

Antropologia e idealismo. *La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, di Luca Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1993

CLAUDIO LA ROCCA¹

Abstract: The paper discusses Fonnesu's book, which gives a general reconstruction of Fichte's moral philosophy. His interpretation is based on the idea of a concrete, anthropological ethics and on the key notion of the *Bestimmung des Menschen*, which has a great importance in all the different phases of Fichte's theory.

Este artículo examina el libro de Fonnesu, que nos ofrece una reconstrucción general de la filosofía moral de Fichte. Su interpretación está basada en la idea de una ética concreta, fundada antropológicamente, y sobre la noción clave de *Bestimmung des Menschen*, de gran importancia en todas las fases de la teoría de Fichte.

E' quasi un paradosso che, per una filosofia fondata su un principio in qualche senso «pratico», proprio gli studi riguardanti la dimensione morale siano stati relativamente pochi. Difficilmente questo paradosso può essere spiegato solo dal carattere nuovo conferito da Fichte allo stesso concetto di pratico, o dalla peculiarità del suo complessivo progetto di rifondazione della filosofia, che impedisce di intendere in senso solo morale il principio fondante². E' possibile invece che una tra le cause del fatto che l' «etica è la parte certamente meno studiata della filosofia di Fichte»³ sia la sottovalutazione dell'importanza sistematica che il tema della *Bestimmung des Menschen* rivestiva per Fichte, che pure diceva nelle sue lezioni a Jena: «L'intera filosofia, [...] in particolare tutto ciò che potrò esporvi, a null'altro può mirare che alla risposta alle domande poste, e in particolare all'ultima e suprema: qual è la destinazione dell'uomo in generale e attraverso quali mezzi egli può conseguirla nella maniera più sicura?»⁴ Nel proporre una ricostruzione complessiva del pensiero morale fichtiano Fonnesu sceglie invece come punto di vista privilegiato per l'appunto proprio la

1 Via Cardinale Maffi 8, 56100 Pisa, Italia.

2 Sulla problematicità del concetto di «pratico» cf. C. Cesa, *Der Begriff des Praktischen bei Fichte*, in *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, hrsg. v. K.O. Apel in Verbindung mit R. Pozzo, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 461-480. W. Metz (*Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991) interpreta i principi della *Wissenschaftslehre* come un fondamento che precede la distinzione tra pratico e teoretico (cf. pp. 202 sgg.).

3 Come scrive Fonnesu stesso nell'*Introduzione*, p. 12.

4 SW VI, pp. 293-94.

nozione di destinazione dell'uomo, pur rinunciando esplicitamente ad una impostazione «sistemica» in favore di un punto di vista esclusivamente storico. Così, la stessa nozione chiave messa in primo piano viene affrontata anzitutto con una documentata rivisitazione delle premesse storiche immediatamente precedenti l'intervento della speculazione fichtiana. L'ampio capitolo sulle «premesse settecentesche» dell'idea di *Bestimmung des Menschen* (pp. 25-56) offre una incursione nella filosofia dell'*Aufklärung*, rivolgendosi a quel «grande tema del rapporto tra Fichte e la cultura dei Lumi» che dovrà contribuire a dissipare «l'ignoranza nella quale ci troviamo sulla formazione filosofica di Fichte.»⁵ In questa direzione il libro offre un importante contributo.

Fonnesu assume anzitutto la prospettiva ineludibile della *Begriffsgeschichte*. E' nell'ambito dell'illuminismo tedesco che nasce infatti a vita filosofica l'espressione «destinazione dell'uomo» che darà titolo a un'opera fichtiana: per la precisione nel 1748, con l'operetta *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* del pastore protestante Johann Joachim Spalding. Non si trattò di una apparizione casuale o irrilevante; basti ricordare (cf. p. 36) che lo scritto conobbe tredici edizioni fino al 1794. A partire da questo testo, e dalla discussione da esso suscitata, quelle parole vengono a costituire una «idea-base della *Aufklärung*» (p. 43): ma proprio questo loro ruolo centrale e la conseguente diffusione pongono il problema dei molteplici significati possibili del termine *Bestimmung*. Fonnesu segue questa polisemia (già discussa all'epoca) oltre che in Spalding particolarmente in Thomas Abbt e Mendelssohn, e precisa i legami di *Bestimmung* con altre parole-chiave come *Perfektibilität* o con parziali sinonimi come *Determination*, *Beruf*, *Widmung*. Nella discussione da Spalding a Mendelssohn il termine *Bestimmung* si arricchisce: al significato di «determinazione», che contiene la nozione ontologica di *determinatio*, e che implica il riferimento all'individualità, si aggiunge (con Abbt e Mendelssohn) il senso di *autodeterminazione* dell'uomo in vista del proprio fine; questo «collega in modo diretto, evidentemente, la scelta della volontà, e l'idea del dovere, con quella della *destinazione*» (pp. 55-56; corsivo mio); e la determinazione ha anche un significato sociale, come compito relativo al proprio *Stand*. Il significato di *Bestimmung* come «destinazione» finisce per contenere l'idea di uno sviluppo infinito della soggettività (già presente in Spalding), quella di un perfezionamento come *Bildung*, l'idea di progresso dell'individuo. Questi diversi aspetti ritorneranno nella reinterpretazione fichtiana della *Bestimmung* dell'uomo.

Ma lo sfondo concettuale in cui si inserisce il pensiero morale fichtiano non sarebbe adeguatamente delineato se non si richiamasse il nome più ovvio e importante: Kant. Nel secondo capitolo viene ricapitolato l'impulso kantiano per la filosofia morale di Fichte, e il rapporto con Kant viene costantemente tenuto presente, anche in seguito, da Fonnesu, pur rinunciando necessariamente «ad una ricognizione o ad un confronto sistematico» (p. 63), che senza dubbio richiederebbero uno studio apposito⁶. Vengono ricordati però i temi kantiani che risultano maggiormente decisivi per l'etica di Fichte: il rapporto libertà/determinismo, l'antieudemonismo, e in particolare i motivi fondamentali della *Kritik der Urteilskraft* che informano il pensiero fichtiano: su tutti, l'unità di teoretico e pratico che si esplica nella tentata conciliazione di fenomeno e noumeno, necessità e libertà. Fonnesu sottolinea però anche l'invito kantiano a prestare adeguata attenzione alla «determinazione dell'animalità che è in noi»⁷, un invito raccolto da Fichte ben al di là del senso kantiano: l'aspetto concreto, antiformalistico, l'importanza di auto-osservazione ed introspezione è invece proprio ciò che fa del pensiero fichtiano, a giudizio di Fonnesu, una «antropologia morale» che

5 Sono parole di Claudio Cesa, in *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 15.

6 Quanto alla nozione di *Bestimmung*, l'assenza della connotazione individuale nell'idea kantiana di *moralische Bestimmung* giustifica la rinuncia (cf. pp. 22-24) ad una trattazione del tema in Kant.

7 Ak V, 432.

finisce per trovarsi in maggiore consonanza con motivi non-kantiani del '700: come l'analisi introspettiva di Spalding o di Rousseau, la *Erfahrungseelenkunde* di Moritz e Maimon.

Questa idea di un'etica concreta, antropologica e non formalistica è la chiave di fondo dell'interpretazione proposta nel libro, che ne giustifica il titolo⁸. L'idea generale della destinazione dell'uomo viene raggiunta attraversandone i presupposti che la caratterizzano appunto come chiave sistematica e coronamento di un'etica concreta: i concetti di individualità, di razionalità come attività, l'idea di libertà, il soggetto morale come uomo. L'accento sulla individualità, sulla determinatezza (*Bestimmung*) individuale, non comporta però un valore del singolo: l'individualità è in quanto tale accidentale, e il fondamento della moralità va cercata piuttosto nel soggetto come attività, centro di forza, la cui dinamica è data da una spontaneità assoluta che fa esperienza di sé nella intuizione intellettuale. Nel sopravanzare l'individualità, ma anche nell'assolutezza indeterminata della sua causalità la soggettività attiva fichtiana si distingue da quella di Leibniz, al quale pure, come giustamente sottolinea Fonnesu, Fichte si ricollega per certi versi più che a Kant (cf. pp. 76 sgg.; questa ripresa di motivi leibniziani dopo Kant è, del resto, un tratto caratteristico del post-kantismo). Ma il passo oltre Leibniz e Kant che Fichte tenta di fare è quello metodologicamente fondato, che richiede cioè un'approfondimento *genetico* della libertà e della moralità. Questa più alta pretesa metodologica, rispetto a quelle che erano state per Fichte le mere spiegazioni nominali kantiane, e rispetto alla stessa così importante rinuncia kantiana a dedurre il principio della moralità⁹, costituisce l'aspetto più rilevante dell'*impostazione* fichtiana. Fonnesu sottolinea sufficientemente questa *Genetisierung* perseguita dalla filosofia fichtiana anche in etica; ma forse si sarebbe potuto illuminare ulteriormente il nesso tra questa nuova impostazione della fondazione in Fichte¹⁰ e lo svolgersi della sua dottrina morale, proprio perché è l'idea genetica a consentire (o a pretendere) che la deduzione del principio morale sia (voglia essere) in Fichte anche una «deduzione della natura morale dell'uomo» (GA I/5, 34). Proprio quella deduzione di un soggetto concreto della moralità che fa parte integrante dell'etica fichtiana, caratterizzandola intrinsecamente - come viene sempre ribadito da Fonnesu - in senso antropologico e «materiale», è possibile anche sulla base di una nuova idea metodologica che Fichte persegue in ogni campo. Si tratta, non v'è dubbio, di un tema che merita un'ampio spazio autonomo: «un'analisi dettagliata della deduzione fichtiana del principio della moralità richiederebbe uno studio specifico» (p. 88). Ma, senza pretendere in questo luogo una tale analisi, forse l'appunto che si può comunque fare è lo scarso peso che in genere viene dato nella trattazione alle procedure argomentative fichtiane, laddove i modi di fondazione non sono solo essenziali in una teoria etica con le ambizioni di quella di Fichte¹¹, ma possono anche contribuire non poco ad illuminare i perché di molti percorsi di pensiero.

8 Come viene ricordato nell'*Introduzione*, proprio istanze etiche antiformalistiche avevano motivato un certo interesse per Fichte nell'ambito della filosofia dei valori (cf. p. 12 sgg.). Fonnesu ricorda in particolare il lavoro più completo sulla morale fichtiana: G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924 (rist.: Olms, 1984).

9 Cf. il saggio di D. Henrich, *Der Begriff des sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, hrsg. v. D. Henrich, Tübingen 1960, pp. 77-115.

10 Per la quale «non si comprende nulla interamente e correttamente se non ciò che si vede scaturire dai propri fondamenti» (GA I/5, 62).

11 In questo senso la scelta consapevole, da parte di Fonnesu, di lasciare «costantemente in ombra il tema della filosofia trascendentale» (p. 16; ma cf. anche p. 99 per l'esclusione dell'esame dell'aspetto trascendentale della dottrina degli impulsi), metodologicamente motivata non solo dall'idea, più che condivisibile, di «non indirizzare gli studi sulla filosofia classica tedesca secondo la logica della scelta di campo» (p. 15), ma soprattutto dall'intento di presentare «una ricostruzione *storica* della riflessione etica fichtiana» (*ibid.*), rischia qui di lasciare un po' in ombra anche aspetti storicamente rilevanti in un'epoca così ossessionata dall'idea di una assoluta fondazione e dal relativo dibattito metodologico.

L'idea di «antropologia morale» proposta viene in risalto in maniera molto perspicua nella ricostruzione della teoria fichtiana dei *Triebe*. Qui Fonnesu fa nuovamente un uso molto efficace della *Begriffsgeschichte*, ricordando premesse e contesto dell'uso del termine in Wolff, Crusius, Schiller, Blumenbach, Platner, Jacobi, Reinhold. Il concetto di *Trieb* deve svolgere una funzione chiave nell'ambito di una impostazione unitaria, antidualistica, che dovrebbe superare i limiti kantiani, come già l'antropologia di Platner tentava di fare. La libertà non viene sviluppata in semplice opposizione alla naturalità (e qui viene utilmente riveduta l'immagine di un Fichte «avverso» alla natura), ma nell'ambito di una natura governata dal *Bildungstrieb* a partire dalla quale si torna alla soggettività attiva attraversando la libertà «formale» (in rapporto con gli impulsi naturali), fino al puro *Trieb* volto «alla libertà per amore della libertà». Tuttavia, l'impulso diventa vera e propria volontà solo determinandosi: e questo passaggio dalla indeterminatezza alla determinatezza, l'autentica coscienza della libertà, si ricollega alla tradizione della *libertas indifferentiae*: l'incomprensibilità della libertà è radicale, come e più che in Kant¹².

Ma la libertà, nello sforzo di sintesi tra facoltà superiore e inferiore di desiderare, tra assolutezza e natura, deve abbandonare la sua forma pura, «materiale», e ritornare «formale» e in qualche senso negativa, come «impulso puro» che provoca una «astensione» rispetto alla forza dell'impulso naturale. Qui non v'è dubbio che ritornino (e Fonnesu ben sottolinea questa «trasfigurazione», p. 115) modelli kantiani. Ma l'elemento differenziante è proprio l'intervento, in funzione mediatrice, della nozione di *destinazione dell'uomo* che deve in Fichte risolvere appunto il problema della sintesi di sensibile e razionale (p. 116). L'idea, di estremo interesse, è che la mediazione tra un «impulso puro» quale sarebbe quello della libertà assoluta (materiale nel senso fichtiano) e il *moralischer Trieb*, l'impulso morale (si potrebbe dire: «realmente esistente») che spinge ad azioni determinate, è data da una considerazione dell'azione in un più ampio *contesto*, nell'inserimento cioè della azione in una *serie*: senza istituire di per sé una indipendenza assoluta, l'impulso morale inserisce l'azione in una serie «tramite la prosecuzione della quale l'io dovrebbe diventare indipendente» (GA I/5, 141). Questo più ampio contesto processuale di azioni, questa serie come più vasta e complessa prospettiva di senso dell'agire morale è la *moralische Bestimmung*.

Qui ritorna - Fonnesu lo mostra assai bene - un ruolo centrale dell'individualità a dispetto dell'universalità dell'ego assoluto: la serie di azioni che dà senso morale definito all'azione singola, ossia la destinazione, è cosa concretamente individuale, in primo luogo: è a partire da essa che il dovere prende forma e si configura appunto come adempimento della propria destinazione. L'universalità di Kant assume una forma, direi, radicalmente «prospettica»: come l'autore sottolinea, l'universalità kantiana viene tradotta nella - meno indifferente - «eternità» della propria massima («agisci in modo da poter pensare la massima della tua volontà come legge eterna per te» [SW VI, 279]). La prima conseguenza di questo ripensamento del dovere è la assoluta determinatezza che esso assume: determinati sono punto iniziale, meta e via, così che assumono una importanza intrinseca i *mezzi* per agire moralmente, dunque l'uomo naturale stesso e la *Cultur der Sinnlichkeit* (cf. pp. 122 sg.)¹³. Seconda conseguenza di questa configurazione individuale del dovere è però la necessità di inserire, per conservarne l'assolutezza tendenziale, la stessa serie che ricomprende l'azione singola in un sistema di fini che a sua volta la ricomprenda: la concretizzazione individuale

12 Qui sottolineerei forse più dell'autore (cf. p. 111) la distanza tra i due filosofi, in quanto l'incomprensibilità della libertà non deriva in Kant dalla *libertas indifferentiae*, ma dalla mancanza di strumenti concettuali per spiegare una causalità incondizionata, in assenza di intuizione intellettuale.

13 Qui riprende vigore, mostra Fonnesu (pp. 123 sgg.), l'influsso di temi settecenteschi non kantiani quali quello della perfettibilità individuale, centrale ad. es. in Spalding e Mendelssohn, e quello (non così centrale in Kant) dell'unità armonica dell'uomo.

della destinazione implica un notevole peso conferito al disegno provvidenziale. Fichte si trova dunque forse costretto a costruire un'orizzonte teologico del *Weltplan* che fa sì che la sua etica possa legittimamente essere considerata - come si accenna nell' *Introduzione* - meno avanzata di quella di Kant (p. 24)¹⁴.

Pur basandosi soprattutto sulla *Sittenlehre* del 1798, Fonnesu segue anche gli sviluppi più tardi dell'etica fichtiana, in cui la dimensione provvidenzialistica prende ulteriore importanza. Viene sottolineato, nella chiarissima ricostruzione dei complessi movimenti del pensiero fichtiano, come in genere la dimensione del mondo intellegibile tenda a prendere il sopravvento e con essa quel Dio *ordo ordinans* che deve garantire lo sfondo coerente in cui si tessono azioni e destinazioni singole. In questo modificato orizzonte «va perdendo di senso, e di pregnanza teorica, quella articolata trattazione antropologica» (p. 174) in precedenza sottolineata, che aveva una funzione sistematica per la stessa causalità dell'agente umano¹⁵. Nell'approfondimento metafisico-religioso della sua posizione Fichte accentua (cf. pp. 177 sgg.) il suo distacco da Kant oltre le sue stesse posizioni degli anni '90, in favore dell'insistenza su una dimensione *creatrice* della moralità più alta, che svaluta l'aspetto ordinatore, legalistico della morale. In quest'ambito, in cui si passa, potremmo forse dire, da una logica dell'agire morale ad una non meno interessante fenomenologia della moralità supererogatoria fondata nell'Assoluto, viene a trasfigurarsi la stessa nozione-chiave di destinazione dell'uomo: l'individualità in posizione centrale non è più quella empirica ma quella «spirituale», *caratterizzata dalla stessa destinazione*. Fonnesu sottolinea che si «inverte il rapporto individualità-destinazione rispetto agli anni '90» (p. 192): posso essere me stesso solo aderendo ad una destinazione già essa stessa interamente segnata, unica, e non solo inserita in un piano prefigurato. Ontologia e religione qui si compenetrano: il *Sein* decide del destino morale e si fonda nel solo vero essere divino. Gli ispirati, gli eletti, l'autonegazione, la *Selbstlosigkeit*, la *annihilatio*, l'attesa dell'irrompere dell'immagine divina: sono queste ora le tessere del mosaico etico fichtiano. Che nella profonda trasformazione dell'orizzonte speculativo l'idea di destinazione resti centrale o acquisti addirittura importanza mostra come con essa sia colta davvero una chiave sistematica della dinamica interna del sistema etico fichtiano.

Nell'esito a sfondo religioso-ontologico della teoria morale coincidono - sottolinea Fonnesu nella sua conclusione - «le due forme storiche di "superamento" della moralità individuale offerte dalla filosofia classica tedesca: da un lato l'*eticità*, dall'altro la *religione*» (p. 202). Alla prima viene dedicato l'importante paragrafo su *Etica e società* del terzo capitolo (pp. 141-162), dove l'attenta ricostruzione dei motivi intersoggettivi e sociali della morale fichtiana prepara e giustifica la tesi, di notevole interesse, secondo cui «la concezione fichtiana della vita sociale precorre la nozione hegeliana di eticità vista come superamento dell' opposizione tra sfera esterna e sfera interna dell'agire umano» (p. 153). Anche qui la sottolineatura del ruolo chiave del concetto di destinazione dell'uomo rivela la sua portata euristica: è la società (non, come in Hegel, lo Stato) come luogo di

14 Un tema che il libro invita implicitamente a ripensare - con il suo accento sul precoce e rilevante tentativo fichtiano di superare il preteso formalismo kantiano - è quello della possibilità di un'etica formale (che include quello della opportunità di considerare «formalistica» l'etica di Kant). Una rinnovata lettura in questa chiave del tentativo fichtiano e delle sue argomentazioni antikantiane potrebbe essere tra i modi produttivi per riprendere il tema.

15 La dinamica interna di questa «modificazione notevole» (p. 173), i motivi sistematici tanto interni al sistema del 1798 quanto propri del complessivo sviluppo storico del pensiero fichtiano non potevano certo essere esaurientemente trattati nell'ambito di questo volume, che affronta già una ricchezza notevole di temi, tutti interconnessi in modo illuminante; tuttavia può risultare un po' insoddisfacente l'uso talora (cf. pp. 162 sgg.) eccessivo di categorie come il maggior «peso» di certe tematiche o la maggiore «attenzione» ad esse riservate in Fichte.

compimento della destinazione individuale a poter proporsi come soggetto di tale «eticità» sovraindividuale¹⁶.

Non tutti i motivi che costituiscono la ricchezza di questo volume hanno potuto essere qui ricordati. Va sottolineato ancora, forse, il cenno conclusivo di Fonnesu (pp. 201-202) agli sviluppi di filosofia della storia del pensiero etico fichtiano anche tardo, non ancora molto studiati. Come ogni interpretazione produttiva, questo libro non solo chiarisce problemi, ma aiuta ad avvertire ed identificare i punti oscuri che ancora vanno chiariti.

16 In quest'ambito viene anche tracciato, in modo rapido ma efficace, il passaggio in Fichte dal «liberalismo anarchico» del 1793 alla società come soggetto del progresso nel 1794, a cui segue a partire dal 1796 il ridimensionamento dell'individuo da fine a mezzo, fino all'enfasi sull'ordine divino del mondo nel 1798 (cf. pp. 156 sgg.).