tra l'organismo e l'ambiente circostante. Intese nel loro carattere motivazionale, tuttavia, le *affordances* non possono essere intese come mere opportunità. Esse rappresentano piuttosto inviti o sollecitazioni all'azione, che non arrivano necessariamente a concetti, ma coinvolgono oggetti e stati di cose nel mondo: «Se l'azione è possibile, lo è perché la realtà permette di, e pertanto ci sollecita a, ingaggiarci in essa» (Ferraris 2015, 227)³. Gli oggetti, in altre parole, manifestano una direzione d'uso e offrono opportunità per azioni che sono date, percepite e non meramente pensate. Fichte, che per primo ha dato al concetto di invito una funzione sistematica rilevante nel comprendere la natura della soggettività concreta, sostiene che l'invito stesso, o *Aufforderung*, è espressione di una determinazione ad autodeterminarsi del soggetto (GA, I, 3, 242)⁴. Tale autodeterminazione è, nello

³ Resta equivoca la scelta di Ferraris di far corrispondere l'inglese *Affordance* con il tedesco *Aufforderung*. In tedesco il verbo *to afford* è traducibile piuttosto con *sich erlauben*, indicando per l'appunto ciò che è opportuno, ciò che si offre e che si realizza in modo legittimo, ma non necessario, mentre il sostantivo *Aufforderung* indica un invito (*to invite*), un'esortazione o addirittura una sfida. In questo senso si può dire che la realizzazione di una *affordance* implica la risposta a una *Aufforderung*. La *affordance* è di per sé invitante, ma la concretizzazione dell'invito non vi è contenuta.

⁴ Vale la pena notare come la decisione se lo strutturarsi dell'ambiente come un sistema di sistema di *Aufforderungen* o opportunità sia prodotto dal soggetto o se sia in qualche modo espressione di determinazioni contenute negli oggetti stessi, come sostiene Ferraris (2015, 226), sia irrilevante. Ciò è mostrato tanto dall'analisi fenomenologica del costituirsi dell'esperienza come sistema di

stesso tempo, la condizione affinché l'io possa comprendersi come soggetto che agisce in modo libero ed efficace nel mondo, secondo un fine che, da una parte è liberamente progettato e, dall'altra, è espressione di una direzione specifica data dall'ambiente e dalla comunità di cui il soggetto stesso fa parte. Fin dai suoi primi scritti, Fichte mostra come la comprensione di questo invito vada di pari passo con uno sdoppiamento riflessivo della coscienza. Nel comprendere la sollecitazione, il soggetto prende coscienza delle sue operazioni, le tematizza e le orienta in funzione della sollecitazione ricevuta⁵. L'invito, infatti, non rappresenta la risposta a uno stimolo, ma l'elaborazione di un suggerimento (Fichte parla di "concetto") in merito a uno stato di cose. Tale suggerimento ha due caratteristiche: 1) presuppone una comunicazione e 2) si rende evidente nell'incontro del soggetto con un ambiente, cioè con costellazioni di oggetti validate dal punto di vista intersoggettivo (GA, II, 11, 74). Così la risposta ad esso presuppone che l'invito sia compreso e, soprattutto, che si intendano le potenzialità della risposta stessa. La tematizzazione delle condizioni del pensare e dell'agire dell'io che vi è implicita costituisce per Fichte il primo passo per la costruzione di un comprendere filosofico. La filosofia non rappresenta, tuttavia, un'opzione del soggetto concreto, ma la più elementare e compiuta espressione di un comportamento attento, cosciente delle potenzialità implicite nella sollecitazione stessa e focalizzato nella costruzione di nuovi, e progressivamente sensati, modi di stare al mondo. Tale costruzione avviene attraverso l'esercizio e la coltivazione di disposizioni e gesti ripetuti, che trovano nella pratica filosofica un orizzonte privilegiato, tanto per la loro descrizione, quanto per la loro attuazione. In effetti, la costruzione e l'attuazione della *Wissenschaftslehre* fichtiana offrono una conferma brillante della tesi secondo cui la problematizzazione dell'abitudine ci permette «di comprendere il metodo filosofico come un insieme di abilità critiche per trasformare la passività del pensiero ordinario in una pratica attiva» (Carlisle 2014, 140). La riflessione fichtiana sulla scelta della filosofia rappresenta così una dimensione privilegiata per individuare, da un lato, la connessione tra soggettività empirica e soggettività pura e, dall'altro, per vedere come questa connessione permetta di pensare in continuità abitudine e abilità.

tendenze, che non appartengono all'io, non appartengono all'oggetto ma definiscono l'esperienza stessa, tanto dallo stesso concetto di opportunità che ha una natura intrinsecamente relazionale.

⁵ L'atto concreto richiesto per la comprensione filosofica – il prestare attenzione – non rappresenta un darsi passivo ai contenuti dati o trasmessi dall'esterno. La *Aufmerksamkeit* è correlata con il pensare da sé. Già negli scritti del 1797 l'attenzione assume quel valore insieme epistemologico e pratico che nel prosieguo delle riflessioni fichtiane diverrà sempre più essenziale. L'attenzione ha un valore epistemologico, perché solo una comprensione "attenta", e dunque non determinata da ingiustificati presupposti empirici, del proprio io rende possibile il compiersi della ricerca filosofica come definizione completa delle leggi necessarie dell'intelligenza. Il comprendere attento ha anche una funzione pratica, poiché rappresenta il correlato della decisione con cui l'io filosofante prescinde dalle determinazioni particolari (ma non da quelle concrete) della propria vita empirica per tematizzare le strutture che universalmente lo definiscono in quanto io. Una simile comprensione dell'attenzione caratterizza il pensiero di Fichte fin dai suoi primissimi progetti pedagogici (per esempio *Tagebücher zur Erziehung der Ottschen Kinder*, GA II, 1, 141-203) e dai suoi primi scritti di argomento filosofico-religioso: il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (GA, I, 1, 70 sg.) e la predica *Über die Absichten des Todes Jesu* (Rotta, 1995, 62-120). Anche in questo contesto, l'attenzione rappresenta quella facoltà dell'animo mediante la quale una determinazione sensibile può innescare un agire autonomo fornito di valore morale (GA, II, I, 89-90; Maesschalck 2007, 161-164. L'attenzione consente una perdita di sé nell'acquisizione di una certezza di sé stesso come polo di un rinvio a strutture universali che si rendono visibili anzitutto in un agire pratico-morale (GA, II, 11, 88-89).

4.1. Assuefazione all'autonomia

La complessa dinamica che fa da sfondo al problema della scelta della filosofia in Fichte rappresenta una sintesi efficace del rapporto chiasmatico che si genera tra abitudine, abilità, ambiente e opportunità. «La filosofia che si sceglie dipende dall'uomo che si è» (GA, I, 4, 195): la celebre conclusione del § 5 della *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* attrae da sempre interpreti, lettori e critici di Fichte e riflette una questione che anima lo sviluppo interno della dottrina della scienza (Breazeale 2013; Pareyson 1964). Fichte lavora su questo tema da diversi profili fino a risolverlo, nei suoi ultimi scritti, nella teorizzazione dell'istallarsi di un nuovo «organo di senso» (*Sinnenwerkzeug*), cioè di una nuova forma di interagire cognitivamente e praticamente con il mondo e nel mondo. Tale organo di senso emerge dalla visione critica e da uno sviluppo immanente degli schemi attraverso i quali conferiamo un senso al mondo stesso nella nostra vita ordinaria (Fichte 2000a, 4). La retorica del «nuovo» dischiuso dalla dottrina della scienza pone però la questione dell'interazione infinita tra, condizioni date e condizioni future, o tra punto di vista della coscienza comune e dottrina della scienza stessa. Questa tensione viene risolta attraverso l'interpretazione della scelta della filosofia come approfondimento di pratiche simboliche e disposizioni che la filosofia stessa condivide con la coscienza ordinaria. Per usare le parole di Bourdieu, Fichte chiarisce il modo in cui la scelta della filosofia sia pensabile nei termini di un incontro «tra un universo di simboli, di operatori, di regole, e un agente che li ha incorporati e a cui essi si impongono imponendo gli usi che possono essere fatti, quindi i prodotti, a volte inattesi, del loro funzionamento» (Bourdieu 1998, 121). Di fatto, e ridotta alla sua struttura più elementare, la scelta della filosofia, si rivela innanzitutto come l'adesione a una certa pratica. Le forme in cui questa adesione si realizza vanno di pari passo con quella, che Fichte elabora negli ultimi anni della sua produzione, sulle modalità di *Anleitung*, o avviamento, alla dottrina della scienza. La domanda fondamentale posta da Fichte negli scritti che fra il 1809 e il 1813 tematizzano la questione è: come è possibile condurre al filosofare? (Fichte 2000b, 3). Una prima risposta investe lo schema secondo il quale al filosofare si perviene connettendo i dati della percezione empirica a un fondamento superiore, in maniera tale da avere una visione unitaria dell'avvicinarsi dei diversi momenti del flusso percettivo. La connessione dei dati empirici al loro fondamento non deve però apparire come il prodotto di un semplice meccanismo riflessivo. Il fondamento si dà nel «fatto» del connettere, e cioè nella consapevolezza che il fondamento da trovare è la legge che legittima, circolarmente, l'operazione stessa di fondazione del dato percettivo (GA, IV, 3, 213-214). Avviare al filosofare non significa perciò chiarire i meri contorni formali della filosofia, ma giustificare i compiti, le esigenze e le modalità che determinano il procedere filosofico. Si deve «praticare concretamente la cosa» (Fichte 2000b, 3-4), descriverne ed esporne il concetto costruendolo e rivelandolo come il risultato e l'obiettivo della stessa *Anleitung* (Breazeale 2007). La metodologia socratica che sottende questa descrizione è accompagnata dalla pratica della *RealEinleitung* in cui si introduce alla filosofia lavorando su un suo concetto specifico, noto e proposto da chi insegna la *Wissenschaftslehre*, senza connetterlo con tutto il resto e assumendolo come *Bei-Spiel* (Fichte 2000b, 4). L'esempio addotto non è una nozione data, ma una sollecitazione (un invito, *Aufforderung*) del *Lehrer*, cioè di chi formula e guida alla filosofia, al *Lehrling*, cioè a colui che alla filosofia deve essere guidato e formato, secondo gli schemi del linguaggio e della vita ordinaria. Lo scopo dell'esempio è quello di sviluppare immediatamente un orizzonte di senso condiviso che sposti gradualmente il piano d'immanenza dell'interazione dialogica fra *Lehrer* e *Lehrling* dagli schemi della vita ordinaria a quelli propri del punto di vista trascendentale. La dottrina della scienza non è comunicata in questa sollecitazione. Quest'ultima, formulata dal *Lehrer* e praticata dal *Lehrling*, rappresenta piuttosto, l'occasione, o l'opportunità, per la scoperta autonoma delle sue dinami-

che specifiche. La pratica dell'introduzione reale apre così spazio per l'acquisizione di una regola, di un procedimento argomentativo, di una capacità o arte incentrata sulla riflessione, vale a dire su quella particolare attività del pensiero in grado di fissare i termini del proprio stesso operare in virtù di regole generali e condivisibili universalmente. Se definire la dottrina della scienza implica un praticarla concretamente, allora la sua compiutezza deve coincidere con il pieno dispiegamento di questa stessa pratica come produzione autonoma di ciascun partecipante alla presentazione del suo punto di vista. Ogni partecipante dell'esposizione (o della pratica) della dottrina della scienza deve predisporre a una visione che consenta di prescindere dalle determinazioni empiriche, non solo del reale, ma anche della stessa esposizione fattuale della filosofia e dare corpo, così, a una vera e propria *medicina mentis* (Henrich 2004, 1346 sg.). Elevarsi alla filosofia è conseguenza di un certo modo di sentire individuale e di un certo impulso alla conoscenza che individua ogni singola personalità filosofica. È in questione una spinta alla filosofia che, pur traducendosi effettivamente in un'attività consapevole, inizialmente si fissa sull'«amore per la verità, del talento», della «genialità [...] che si rivela in un sentimento oscuro» (Fichte 2000b, 10). In quanto scienza e arte di ben condurre la ragione, la filosofia deve venire intesa come una professione o un mestiere i cui principi fondamentali devono poter essere conseguiti da chiunque. Nella pratica dell'avviamento al filosofare si crea, così, lo scenario in cui ciascuno può divenire consapevole e coltivare, esercitandosi a polarizzare l'attenzione (GA, I, 8, 98), il proprio talento scientifico e il proprio amore per la verità (Fichte 200b, 11). In questo modo non si raggiunge immediatamente il *Wisstum* a cui punta la dottrina della scienza come arte della ragione (Furlani 2004), ma una «perizia» o un'«abilità» (*Fertigkeit*) nell'illuminare continuamente le connessioni del sapere dato (Fichte 2000b, 22). Lo sviluppo specifico della dottrina della scienza chiarisce che, sotto il profilo antropologico, questo percorso sfocia nella visione della motivazione etico-pratica superiore che spinge l'essere umano a una compenetrazione razionale della realtà, intesa come riflesso della sua destinazione soprasensibile. Nella fase di adesione alla dottrina della scienza, questo processo è essenzialmente legato all'esercizio dell'attenzione, della riproduzione e della memoria. Queste non sono ancora intese nella loro struttura trascendentale, ma praticate in un senso ordinario e quasi-meccanico. Si presta attenzione al discorso del *Wissenschaftslehrer* con l'intento di riprodurlo in maniera autonoma. La riproduzione avrà luogo in maniera infinitamente più semplice ed efficace se si coglie la regola della futura ripetizione e se non si assimila solo ciò che viene detto ma l'«ordine» in cui viene detto (GA, II, 11, 41). In questo modo non ci si convince razionalmente a seguire la dottrina della scienza. Nell'uditore si instaura, prima di tutto, un'abitudine a meditare, cioè a cogliere la logica di un discorso, al di là dei suoi contenuti, che sarà essenziale per la costruzione e la comunicazione dei nessi specifici della filosofia. L'abitudine è qui inizialmente una *Angewohnung*, una vera e propria assuefazione (Fichte 2000b, 10; Grimm 1854, *ad vocem*), attraverso la quale si assume un modo di pensare, principio di una certa costruzione della realtà, fondato su una credenza preriflessiva nel valore degli strumenti di costruzione e degli oggetti costruiti (Bourdieu 1998, 105-106). Attraverso la *Angewohnung* alla regola della dottrina della scienza abbiamo una relativa coordinazione di idee e azioni che si alimentano della familiarità con il mondo che abitiamo e con le logiche, pratiche e preriflessive, che lo strutturano. Fichte teorizza così una sorta di assuefazione all'autonomia, in cui l'abitudine sintetizza aspetto ripetitivo e creativo. Ripetitivo, perché ci si forma alla dottrina della scienza attraverso la ripetizione di un gesto di cui l'uditore non è padrone e che riceve da chi lo avvia ad essa. Creativo, perché attraverso la ripetizione risponde a una sollecitazione e configura una nuova forma di stare al mondo. Al di là delle piegature di questa dinamica in senso morale e ascetico (Ferraguto 2016), è interessante il fatto che, con la sua riflessione sull'avviamento alla filosofia, Fichte ci offra, non soltanto un'indicazione sull'abilità implicita nell'esercizio del filosofare, ma anche su come tale abilità si costitui-

sca come sviluppo, riflesso e coltivazione di un'abitudine. L'abilità nel filosofare è il frutto della ristrutturazione di un *habitus* in funzione di nuove esperienze, operata a partire da premesse istituite in una condizione precedente. La disposizione che sottende la scelta per la filosofia, da questo profilo, esibisce una combinazione variabile a seconda degli individui e il loro livello di flessibilità e adattamento all'ordine esistente. Vista nella sua complessità, la posizione fichtiana appare come un gesto emancipatorio, autenticamente critico e creativo volto a rendere la coscienza di sé significativa nella costruzione di modelli esistenziali alternativi che rendano possibile la conservazione dell'umanità.

4.2. Carattere trasformativo dell'abitudine

Il riconoscimento della propria autonomia da parte del filosofo rende possibile l'accesso (o l'assunzione) del punto di vista trascendentale, a partire dal quale è possibile sviluppare la filosofia come scienza rigorosa. Tuttavia, questa condizione preliminare può essere soddisfatta solo attraverso una trasformazione di se stessi, che non può essere l'effetto della sola giustificazione teorica. Da un altro punto di vista, non è possibile riconoscere la suprema forza normativa della razionalità dischiusa dalla filosofia senza puntare a una condizione in cui un primo principio assoluto fonda gli altri, sfuggendo a tutte le possibili obiezioni di regresso infinito. La trasformazione in questione comporta quindi un cambiamento radicale nel rapporto tra conoscenza e verità. Per Fichte, la conoscenza non conduce alla verità come espressione della distinzione e della chiarezza dei nostri concetti. Più che altro, la dottrina della scienza si realizza in una *Besonnenheit*, cioè in una capacità di agire in modo sensato e attento, essendo consapevoli di questa azione (GA, II, 12, 41). La filosofia non può, però, come sostiene Royce, spiegare perché esiste una fascia di asteroidi tra Marte e Venere (Royce 1919, 302). Può solo illustrare le forme di interazione tra il sé e un fatto di cui non può chiarire l'origine (Ivaldo 2015). Ciò rende molto chiaro in che senso sarebbe possibile pensare la verità non più come la somma dei concetti che possediamo, ma, con Peirce, come l'instaurazione di una credenza intesa come regola per un'azione efficace (Peirce 2005, 213). La libertà che sta dietro la decisione supera la scelta e apre lo spazio che la rende possibile. La decisione diventa l'espressione di un processo attraverso il quale un atto individuale acquisisce il suo significato in una dimensione che lo trascende. La decisione per la filosofia trova la sua ragione in questo spazio. Ma allo stesso tempo si dissolve nell'armonia tra intenzione e realizzazione, o tra dire e fare, ciò che Fichte chiama convinzione (GA, I, 4, 213). Chi è veramente convinto non può permettere che ci sia una scissione tra ciò che accade nella sua filosofia e ciò che gli accade nella vita. Questa coerenza, che per Fichte ha un valore morale, ha un riflesso discorsivo immediato. D'altra parte, lo sviluppo discorsivo ha un impatto immediato sulla determinazione pratica. La coerenza di fondo mostrata dalla convinzione indica che, da un lato, sarebbe assurdo voler affermare il falso. Ma, d'altra parte, chi è consapevole di questa coerenza sa che la giustificazione della sua presa di posizione (o la sua presa di posizione giustificabile) porta a una ristrutturazione del contesto che lo definisce come individuo (GA, I, 3, 89; Franks 2005, 324-325). In altre parole, e per usare il linguaggio del §11 della *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, l'atto in cui la filosofia concretamente si istituisce non avrebbe senso senza «l'io come idea», cioè senza la regola per cui l'io non si realizza, non come individuo, ma come veicolo di una ragione che lo trascende (GA, II, 11, 149-150). Tematizzando la sua attività all'inizio della dottrina della scienza, in risposta a un invito, il filosofo non fa altro che porre le basi per la realizzazione della filosofia. «L'io come idea» è, invece, «l'entità razionale in cui, attraverso la filosofia, si manifesta la ragione universale». Ma questa realizzazione non è una realizzazione nella filosofia, bensì «nel mondo», che lungi dall'essere identificato o ridotto a una realtà spirituale, sarebbe un substrato per le leggi meccaniche e organiche che conosciamo. In entrambi i casi, l'io non è

pensato come un individuo. Nel momento iniziale della comprensione filosofica, essa è pura forma, potremmo dire solo una razionalità possibile. Nell'«idea», invece, «è pensata completamente la materia della egoità». In altre parole, la possibilità è pensata come realizzabile alla luce della prontificazione realizzata attraverso l'*Angewohnung* all'autonomia (GA, I, 4, 266). Questa realizzazione non è pensabile *realiter*. E tuttavia offre una direzione generale all'agire dell'io concreto.

Così, se il trascendentalismo husserliano è caratterizzato da una comprensione del rapporto tra io empirico e io puro in termini di regressione e di ricostruzione della protostoria della libertà, in Fichte tale rapporto è inteso in termini di potenziamento dell'io concreto. Rispetto a una riflessione sul rapporto tra abitudine e abilità, opportunità e invito, le due prospettive sono complementari. In Husserl la riflessione sull'abitudine permette di intendere il costituirsi dell'ambiente come opportunità per le prestazioni dell'io. In Fichte il costituirsi delle opportunità come invito alla riflessione permette di intendere in che termini l'esecuzione di un comportamento abituale abbia una funzione critica e emancipatoria.

Bibliografia

- Allison, H. E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven/London: Yale University Press.
- Altobrando, A. (2010). *Husserl e il problema della monade*. Torino: Trauben.
- Bégout, B. (2004). Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude. *Alter*, 12, 173–190.
- Bergmann, W., & Hoffmann, G. (1984). Habitualität als Potentialität: zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies*, 3(1), 281-305.
- Bertinetto, A. (2011). *La forza dell'immagine*. Milano: Mimesis.
- Bourdieu, P. (1998). *Meditazioni Pascaliane*. Milano: Feltrinelli.
- Bourdieu, P. (2010). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2016). *Il senso pratico*. Roma: Armando.
- Bourdieu, P. (2021). *Sociologia generale. Sistema, habitus, campo*. Milano: Mimesis.
- Breazeale, D. (2007). Der Blitz der Einsicht« and »der Akt der Evidenz«. A Theme from Fichte's Berlin Introductions to Philosophy. *Fichte-Studien*, 31, 1-15.
- Breazeale, D. (2013). *Tinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte's early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Carlisle, C. (2014). *On Habit*. London: Routledge.
- Christensen, B. (2008). From McDowell to Husserl and Beyond'. In B. Christensen, *Self and World—From Analytic Philosophy to Phenomenology* (362-379). Berlin: Walter de Gruyter.
- Cuffari, E. (2020). Language, Habit, and the Future. In I. Testa, & E. Cuffari (Eds.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Neurosciences to Social Sciences* (245-263). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, J. (1981). *Experience and Nature*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1983). *Human Nature and Conduct*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dreyfus, H. (2002). Intelligence without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation: The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), 367–383.
- Emanuele, C. (2019). *Vom Gemeingeist Zum Habitus: Husserls Ideen II: Sozialphilosophische Implikationen Der Phänomenologie*. Dordrecht-Boston: Springer.
- Ferraguto, F. (2016). Doutrina da ciência e arte de viver. *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, 1-15.
- Ferraguto, F. (2020). Lógica transcendental, teoria da investigação, filosofia. Sobre a lógica transcendental de J. G. Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 20, 2-19.
- Ferraris, M. (2015). Transcendental Realism. *The Monist*, 215-232.
- Fichte, J. G. (1964). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog (= GA).
- Fichte, J. (2000a). *J.G. Fichtes Ultima Inquirenda*, R. Lauth (Hrsg. von). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, J. G. (2000b). *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I*, I. Radrizzani & H. von Manz (Hrsg. von). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann Holzboog.
- Franks, P. (2005). *All or nothing*. Cambridge: Harvard University Press.
- Funke, G., & Schmandt, J. (1961). Gewohnheit. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, 3, 7-606.
- Furlani, S. (2004). *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*. Milano: Guerini.

- Gibson, J. J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Haslanger, S. (2018). What Is a Social Practice? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 82, 231–247.
- Hegel, G. (2000). *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Torino: UTET.
- Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Hufendiek, R. (2020). Emotions, Habits, and Skills: Action-Oriented Bodily Responses and Social Affordances. In I. Testa & E. Cuffari (Eds.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Neurosciences to Social Sciences* (100-119). Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1939). *Efahrung und Urteil*. Praag: Academia (= EU).
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Nijhoff (= CM).
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konsituition*. Den Haag: Nijhoff (= I2).
- Ivaldo, M. (2015). Fichtes Naturlehre in der Sicht von Reinhard Lauth". In H. Girndt (Hrsg. von), *Natur in der Transzendentalphilosophie* (135-162). Berlin: Duncker & Humbold.
- Kokozka, V. (2004). *Le devenir commun: corrélation, habitualité et typique chez Husserl*. Hildesheim: Olms.
- Lafontaine, S. (2016). Quid de l'habitus ?. *Revue de l'Institut de Sociologie*, 86, 119-134.
- Lahbib, O. (2009). *De Husserl à Fichte. Liberté e reflexivité dans le phénomène*. Paris: L'Harmattan.
- Maeschalck, M. (2007). Apparition et auto-apparition dans la doctrine de la science de Fichte. In M. Maeschalck, & R. Brisart, *Idealisme et phénoménologie* (121-131). Hildesheim-Zürich-New York : Olms.
- McKinney, J., Sato, M., & Chemero, A. (2020). Habit, Ontology, and Embodied Cognition Without Borders James, Merleau-Ponty, and Nishida. In I. Testa & E. Cuffari (Eds.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Neurosciences to Social Sciences* (184-203). Cambridge: Cambridge University Press.
- Montavont, A. (1999). *De la passivité chez Husserl*. Paris: PUF.
- Moran, D. (2011, January). Edmund Husserl's Phenomenology of habituality and habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(1), 53-77.
- Moran, R. (2017). *The Philosophical Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Myhara, K., Transom, T., & Gallagher, S. (2020). What the Situation Affords: Habit and Heedful Interrelations in Skilled Performance. In I. Testa & E. Cuffari (Eds.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Neurosciences to Social Sciences* (p. 120-136). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pareyson, L. (1964). Die Wahl der Philosophie nach Fichte. In F. Wiedemann (Hrsg. von), *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen* (p. 30-60). München: Alber.
- Peirce, C. S. (2005). *Scritti scelti*. (G. Maddalena, A cura di) Torino: UTET.
- Perreaut, L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Rietveld, E. (2008). Situated Normativity: The Normative Aspect of Embodied Cognition in Unreflective Action. *Mind*, 117(468), 973–100.
- Rotta, G. (1995). *La 'idea' di Dio. Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*. Genova: Pantograf.
- Royce, J. (1919). *Lectures on Modern Idealism*. New Haven: Yale University Press.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: Chicago University Press.
- Spinicci, P. (1985). *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di Esperienza e giudizio di Edmund Husserl*. Firenze: La Nuova Italia.

Steiner, P. (2020). Habits, Meaning, and Intentionality: A Deweyan Reading. In I. Testa & E. Cuffari (Eds.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Neurosciences to Social Sciences* (223-244). Cambridge: Cambridge University Press.

Testa, I. (2017). Dewey, Second Nature, Social Criticism, and the Hegelian Heritage. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 9(1), 1-23.

Throop, C., & Murphy, K. (2002). Bourdieu and phenomenology. A critical assessment. *Anthropological Theory*, 2(2), 185–207.

Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.