

Il livello religioso dell'intersoggettività nel pensiero di Fichte

MARCO IVALDO¹

Abstract: The essay treats the religious level of the intersubjectivity in Fichte's transcendental philosophy. The first section explains the idea of «world of reason» as ground of the individuality. The second moment illustrates the relation between divine and human will in the *Bestimmung des Menschen*. Love as radical bond between absolute and relative being is a distinctive theme in Fichte's

religious doctrine (third section). The fourth part treats the interesting development of Fichte's religious thought in the *Staatslehre* 1813 and particularly the notion of «kingdom of heaven». The intersubjectivity has in Fichte's philosophy not only a juridical and moral level but also a radical religious sense.

Fichte può venire considerato il creatore della teoria filosofica dell'intersoggettività, preceduto in questo soltanto da Leibniz con la dottrina della relazione reciproca fra le monadi spirituali, che però da un profilo trascendentale-scientifico resta a un livello precritico di elaborazione. Come è noto Fichte inizia la costruzione della teoria intersoggettiva affrontando una problematica di ordine socio-giuridico. Nel contesto delle *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) egli ricerca, nella seconda lezione, quale sia la «destinazione dell'uomo nella società». La prima formulazione scientifica della teoria dell'intersoggettività viene realizzata nel quadro della deduzione del concetto del diritto (*Grundlage des Naturrechts*, 1796-7). Questa elaborazione ha però una portata che trascende i limiti della filosofia «materiale» del diritto. Sappiamo che nell'idea globale fichtiana di filosofia le discipline materiali della Dottrina della scienza costituiscono parte integrante del sistema trascendentale, quel sistema al quale la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* fornisce la fondazione epistemologica e alcune determinazioni formali essenziali. Non stupisce perciò che dopo la *Grundlage des Naturrechts* e al di là della trattazione ricevuta nella filosofia del diritto la elaborazione della teoria della intersoggettività assuma una posizione sistematicamente centrale anche e proprio nella esposizione della Dottrina della scienza fondamentale. Ciò risulta evidente nelle lezioni note con il titolo *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-9), che possono venire considerate la prima vera e propria trattazione sistematica della Dottrina della scienza fondamentale.

1 Via Sant'Agatone Papa, 50. 00165. Roma. Italia.

Dopo il saggio che negli anni Sessanta ha richiamato l'attenzione degli studiosi fichtiani sulla teoria della intersoggettività – *Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte*² di Reinhard Lauth – le ricerche su tale tema o hanno investigato la valenza *strutturale* che la Dottrina della scienza fondamentale riconosce alla intersoggettività nella costituzione del «reale» – che dal profilo trascendentale è sempre «dato» nell'essere-cosciente (*im Bewußt-Sein*) – oppure hanno messo a fuoco la valenza *giuridico-sociale ed etica* della teoria trascendentale dell'intersoggettività³. Questo orientamento degli studi ha solide giustificazioni nello svolgimento effettivo della filosofia di Fichte, nella quale il rapporto soggetto-soggetto assolve un ruolo costituente a livello di riflessione fondamentale e assume un peculiare sviluppo nella dottrina del diritto, come ho accennato, e nell'etica (cfr. *System der Sittenlehre*, 1798). Inoltre gli studi hanno privilegiato, oltre che la valenza strutturale, il rilievo socio-giuridico ed etico della intersoggettività nella filosofia trascendentale di Fichte anche con l'intenzione di enucleare e di saggiare il potenziale teorico di questa dottrina fichtiana nel confronto con le altre concezioni dell'intersoggettività che caratterizzano la filosofia contemporanea e che prevalentemente si muovono sul piano dell'antropologia, dell'etica e del pensiero sociale e politico.

Nel suo saggio però, elaborato con un intento programmatico, Lauth, dopo aver enucleato l'emergenza dei momenti *fondamentali* della teoria intersoggettiva nella Dottrina fondamentale

-
- 2 In «Archives de philosophie», 35, 1962, 325–344, ora in Reinhard Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, 180–195. Assumo la pubblicazione di questo saggio come termine *a quo* sia per l'influsso che ha esercitato nella *Fichte-Forschung* sia perché esso è contemporaneo all'avvio della pubblicazione della *J.F. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (sigla: GA), di cui Lauth è curatore con Hans Jacob (fino al 1973) e Hans Gliwitzky, un'opera che così decisivo impulso ha impresso agli studi sul pensiero di Fichte e perciò anche sulla teoria fichtiana dell'intersoggettività. Questo non significa che prima del 1962 questo tema non sia stato oggetto di considerazione. Mi limito ad esempio a rammentare il saggio di Wilhelm Weischedel, *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, I ed., Meiner, Leipzig 1939, II ed. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.
- 3 Della già cospicua letteratura secondaria mi limito a fornire un elenco senza pretesa di completezza. Oltre al citato saggio di Lauth cfr.: Heinz Heimsoeth, *J.G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt*, in «Studi e ricerche di storia della filosofia», 50, Torino 1962; Aldo Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, L.S.E., Napoli 1965: la parte dedicata a Fichte è stata rielaborata e pubblicata separatamente con il titolo *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986; Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966, II ed. rivista e aumentata, ivi 1980; G.K. Hunter, *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1973; Adolf Schurr, *La funzione del concetto di fine nella teoria del rapporto interpersonale di J. G. Fichte*, in *Ricerche sul 'regno dei fini kantiano'*, cur. A. Rigobello, Bulzoni, Roma 1974, 389–408; Hansjürgen Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, München 1975; Claudio Cesa, *In tema di intersoggettività*, in *Difettività e fondamento*, cur. A. Masullo, Guida, Napoli 1984, 39–60, ora, ampliato con testi di argomento affine, in C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, 189–235; Edith Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986; Alain Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Puf, Paris 1986; Ives Radrizzani, *Le fondement de la communauté chez Fichte*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 119, 1987, 195–216; Edith Düsing, *Anerkennung und Bildung des Selbstbewußtseins. Zum Problem der Intersubjektivität in Fichtes Idealismus der Freiheit*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 20, 1988, 131–151; Edith Düsing, *Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der WL nova methodo und in der Bestimmung des Menschen*, in *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, cur. A. Mues, Meiner, Hamburg 1989, 174–197; Marco Ivaldo, *Transzendente Interpersonalitätslehre in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Transzendentalphilosophie als System*, cit. 163–173; Edith Düsing, *Individualität und Person in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre*, in «Fichte-Studien», 3, 1991, 29–50; Alain Perrinjaquet, *Individuum und Gemeinschaft in der W.L., zwischen 1796 und 1800*, in «Fichte-Studien», 3, 1991, 7–28; Ives Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova methodo*, Vrin, Paris 1993.

della scienza, abbozza le modalità *specifiche* secondo le quali tale teoria si presenta e opera nelle articolazioni *materiali* del sistema trascendentale, cioè nelle dottrine della natura, del diritto, della morale, della religione, nonché nella filosofia della storia e nella Dottrina superiore della scienza. Lauth evidenzia perciò che secondo la posizione sistematica trascendentale il principio dell'intersoggettività⁴ non opera soltanto nella filosofia fondamentale e nelle teorie della morale e del diritto, ma anche nelle altre discipline «materiali» e nella stessa *philosophia prima* della *Wissenschaftslehre*. Da un altro profilo si potrebbe dire che per Fichte è intersoggettivamente costituito ogni livello della «manifestazione», i.e. dell'essere-cosciente originario, che è in sé e per sé manifestazione dell'assoluto. In questo mio saggio desidero assumere un aspetto dell'indicazione programmatica avanzata da Lauth ed enucleare i momenti caratterizzanti del *livello religioso della intersoggettività* nella filosofia di Fichte. Ora, dobbiamo considerare che Fichte non ha presentato nella sua dottrina della religione una tematizzazione della intersoggettività analoga a quella illustrata, ad esempio, nella *Wissenschaftslehre nova methodo* oppure nella teoria giuridica e anche nella teoria morale. Questa situazione non mi consente di porre un solo testo principale a punto di convergenza della mia ricostruzione. Per svolgere il tema che mi sono proposto sceglierò allora dall'opera di Fichte nel suo insieme *alcuni momenti*, che disporrò secondo il loro ordine storico, e che risultano a mio giudizio qualificanti e fruttuosi per concepire ciò che chiamerei: l'intersoggettività religiosa secondo il profilo della Dottrina della scienza. Essi sono:

1. il rapporto fra il mondo della ragione e l'io nella *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796–9).
2. il legame spirituale delle volontà nella *Bestimmung des Menschen* (1800).
3. l'amore nella *Anweisung zum seligen Leben* (1806).
4. il regno dei cieli nella *Staatslehre* (1813).

1. Il mondo della ragione

Nella *Wissenschaftslehre nova methodo* viene realizzata una deduzione delle condizioni di possibilità e una elaborazione delle strutture della coscienza reale. Essa si differenzia dalla precedente *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* perchè non muove da forme del pensiero di cui soltanto successivamente viene enucleato il contenuto conoscitivo reale, nè tratta separatamente parte teoretica e parte pratica della filosofia. La *Wissenschaftslehre nova methodo* muove invece dalla intuizione dell'agire reale dell'intelligenza e svolge in unità momenti pratici e momenti teoretici

4 Lauth adopera il termine «interpersonalità», con cui intende non soltanto la relazione giuridica fra individui razionali ma anche, in particolare sulla base di *Wissenschaftslehre nova methodo*, la relazione fra gli io come «appercezioni trascendentali, cioè assolutamente costitutivi per la manifestazione» (*Transzendente Entwicklungslinien*, cit., 190). Masullo (*Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit. 100 ss.) ritiene appropriato attribuire a questo livello «costituente» il termine «intersoggettività», mentre reputa il termine «interpersonalità» adeguato a designare la relazione «costituita» a livello giuridico. Luigi Pareyson (nella *Prefazione* a R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, cur. C. Cesa, Guida, Napoli 1986, 8) sostiene invece che il termine «interpersonalità» è il più adeguato alla cosa nel suo insieme. Dato che nessuno dei due termini si trova come tale nei testi fichtiani, l'impiego dell'uno o dell'altro per designare il legame spirituale in Fichte è condizionato dalla prospettiva dell'interprete, e ciascuno riesce a portare alla luce aspetti significativi del virtuale del pensiero fichtiano, se adoperato in maniera criticamente avvertita. Direi che con il termine interpersonalità viene sottolineato che nel legame spirituale non sono in questione puri «soggetti gnoseologici», e con il termine intersoggettività viene accentuato che il legame spirituale non viene concepito da Fichte secondo i modelli di una «metafisica semplicemente realista». Va aggiunto che la concezione del legame spirituale viene elaborata nella filosofia trascendentale sempre attraverso la *mediazione riflessiva (im Bilden)* e che tale legame riguarda sfere *reali* e la cui *specifica* realtà deve essere via via *riflessivamente* determinata in modo proprio.

nell'adempimento metodico di un postulato rivolto alla riflessione: «Si pensi il concetto di io e si pensi con ciò se stessi»⁵. La deduzione e la elaborazione della coscienza si perfezionano nella teorizzazione del concetto dell'«invito», che viene considerato come principio della costituzione dell'individualità, e mediante il quale la tematica della intersoggettività entra a far parte integrante della Dottrina della scienza fondamentale, dopo essere stata messa a fuoco fino a qual momento – come ho accennato – nella disciplina «materiale» giuridica (appartenente però all'insieme del sistema). La *Wissenschaftslehre nova methodo* presenta perciò in se stessa una «ontologia sociale», come ha evidenziato Aldo Masullo⁶, ovvero una chiarificazione trascendentale dell'«essere sociale» che la coscienza individuale ad un tempo presuppone e dischiude. Inoltre e insieme la teoria intersoggettiva in cui essa culmina svolge una importante funzione mediatrice nel processo di svolgimento della Dottrina della scienza in se stessa, perché completa l'elaborazione della «sintesi quintupla», cioè della struttura della coscienza reale, e apre alla concezione della «sintesi del mondo spirituale» come teoria della relazione della ragione, una e molteplice, con l'assoluto. Essa connette cioè due momenti fondamentali nello sviluppo della Dottrina della scienza fichtiana dalla «fondazione» (*Grundlage*) al sistema⁷. Questa esposizione della Dottrina della scienza si presenta perciò assai idonea per impostare il tema che ho scelto, e ne metterò in luce alcuni punti qualificanti per il mio proposito⁸.

Una volta stabilito mediante il procedimento «riduttivo» che la radice della coscienza è la «volontà pura», il procedimento «compositivo» della filosofia deve tematizzare *come* tale coscienza venga in essere nella sua individualità, ovvero come sia concepibile il «passare» (*übergehen*) dall'atto costituente della volontà pura alla costituzione della individualità concreta. Si deve considerare che: a) questo «passare» è sempre tale «per un io», cioè non è un processo semplicemente «ontico» ma è un agire della riflessione nei differenti livelli propri di questa; b) il «passare» dall'atto costituente all'individualità costituita richiede e si realizza con una limitazione dell'atto stesso, la quale però dovrà essere tale «per un io», dovrà essere cioè non di tipo «cosale» ma «riflessivo».

E' attraverso la spiegazione di questa limitazione (o anche: «limitatezza») che si apre l'orizzonte intersoggettivo, il quale però si rivela come a sua volta costituente l'intero procedimento di formazione della coscienza. Per rimanere omogenea all'io, la cui radice è la volontà pura, la limitazione deve propriamente essere concepita come una autolimitazione, cioè come una determinazione che la volontà pone a se stessa. Questa autolimitazione si presenta allora e precisamente come un «compito di limitare se stessi». Ora, un tale compito per un verso rinvia alla apparizione di una sfera intersoggettiva di realtà, per l'altro verso dischiude all'io la percezione di se medesimo come di un essere pensante-intuente, ovvero spirituale-corporeo. Infatti un compito può essere *per l'io* soltanto se esso «si annunzia» a lui nella forma del «concetto», cioè di una formazione spirituale specifica; d'altro lato questo concetto è ammesso dall'io soltanto in quanto questi è riflettente e in ciò si percepisce ricettivo e attivo, senziente e spontaneo. Ma un concetto può venire manifestato all'io come dischiudente un compito per l'io stesso soltanto se esso si presenta a lui nella figura di un

5 *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Krause 1798/99*, ed. E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1982, 28.

6 Aldo Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., 133 ss.

7 Su questa interpretazione della posizione della *Wissenschaftslehre nova methodo* nello sviluppo della filosofia di Fichte cfr. lo studio di Ives Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, cit.

8 Alla *Wissenschaftslehre nova methodo*, letta come proposizione dei principi di una metaetica trascendentale, ho dedicato la seconda parte del mio *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1993, nella quale espongo in modo più dettagliato temi che in questo paragrafo presento in forma ridotta.

invito (*Aufforderung*) a una libera attività, invito che non può procedere *come tale* dall'individuo determinato dal compito ma unicamente da una «ragione fuori di lui». Pertanto: l'individuarsi avviene nella autolimitazione, cioè nell'accoglimento di un compito; questo è concepibile come una determinazione per l'io soltanto se non è una limitazione «cosificante» ma una limitazione «che apre» alla libertà; tale è l'invito ovvero la proposta mediata nel concetto di un compito della libertà; ma l'invito non può venire pensato come proveniente dall'io che è appellato ad autodeterminarsi, e deve pertanto essere concepito soltanto come procedente da un altro essere-attivo comunicante per concetti; l'invito rinvia perciò a un «mondo della ragione» (o «regno della ragione») distinto dal (primo) io e cui questi, in quanto io, a sua volta appartiene.

Si comprende da ciò innanzitutto che «l'intelligibile è il solo originario»⁹ e questo è «volontà pura [...] oppure ragione in generale o ancora assolutezza del regno della ragione». Fichte suggerisce con questo che la volontà pura è un principio razionale sovraindividuale e ha una struttura intersoggettiva: l'«originario» è rapporto vivente di ragioni e legame spirituale di volontà, *insieme*. Riprendendo una formulazione più volte usata da Fichte, l'«originario» è un «regno». Quella intersoggettività che Kant incontra nella sua filosofia pratica, come regno dei fini, e nella filosofia della religione, come chiesa invisibile, viene da Fichte collocata nel fondamento stesso della filosofia. Con ciò Fichte innova quanto egli stesso aveva elaborato nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, dove il fondamento viene pensato come una assoluta egoità.

Essendo la ragione il principio di intelligibilità e il criterio di validazione del nostro pensare, il fondamento intersoggettivo si presenta come il «determinabile» –si può vedere qui una assunzione da parte di Fichte del «principio di determinabilità» formulato da Maimon¹⁰. L'individualità emerge come un autodeterminarsi entro e in relazione al determinabile della ragione, si specifica *in quanto qualcuno* nella libera assunzione del compito di esercitare un libero volere. Ciò significa che l'autocoscienza inizia con un atto di *distinzione e relazione* che si realizza in rapporto al fondamento intersoggettivo. Distinzione perché l'io diviene cosciente di sé «strappandosi» dall'insieme degli esseri razionali in generale, cioè assumendo liberamente il compito di liberamente agire, corrispondendo all'appello costituente. Relazione perché –come Fichte stesso precisa– «[il] concetto di seità come persona non è possibile senza il concetto di una ragione fuori di noi»¹¹, sicché distinguersi come una persona e riconoscere la presenza di una comunità di esseri ragionevoli nell'orizzonte della quale si individua se stessi *sono parti integranti* di un unico avvenimento.

Alla radice dell'autocoscienza v'è dunque un concetto di peculiare conformazione, cioè il concetto-compito, che è a sua volta l'invito al libero volere. Fichte può dire perciò che «la prima rappresentazione [i.e. concetto] che posso avere è l'invito [indirizzato] a me come individuo a un libero volere»¹². A se stessi si nasce in grazia di una interpellazione –in radice «etica»– che proviene da un altro. Questa, come ho già accennato, è una determinazione che apre alla libertà, invita cioè a limitare se stessi in quanto *liberamente* ci si determina a ciò, è incitazione a voler riconoscere un *non-potere* (*nicht dürfen*), cosa che include ammettere nell'atto stesso il diritto dell'altro, cioè rispettarlo come una «persona» a sua volta. Essendo una determinazione-appellativa l'invito dischiude la possibilità della attuazione personale, senza predeterminarla: è «fondamento reale», non «fondamento decidente»¹³. Ciò significa che l'appello evoca la libertà, ma la libertà è

9 *Wissenschaftslehre nova methodo*, cit., 176.

10 Cfr. Klaus Hammacher, *Fichte, Maimon und Jacobi. Transzendentaler Idealismus und Realismus*, in *Transzendentalphilosophie als System*, cit., 243–263.

11 *Wissenschaftslehre nova methodo*, cit., 177.

12 Ivi.

13 *Wissenschaftslehre nova methodo*, cit., 180.

immediatamente all'opera allorché l'appello la chiama a se stessa: essa deve come tale prendere posizione –decidere– rispetto al «fondamento reale» e in relazione al determinabile razionale, che nell'appello di annunzia. Perciò la «seità» si costituisce sì in grazia dell'invito, ma mediante libera determinazione, e cioè nella corresponsione del compito che la individua come tale nel regno della ragione, e perciò in rapporto all'esserci di altre «seità» (attualmente o –si potrebbe aggiungere– potenzialmente portatrici di un invito).

Abbiamo in definitiva il «determinabile», cioè il regno della ragione, il «determinante», cioè l'invito che rinvia a un essere (razionale) invitante, il «determinato», cioè l'individualità, la quale è a sua volta un «determinabile» per «un singolo momento coscienziale e per un volere determinato». L'individualità è un «progetto» del quale è «dato il compito», la persona è «seità», non medesimezza «cosale», che si costituisce *come tale* in vivente relazione con altre «seità», nella corresponsione del compito razionale, e perciò attraverso puntuali attuazioni riflessive e volontative nel tempo. D'altro lato questo processo di individuazione va di pari passo con il riconoscimento pratico-teorico del regno della ragione, il quale si presenta come l'intelligibile originario e insieme come apparizione concreta di tale intelligibile nell'individuo appellante, ovvero come *ideale* e come *reale*. In altri termini: il fondamento intersoggettivo dell'io è metaindividuale ed è insieme invitante secondo una figura individuata e determinata, è comunità della ragione e comunicazione di individuate ragioni, è sostrato spirituale e appello che «deve apparire come percezione», idea quest'ultima – annota Fichte – che è «del tutto peculiare di questo sistema»¹⁴.

Si comprende allora che, in quanto individuazione del fondamento intelligibile, l'appello concreto rinvia strutturalmente a quest'ultimo. L'invito a liberamente agire è una determinazione–appellativa il cui «contenuto» è la ragione, è esortazione a riconoscere e ad «agire» la ragione in sé e fuori di sé. Come risulta già dalla *Grundlage* per l'io riflettente e pratico la ragione è insieme *fondamento e idea*, e dalla *Wissenschaftslehre nova methodo* vediamo che la ragione è tale secondo una strutturale configurazione intersoggettiva. L'appello individua il fondamento e lo propone ultimamente come idea per la determinazione della libertà (idea che a sua volta viene rappresentata in «ideali» per l'agire), proviene dal regno della ragione e a questo orienta. Tenendo conto che si tratta sempre dell'unica ragione, si potrebbe aggiungere che un'*etica* svolgerà specificatamente il tema del regno della ragione come idea, una *philosophia prima* quello del regno della ragione come fondamento. È interessante vedere che Fichte contemporaneamente alle lezioni della *Wissenschaftslehre nova methodo* e nel periodo immediatamente successivo si impegna su entrambi questi versanti. Nel *System der Sittenlehre* (1798) l'idea della ragione è rappresentata come «comunità completa degli esseri razionali», «totalità degli esseri razionali», «comunità dei santi»¹⁵, ed apre la prospettiva di un'*etica* «materiale» comunitaria¹⁶. Nelle esposizioni della Dottrina della scienza degli anni 1800–07 viene elaborata quella che nella nota lettera a Schelling del 31 maggio 1801 viene denominata la «sintesi suprema», cioè la «sintesi del mondo spirituale»¹⁷, il sistema delle relazioni fra la sfera una e intersoggettiva della ragione e la sua condizione suprema, ovvero l'assoluto.

Esiste però un ulteriore versante. Gli individui hanno anche sempre una base naturale, che sostiene la realizzazione dell'idea razionale, ma può anche ostacolarla. Questa è una problematica

14 *Wissenschaftslehre nova methodo*, cit. 230.

15 *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, GA, I, 5, 229, 230.

16 Cfr. Carla Amadio, *Morale e politica nella «Sittenlehre» (1798) di J. G. Fichte*, Giuffrè, Milano 1991; cfr. anche il mio volume *Libertà e ragione*, cit., parte terza.

17 GA, III, 5, n. 605, 45.

che già l'etica affronta, avendo essa da fornire non soltanto la fondazione del principio morale ma anche la giustificazione della sua applicabilità e i criteri ultimi della sua realizzazione. Però la problematica del rapporto fra natura e fine della ragione investe secondo Fichte sia un livello precedente a quello specificatamente etico che un livello ulteriore. Sono i piani della «filosofia dei postulati», secondo la denominazione che ne offre la *Wissenschaftslehre nova methodo*: filosofia del diritto e filosofia della religione. Il diritto (e la politica) devono *organizzare gli individui* divisi secondo la loro specifica base naturale in modo che la loro interazione nella sfera sensibile non ostacoli ma favorisca le loro relazioni etiche. La religione affronta la questione del *sensu dell'esistere* dell'individuo, cioè della sperata congruenza del «mondo» con l'intenzione etica orientata all'idea razionale. Interrogandosi dal profilo di quale sia la «destinazione» ultima dell'uomo la religione verte perciò sulla questione del fondamento uno dello spirituale e del sensibile, che in maniera scientifico-sistemica viene sviluppata dalla *philosophia prima*. Negli anni successivi alle lezioni della *Wissenschaftslehre nova methodo*, anche sollecitato della «disputa sull'ateismo», Fichte elaborò in stretta sinergia Dottrina della scienza superiore e filosofia della religione, senza mancare di prestare attenzione specifica alla problematica del diritto e dello Stato, come testimoniano *Der geschloßne Handelsstaat* (1800) e le lezioni sulla filosofia della storia degli anni 1804-8.

2. Il legame delle volontà

La elaborazione intersoggettiva della ragione proposta da *Wissenschaftslehre nova methodo* prepara la base da cui, come è già apparso da quanto immediatamente precede, si può illustrare il livello religioso dell'intersoggettività secondo la filosofia trascendentale.

Dobbiamo anzitutto chiarire che l'approccio fichtiano alla religione è determinato, già a partire dal *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792-3), dall'intenzione di chiarificare la genesi del fatto religioso nell'essere-cosciente e di accertarne –e nel caso legittimarne– la pretesa di validità. «La base della fede religiosa –annota Fichte nel 1799– [è] la convinzione di un ordinamento e di una legge [...], secondo cui dalla disposizione conforme al dovere scaturisce anche effettivamente l'assoluto scopo della ragione, in vista del quale viene conseguito e realizzato di fatto quello cui il singolo, nel suo agire conforme al dovere può soltanto aspirare»¹⁸. La fede religiosa trova la propria genesi nella domanda sul *sensu* dell'agire morale di un essere razionale ma finito, quale è l'uomo. Ma come si configura la domanda sul *sensu* secondo Fichte? L'autodeterminazione secondo l'imperativo del dovere-essere etico trova la propria *fondazione* nella ragione pratica. Questa costituisce dall'interno lo stesso essere razionale finito –come un *impulso* fondamentale–, e la sua legge –la *legge morale*– si annuncia immediatamente all'uomo nella voce della coscienza. Ora l'imperativo morale, se è originario, ovvero comanda l'agire in maniera diretta, senza rinviare a scopi «presupposti» al suo manifestarsi, è però sempre «istituente» scopi nel suo manifestarsi stesso. Esso non è perciò vuoto della dimensione del «materiale» etico: comanda di volere (e di agire) perché la ragione compenetri l'effettualità, richiede cioè l'idealizzazione dell'effettuale e la realizzazione dell'ideale. Un tale imperativo di compiere il fine della ragione è sufficiente a fondare la moralità, ma allo stesso tempo dischiude una domanda radicale sulla possibilità dell'uomo di realizzare effettivamente il fine attraverso il suo agire secondo il dovere-essere. Nascerà effettivamente il mondo conforme all'intenzione etica, intenzione alla quale non posso per altro mancare di obbedire pena rinnegare il mio stesso essere –che come si è già visto non è un «essere già

¹⁸ *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen*, GA, II, 5, 160.

compiuto», ma è un «essere dato in un compito»? Questa domanda apre una ulteriore sfera della problematica dell'agire, che ho chiamato della questione del senso dell'agire stesso¹⁹.

Fichte risponde a questa problematica sostenendo che *doverosità* di proporsi il fine della ragione e convinzione della sua *realizzabilità* attraverso il mio agire sono un solo «atto dell'animo» in una vera vita etica, non nel senso che la doverosità dipenda dalla realizzabilità, ma nel senso che l'originario della doverosità dischiude dal suo interno una «certezza» che il fine sia anche possibile, ovvero che un mondo conforme all'imperativo etico verrà effettivamente in essere anche e proprio attraverso la mia azione virtuosa. Quest'ultima viene perciò investita di quella che chiamerei una «sostenibile impegnatività», «impegnatività» perché viene richiesta a me una insfuggibile responsabilità nell'attuazione del fine, «sostenibile» perché questa responsabilità può venire accolta nella speranza (quella di cui parla Fichte è una convinzione etica non una certezza aritmetica) della riuscita della sua intenzione istituente, benché in forma che non mi è dato percepire *hic et nunc*. Fichte afferma che nell'atto stesso dell'autodeterminazione morale si fa strada la «fede» in un «governo divino morale del mondo», il quale – in quanto «governo divino», *ordo ordinans*– sostiene il mondo morale, che è a sua volta fondamento del mondo sensibile, e custodisce le conseguenze delle azioni virtuose: esso legittima perciò la *fiducia* nella riuscita dell'intenzione positiva ultima dell'azione morale al di là del suo temporale, e perciò irrimediabilmente limitato e transitorio, accadere. Fichte chiama questa convinzione l'«immediato della religione», intendendo con ciò mettere in evidenza che nell'«animo dell'uomo» (*im Gemüt*) agisce una dimensione religiosa che emerge in relazione alla domanda sulla realizzabilità della volontà etica e che «precede» un eventuale –i.e. indeducibile perché risultato di un ulteriore atto–di–libertà– adesione a una religione di rivelazione (positiva).

Una elaborazione di questa dimensione religiosa connessa al tema intersoggettivo –che per altro già traspare nella visione del governo divino morale del mondo– viene offerta dal terzo libro della *Bestimmung des Menschen* (1800). Una volta percepito che la destinazione dell'uomo emerge con la coscienza dell'imperativo etico –perciò a un livello superiore a quello del sapere semplicemente rappresentativo–teoretico–, e una volta con–percepito che il contenuto dell'imperativo è un «mondo» conforme alla ragione, si impongono l'«assoluta esigenza» di *realizzare* un tale mondo e insieme a essa la coscienza del *contrasto* fra tale mondo voluto e il mondo fattuale. Precisamente l'io coglie la sua propria destinazione etica e il contenuto in essa incluso in uno con la sgomentante esperienza della chiusura e della apparente insensatezza dell'eterno circolo della vita nel suo livello naturale, che sembra rendere vano e illusorio ogni desiderio di realizzare gli scopi della libertà, cioè di un principio «metanaturale».

Ora, l'io affronta questo contrasto e ottempera perciò alla coscienza della propria destinazione in primo luogo intervenendo sulla natura e sulle stesse relazioni fra gli uomini quando queste sono disordinate e prevaricatrici, mediante la scienza (e la tecnica), la cultura e la politica come istituzione dello Stato razionale. Ciò è lo «scopo della nostra vita terrestre»; adempierlo rappresenta la base per accedere in maniera corretta alla percezione di ulteriori livelli. La coscienza della nostra destinazione infatti non soltanto è con–consapevolezza del conflitto fra mondo voluto e mondo fattuale ma, adempiuto il compito terrestre, solleva una domanda relativa al senso stesso dell'esistere di un'umanità impegnata nella realizzazione del compito di coltivare la natura e le relazioni fra gli individui secondo l'idea della ragione: «Perché dovrebbe in generale esistere questo genere umano,

19 Cfr. sullo statuto filosofico del senso Reinhard Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, J.A. Barth, München 1953. Sulla problematica del senso nella filosofia contemporanea cfr. Aldo Masullo, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Genova 1990.

perché non è piuttosto rimasto nel grembo del nulla?»²⁰. Non soltanto si impone una problematicità dell'azione, emergente nella discrasia fra intenzione razionale e risultato percepibile; questo «problematico» dell'azione è parte di una dialettica esistenziale, che emerge nella discrasia fra l'esistere (*Dasein*) e la ragione. Secondo la filosofia trascendentale la dilemmatica fra l'esistere e il non-esistere si apre di fronte all'esistente perché questi ha la percezione di un essere assolutamente degno di essere, ossia è –secondo quanto già aveva colto Descartes– costituito dall'intuizione dell'infinito, che si presenta (in Kant e Fichte) nella coscienza della legge morale²¹. Questa percezione se sospinge l'io al compito terreno, che perciò mai può essere omesso o tralasciato, richiama l'io stesso –si potrebbe dire– alla consapevolezza della «relatività» (che non vuol dire superfluità) dell'opera terrena e perciò anche della sua propria finitezza. Si apre da qui –dalla dialettica «pratica» di idea della ragione e percezione della finitezza del *Dasein*– la coscienza di un «nuovo mondo» nel quale l'intenzione della volontà buona ha una riuscita congruente alla sua richiesta e perciò nel quale l'esistere coincide con l'essere razionale. E' il «mondo della ragione», o «mondo spirituale», o «mondo sovrasensibile ed eterno».

Non si deve pensare che la coscienza del mondo spirituale funzioni come estraniamento dell'io dal compito di configurare il sensibile secondo l'idea razionale. Essa è infatti la coscienza della ragione stessa, realizzata attraverso una *intellezione pratica* del volere. E la ragione è il sostrato spirituale dell'agire –questo sostrato dovendosi intendere come il principio autoattivo–, che dà «significato, finalità e valore» all'esistenza nella finitezza. L'io è membro del mondo razionale in quanto è *volente*, del mondo della manifestazione sensibile in quanto è *agente*, ma è la volontà che abbraccia entrambi gli ordini. Lo scopo ultimo dell'uomo è *essere* volontà buona, e l'uomo partecipa di esso –cioè realizza la propria destinazione– in quanto vuole la volontà buona. Ora, la volontà è una specifica causalità, che come tale deve avere conseguenze. Per comprendere questo nesso volontà–conseguenze bisogna tenere presente che Fichte distingue due livelli di applicabilità della legge di causalità: il mondo della natura e il mondo della libertà. Egli sostiene che abbracciandoli entrambi la volontà ha conseguenze sia nel primo che nel secondo, nel primo però attraverso l'azione, dovendosi allora coordinare alla legge naturale di causalità, e perciò sempre in modo mediato –da cui la discrasia fra intenzione e conseguenza–, nel secondo attraverso se stessa, cioè in maniera diretta. Nel mondo della libertà l'intenzione etica ha l'effetto che le è immediatamente omogeneo: ciò dischiude all'uomo con un nuovo sguardo sull'intera sfera della manifestazione una fiducia di fondo del senso finale del suo agire.

Ma come è pensabile il nesso volontà–conseguenza nell'ordine spirituale, ovvero come è pensabile il mondo spirituale stesso, che per la filosofia trascendentale è a sua volta fondamento della manifestazione sensibile? La risposta di Fichte – che riprende ma anche sviluppa originalmente con ciò quanto aveva detto nella *Wissenschaftslehre nova methodo*– è che tale mondo è un'intersoggettività costituente nella quale comunicano la volontà infinita e le volontà finite.

Anzitutto la mia volontà può essere concepita come avente conseguenza nel mondo spirituale se

20 *Die Bestimmung des Menschen*, GA, I, 6, 277. Sottolinea il significato di questa domanda fondamentale nella *Bestimmung des Menschen* e in generale nella posizione filosofica di Fichte Giovanni Moretto, *Il problema del religioso nella prospettiva filosofica di Fichte e Schleiermacher*, in «Giornale di metafisica», XII, 1990, 327–360. Una illustrazione di questa opera di Fichte nell'insieme della sua filosofia è offerta da Alexis Philonenko, *La position systématique dans la Destination de l'homme*, in *Transzendentalphilosophie als System*, cit., 331–344.

21 Questa connessione fra Descartes, Kant e Fichte è argomentata da Reinhard Lauth, cfr. in particolare le *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, cit. La presenza costruttiva del tema dell'infinito in Fichte viene illustrata anche da un recente intervento di Wolfhart Pannenberg, *Fichte e la metafisica dell'infinito*, tr. di G. Moretto, in «Humanitas», 6, 1990, 765–780.

si ammette che in questo mondo stesso vige *una legge* secondo cui è stabilito nella ragione questo rapporto come *necessario*. Ma una legge che istituisce un rapporto nella ragione autonoma – cioè una relazione della «ragione sulla ragione», dello «spirituale sullo spirituale»– deve essere il «vivente principio della ragione», cioè la volontà. La legge del mondo soprasensibile è perciò una volontà, precisamente una volontà non divisa dalla conseguenza della mediazione del mezzo –come la *nostra* volontà– ma che in se stessa e attraverso se stessa è «insieme *atto e prodotto*, il cui volere è accadere, il cui comandare è istituire, una volontà nella quale è rappresentata l'esigenza della ragione di essere assolutamente libera e autonoma»²². Questa è la volontà infinita. Il «divino governo del mondo» è perciò volontà infinita, è il volere–potere che governa e compagina il mondo spirituale. La volontà finita ha *da se stessa* conseguenza nel mondo spirituale *in quanto* è accolta nella volontà infinita: precisamente ha la sua *prima* conseguenza *in quest'ultima*, e *attraverso* di essa sul *restante* mondo spirituale. Nella sfera spirituale della volontà non si dà perciò esclusione o opposizione ma *sinergia nell'attuazione* fra volontà finita e volontà infinita: quanto più la prima vuole il dovere–essere tanto più la seconda si unisce a essa e ne sostiene l'attuazione e, viceversa, il vigere della volontà infinita è lo sfondo e il sostrato della realizzazione dell'intenzione della libertà nell'essere finito. Il punto di unificazione è la «voce della coscienza» che è insieme «oracolo del mondo eterno» mediato in linguaggio umano, e rinvio costituente alla «assoluta libertà del volere»²³.

La volontà infinita non soltanto unisce la volontà finita a se stessa ma unisce le volontà finite fra di loro. Il mondo spirituale perciò non è soltanto costituito dalla ragione assoluta in se stessa e nel suo legame spirituale con una ragione finita, ma è costituito come una unificazione e una reciprocazione di volontà autonome nell'orizzonte reggente della volontà infinita. Fichte si domanda come sia concepibile la comunicazione fra i membri del mondo spirituale, e risponde che questa è possibilizzata dal vigere della volontà infinita come principio unitario che tutti li mantiene e li sostiene nella sua sfera. Si può osservare –come è stato fatto– uno spostamento del centro di interesse rispetto alla trattazione di *Wissenschaftslehre nova methodo*. Qui ha rilievo l'invito come medio della interazione da un essere razionale finito appellante a un essere razionale finito appellato. Nella *Bestimmung des Menschen* anzitutto l'invito più che da un essere finito a un altro va dalla volontà infinita a quella finita, ma soprattutto è la «comune sorgente spirituale» che rende possibile la comunicazione fra gli esseri liberi a venire in prima evidenza. Tuttavia questo spostamento del centro di interesse –come ha suggerito Claudio Cesa per la teoria fichtiana della intersoggettività in generale²⁴– non significa necessariamente frattura.

L'invito è concetto che Fichte elabora in un contesto teorico nel quale la questione affrontata è la «nascita» di una coscienza individuale a se stessa. Da qui si innesta la dinamica del riconoscimento. Nella *Bestimmung des Menschen* la questione che Fichte affronta è quella della illustrazione del *fine* cui l'uomo deve *determinare* se stesso –secondo la polisemia della parola *Bestimmung*²⁵. Si tratta di una domanda etico–religiosa più che «epistemologica», benché sempre tematizzata attraverso l'autoaccertamento del sapere. Da qui emergono la visione dell'uomo come essere–volente in quanto contrassegno più radicale del suo essere–rappresentativo, la sua contestualizzazione e orien-

22 *Die Bestimmung des Menschen*, GA, I, 6, 291.

23 Edith Düsing in *Sittliche Aufforderung*, cit., sostiene giustamente che Fichte «formula [...] implicitamente l'idea di una unificazione dell'etica teonoma con l'etica autonoma» (195).

24 Cfr. Claudio Cesa, *In tema di intersoggettività*, in Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., in particolare 207 ss.

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

tazione al mondo spirituale, della cui struttura complessa l'uomo risulta membro (membro nella modalità di un essere-chiamato-a un compito, non dell'essere-già-compiuto). In questo quadro si comprende come Fichte sostenga che la comunicazione fra i membri del mondo spirituale è resa possibile da ciò che «media» l'uno all'altro, e questo è il principio del legame spirituale, la ragione stessa assoluta, ovvero la volontà infinita. La ragione (finita) comunica con l'altra ragione (finita) attraverso il fondamento che entrambe le istituisce e le connette, cioè il mondo razionale che è l'immediata manifestazione della ragione infinita. Ciò non toglie, *dal punto di vista sistematico*, il rilievo specifico che l'appello detiene nella costituzione dell'individualità e nella istituzione dei diversi livelli della relazione. Evidenzia però, a mio giudizio, il fondamento di comunicazione nello sfondo del quale l'invito, e in generale, ogni attuazione razionale trova *come tale* sostegno e norma. Questo è il mondo razionale, l'intersoggettività costituente, la cui radice è l'una ragione infinita. Lo spostamento del centro di interesse, che non deve essere sottaciuto, non significa –come accennavo– una rottura nel pensiero fondamentale dell'intersoggettività.

Nella *Bestimmung des Menschen* troviamo in definitiva una lettura etico-religiosa del tema fondamentale del mondo della ragione formulato nella *Wissenschaftslehre nova methodo*. In questa il regno degli esseri razionali era visto come il sostrato della *genesis* dell'individuo; in quella il regno degli esseri razionali è considerato come lo sfondo reggente della sua *destinazione*. Da una parte ha rilievo l'invito di cui un altro individuo è portatore; dall'altra ha rilievo la voce della coscienza che comanda imperativamente di rispettare «l'immagine della libertà sulla terra» nell'altro individuo. Secondo la *Bestimmung des Menschen* è la voce della coscienza –ovvero la percezione di se stesso come di un essere chiamato alla moralità– che apre al riconoscimento e alla comunicazione fra i membri del mondo morale. Se si considera però che il contenuto dell'appello è un'intenzione in radice morale –come ho accennato–, si può vedere che almeno sotto il profilo teorico il tema della voce della coscienza e quello dell'appello come espressione di una intenzione morale non si oppongono ma si lasciano pensare insieme. La prima apre lo sguardo spirituale che permette di percepire l'invito e di distinguere il suo contenuto intenzionale; a sua volta l'appello dell'altro è ciò che chiama la coscienza morale a invenire, attraverso l'intervento della riflessione, la determinazione attuativa che realizza la nostra destinazione, sicché l'altro individuo è strutturalmente con-partecipe del realizzarsi di me come individuo segnato dal compito di corrispondere e dare attuazione all'idea razionale.

3. L'amore

Con la *Bestimmung des Menschen* emerge la dimensione etico-religiosa della intersoggettività. Il livello religioso si apre –come per altro è peculiare nella filosofia di Fichte– dalla problematica del senso dell'agire morale e dalla domanda sulla destinazione dell'esistere. «Soggetti» dell'intersoggettività religiosa sono la volontà infinita –«volontà eterna», «sublime volontà vivente che nessun nome nomina e nessun concetto abbraccia»²⁶– e le volontà finite. La volontà infinita è diversa dal finito «non per grado ma per il modo stesso d'essere» (*nicht dem Grade, sondern der Art nach*).²⁷ Ciò significa che la volontà divina agisce nella volontà umana –in questo senso è «immanente»–, ma vi agisce in quanto qualitativamente distinta da essa –ed è perciò «trascendente»–. A causa di questa differenza qualitativa non è consentito alla nostra coscienza che procede in

26 *Die Bestimmung des Menschen*, GA, I, 6, 296.

27 *Die Bestimmung des Menschen*, GA, I, 6, 297.

maniera discorsiva comprendere in se stessa l'essenza della volontà divina: il finito non può abbracciare l'infinito. Un accesso alla volontà infinita può avvenire soltanto approfondendo *la sua relazione* con il finito e con tutti i finiti. Questa relazione si evidenzia però soltanto all'azione e nell'azione che liberamente corrisponde all'imperativo etico, sicché tale approfondimento è in realtà una comprensione etico-religiosa dei contrassegni dell'agire del divino nell'agire umano secondo il dovere-essere morale. La *Bestimmung des Menschen* mostra che è perfino possibile da parte dell'uomo, con la consapevolezza dei limiti del linguaggio e del pensiero umani quando siano applicati al divino, intrecciare con questo un dialogo che sia fondato sul relazionarsi vivente di Dio all'uomo, e rivolgersi allora alla volontà divina come a un «Tu».

Nella *Anweisung zum seligen Leben* (1806) troviamo una tematizzazione dell'intersoggettività religiosa –fra Dio, l'uomo e gli uomini– che raggiunge un ulteriore grado di elaborazione e di profondità. Non dobbiamo dimenticare che la dottrina della religione presentata in questa opera viene costruita sullo sfondo della Dottrina superiore della scienza come autoriflessione del sapere fino alla affermazione del suo principio assoluto e come ricostruzione del sapere stesso, uno e molteplice, alla luce di questo principio. Ma lo sfondo della dottrina della religione illustrata nella *Anweisung zum seligen Leben* non è formato soltanto dall'elemento filosofico. In essa agisce il fattore specificatamente cristiano, in particolare una relazione viva al contenuto «teologico» dell'evangelo giovanneo, compreso secondo il principio ermeneutico che l'evangelista abbia nel suo scritto «effettivamente voluto asserire qualcosa e, per quanto le sue parole lo consentono, [abbia] detto il giusto e il vero»²⁸. Si ripresentano in maniera diretta nella *Anweisung zum seligen Leben* l'ispirazione al contenuto cristiano e l'interesse al problema della rivelazione religiosa positiva che già agivano agli inizi del cammino intellettuale di Fichte²⁹. Fichte può pervenire allora a una determinazione più profonda e comprensiva della natura del religioso. Egli ribadisce –in coerenza con la posizione fondamentale al riguardo, prima enucleata– che il religioso si apre dall'etico ed è a questo congiunto ma puntualizza che esso consiste in una «conoscenza» pratico-esistenziale specifica: nella conoscenza che i principi etici (le idee) sono non una produzione del nostro soggettivo pensiero ma la manifestazione dell'intima essenza di Dio in noi, nel centro stesso del nostro essere. Perciò la religione non è soltanto la conoscenza che Dio soltanto è in senso vero e proprio. Questa conoscenza è sì «condizione esclusiva» della religione, ma veicola un concetto di *che cosa* sia Dio ancora «negativo», di cui la veduta religiosa non si appaga. La religione è vivere l'irruzione della vita divina nel centro stesso del nostro essere: è allora la «prassi» dell'uomo che accoglie un tale rapporto e agisce secondo la sua ispirazione la modalità stessa dentro la quale si apre una conoscenza pratico-esistenziale di che cosa è Dio. Si comprende perciò che l'*amore* assurge a rappresentare la forma di prassi che qualifica intrinsecamente il rapporto religioso e ne caratterizza la corrispondente figura specifica di intersoggettività.

Si tratta di considerare il legame fra l'essere (*Sein*) in sé, per sé e attraverso se stesso e il suo esistere (*Dasein*), tra la vita divina in se stessa e il suo immediato manifestarsi, che è al centro della «ontologia» e della «fenomenologia» trascendentali e che si presenta nella visione del cristianesimo propria di Giovanni con il rapporto fra Dio e il suo logos. L'esistenza dell'essere ha una strutturale

28 *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, cur. I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin 1845-6 (d'ora innanzi SW), V, 477.

29 Cfr. la tesi di Jean-Christophe Goddard, *Christianisme et philosophie dans la première philosophie de Fichte*, in «Archives de philosophie», 55, 1992, 199-220. Cfr. anche Hansjürgen Verweyen, *Offenbarung und autonome Vernunft nach J. G. Fichte*, in *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, cur. K. Hammacher-A. Mues, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979, 436-455.

dimensione riflessiva; in altri termini l'essere assoluto, che è compiuto in se stesso, è pienezza dell'essere, si manifesta in un modo dell'essere che *ha*, anzi è una struttura riflessiva e autoriflessiva di lui, si manifesta cioè nel e come *Bewußt-Sein* originario. Il «mondo spirituale», di cui ho in precedenza trattato, appare perciò dal profilo della Dottrina della scienza superiore come la primaria manifestazione dell'assoluto. Ora, è evidente il legame fra l'essere e il suo esistere, ma è del pari chiaro che l'esistere, essendo riflesso dell'essere e avendo struttura riflessiva, sempre coglie quell'essere che ne è al principio nell'*in quanto* di una specificazione. Il legame fra l'essere e il suo esistere è *nell'esistere* (e perciò anche in noi come espressioni del mondo spirituale, coscienze determinate della coscienza originaria), sempre un legame *mediato*.

Ora, Fichte precisa che fra l'essere e il suo esistere si realizza anche una forma ulteriore di legame, nel quale è effettivamente esperita la loro unità, si realizza cioè un legame *immediato*, e questo è l'amore. In quanto legame immediato fra l'essere e l'esistere l'amore è alla *radice* di ogni mediatezza; esso non è opposto al principio della riflessione, ma si esprime *con* l'accadere della riflessione. Con ciò Fichte vuol dire anche che quello amoroso è un nesso unitivo, ma non annichilatore delle differenze. L'amore divide, nel senso che introduce tensione nell'io, e insieme riunisce l'io con se stesso, in maniera tale che la dualità non è tolta ma permane come fattore attivatore nell'unità. Ciò vale anche nel rapporto soggetto-soggetto: gli amanti sono uno, ma in una maniera che la loro fusione si alimenta del loro essere due, togliendo il quale verrebbe in pari tempo annullato l'amore.

Legame unitivo radicale dell'essere con la sua manifestazione, l'amore è il vincolo e la maniera di essere originaria in cui Dio si presenta nell'uomo e si comunica a lui, e rappresenta del pari la forma esistenziale nella quale l'uomo è uno con Dio, sicché –aggiunge Fichte– «non è una metafora audace, ma è la pura e semplice verità ciò che dice [...] Giovanni: »Chi rimane nell'amore, rimane in Dio, e Dio rimane in lui»³⁰. L'amore è perciò il vincolo radicale e sostanziale fra Dio e l'uomo e in pari tempo esprime ciò che –secondo la visione dischiusa dal religioso– costituisce la vita stessa di Dio e la radice profonda dell'uomo, la vita di Dio perché l'amore è l'autosostenersi stesso dell'essere nell'esistere, la radice dell'uomo perché l'amore è l'affetto costituente dell'essere finito, nel quale inside un archetipo dell'essere assoluto. Certamente nell'uomo l'affetto costituente non agisce in maniera meccanica ma in quanto è affidato e si affida alla libertà, opera cioè nella realizzazione del compito della libertà. L'affetto perciò può, come deve, attuarsi come unione con l'essere, come attuo permanere nell'essere, ma può anche, come *non* deve, corrompersi e degenerare come arrogante e prevaricatore amor proprio, come pernicioso e annichilente isolamento dall'essere.

Questo ha diretta implicazione nell'altra dimensione dell'intersoggettività religiosa, quella del rapporto fra gli uomini nell'orizzonte della manifestazione dell'essere. L'amore compenetra la riflessione di cui è alla radice, si presenta nella sfera della mediatezza, nella quale emerge via via il molteplice del mondo, come vita attiva di un individuo. Questa vita attiva compenetrata dall'amore è formatrice di un «nuovo mondo», ulteriore rispetto al mondo sensibile ma operante mediante il sensibile stesso. Questo è il mondo morale. L'amore –quando è amore positivo dell'essere, amore di Dio, non quando è amor proprio, amore esclusivo di sé– si manifesta nelle opere della moralità superiore, cioè nell'agire creativo secondo le idee qualitative. Oggetto della volontà buona è il «mondo spirituale degli individui ragionevoli», il mondo della persone: la volontà buona vuole che esso *sia tale*, ovvero che nell'agire di ogni suo membro si manifesti «la figura che l'essenza divina

30 *Die Anweisung zum seligen Leben*, SW, V, 543. Il brano citato è dalla *Prima lettera di Giovanni*, 4, 16.

ha assunto in lui»³¹ –l’incarnazione concreta e determinata del compito fondamentale in cui la vita vivente, l’amore, riversa se stessa– e si realizzi il riconoscimento reciproco, gli uni negli altri, di questa incarnazione stessa. L’intero evento, l’incarnazione e il riconoscimento, è però tale soltanto se avviene nella libertà: la volontà buona in definitiva vuole la manifestazione dell’amore come manifestazione *nella* libertà. L’amore è inseparabile dalla libertà, così nel rapporto di Dio con l’uomo come nella relazione degli uomini fra di loro che incarna –*deve (soll)* incarnare– quel primo rapporto nell’atto stesso in cui è dischiusa da esso.

4. Il regno dei cieli

Fichte afferma che l’evento intersoggettivo ora descritto viene invocato nel cristianesimo con: *venga il tuo regno*. L’escatologia cristiana e la filosofia trascendentale non dicono perciò cose opposte, ma la stessa cosa da due diversi profili: che il regno degli spiriti (un regno che non è semplicemente interiore o puramente metastorico) è la struttura fondamentale dell’esserci e rappresenta la destinazione dell’uomo. Tale regno è un atto intemporale, in cui Dio e l’uomo sono inseparabilmente coinvolti, l’uno come principio l’altro come principiato; l’uomo però non è semplicemente passivo nell’intero evento, perché il regno ha una dimensione storica, ovvero esiste anche nella figura di un accadimento concretamente–concreto la cui condizione di realizzazione è la libertà. La concezione fichtiana della intersoggettività religiosa assume la sua configurazione conclusiva nell’interpretazione filosofica del tema escatologico del «regno dei cieli», un tema che si presenta già negli scritti relativi alla «disputa sull’ateismo» e poi nella *Anweisung zum seligen Leben* e che viene in prima evidenza nelle lezioni tenute a Berlino nell’estate del 1813 e pubblicate postume nel 1820 come *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche*.

Il tema è sviluppato attraverso una stretta connessione fra la filosofia della religione e la filosofia della storia. Fichte distingue due epoche fondamentali, il «vecchio mondo» e il «nuovo mondo», divise da due opposte concezioni del rapporto fra Dio e l’umanità. Il vecchio mondo aveva quale principio ultimo una idea di Dio che ordina arbitrariamente la relazione sociale degli uomini, sicché quest’ultima appare come un «essere dato», una «natura» già compiuta. Il nuovo mondo è fondato invece su una idea di Dio che opera non in maniera arbitraria, ma «secondo la sua intima essenza» –ovvero come volontà assolutamente buona–, sicché il suo volere pone assolutamente «fuori di sé» assoluta libertà (questa, sia detto di passaggio, può a mio avviso essere considerata la versione trascendentale della nozione di creazione: produzione di libertà). La volontà divina, secondo l’idea di Dio alla radice del nuovo mondo, vuole che si realizzi non un essere già compiuto, un essere semplicemente «dato», ma un essere–che–deve–essere, non una «natura» cosalisticamente intesa, ma una libertà che corrisponde al compito di realizzare l’idea divina. «La libertà è perciò la sostanza assolutamente visibile, come visibilità in quanto condizione dell’esser veduta della volontà divina, cioè dell’intima essenza di Dio e della sua immagine. Dio è visibile soltanto nella forma della libertà, –nel modo in cui egli è in generale visibile, in immagine, nell’idea. Perciò Dio immediatamente è soltanto legislatore morale, ma lo è nella forma della visibilità, e pertanto mediatamente Dio è autore di questa forma, cioè del mondo (all’interno di questa forma, ossia nell’essere–cosciente)»³².

Ora, Fichte afferma che questo nesso fra Dio, l’uomo e il mondo che inaugura la nuova storia è

31 *Die Anweisung zum seligen Leben*, SW, V, 543.

32 *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche*, SW, IV, 521–522.

la stessa realtà che il cristianesimo nomina con l'idea del «regno dei cieli» in opposizione al «regno di questo mondo». Si vede da qui la solidarietà di filosofia e cristianesimo. Quest'ultimo ha un contenuto razionale, che la filosofia a sua volta contiene nella sua propria forma scientifica. L'evento cristiano è per Fichte l'irriducibile manifestazione *storica* del principio divino, che agisce come presupposto fattuale di una comprensione *scientifica* della verità di un tale principio. In questo senso, secondo l'impostazione trascendentale del filosofare l'esperienza religiosa del cristianesimo non è «superata» e esaurita nella comprensione filosofica, ma in quanto evento storico ricco di contenuto razionale è fecondo presupposto fattuale di una riflessione radicale. L'evento «dà a pensare».

«Il concetto unitario essenziale del cristianesimo è il *regno dei cieli*»³³. «Cielo» è una espressione che secondo Fichte significa –nel linguaggio della filosofia– il «soprasensibile», inteso però non in modo cosalistico come una parte «superiore» dell'intera realtà, ma come «il puramente intellegibile, [come] la libertà» che nei confronti della manifestazione è in rapporto «di principio a principiato». «Cielo» è una designazione metaforica per significare, come ha sottolineato Joachim Widmann³⁴, la *verità* dell'una realtà della manifestazione. Ma il «cielo», il «puramente intelligibile», cioè la struttura della verità, ha una configurazione intersoggettiva, è cioè un «regno dei cieli», di cui Dio è il principio determinante e gli esseri razionali nella loro vivente connessione sono i membri. Questa intersoggettività del «regno», proprio perché è istituita da una relazione della libertà, non è una realtà già compiuta allo stesso modo di un «essere semplicemente dato», ma «è» come uno schema che vuole compimento, ha una dimensione *assoluta* che apre alla posizione *storica* della libertà. Gli esseri razionali sono membri del regno nella forma dell'«essere invitati» a divenirlo; l'appartenenza al regno è, per la persona –l'essere razionale finito–, decisa da una libera corrispondenza a un libero invito. Il regno dei cieli rappresenta perciò la destinazione ultima del genere umano. Si può dire che nell'interpretazione trascendentale della escatologia del regno dei cieli si presentano in forma nuova i temi dell'invito, centrale nella *Wissenschaftslehre nova methodo*, e della destinazione dell'uomo illustrata nell'opera *Die Bestimmung des Menschen*.

Nella dottrina fichtiana del regno la filosofia della storia si intreccia con la cristologia filosofica. «Il genere umano deve (*soll*) con la sua propria libertà, muovendo da una situazione opposta e annullandola, edificarsi in un regno di Dio, cioè in un mondo in cui Dio solo sia principio di ogni attività e null'altro fuori di lui, in quanto l'intera libertà umana si sia risolta e donata a lui»³⁵. Ora questa libera donazione, che avviene attraverso la persona, richiede un'immagine di questo atto stesso, che le dischiuda la prospettiva ultima e la chiami a determinarsi al regno. E' necessaria cioè una immagine *storica* della *libertà* come donazione all'*assoluto* del regno, una *realtà personale* in cui immagine e libertà siano una cosa sola, in cui con altre parole il regno coincida con l'immagine.

La filosofia richiede «secondo una legge a priori» questa «persona fondamentale» (*Hauptperson*) nella storia. Al di là di questo punto la filosofia rinvia alla storia stessa. Dal profilo trascendentale è infatti riconosciuta e con-affermata l'autonomia dell'evento in cui il fattore principale –analizzato dalla filosofia– concretamente si incarna e si manifesta in una maniera originale e –nel suo accadere puntuale– indeducibile dalla stessa legge a priori³⁶, della quale addirittura consente una compren-

33 *Die Staatslehre*, SW, IV, 531.

34 Joachim Widmann, *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Walther de Gruyter, Berlin-New York 1982, 248.

35 *Die Staatslehre*, SW, IV, 541.

36 Questa interpretazione del rapporto fra filosofia e storia è al centro della lettura di Fichte e della filosofia trascendentale elaborata da Reinhard Lauth nelle sue *Transzendente Entwicklungslinien*, cit.; cfr. anche di Lauth, *Filosofia e profezia*, in «Annuario filosofico», 6, 1990, 53–82.

sione concreta. Guardando all'evento cristiano –conclude perciò Fichte– si vede che «[la] persona assolutamente necessaria corrisponde a ciò che le narrazioni ci riferiscono di Gesù, e noi comprendiamo quella legge [a priori] e le sue esigenze in una connessione organica soltanto se pensiamo Gesù come questa persona assolutamente necessaria»³⁷.

Il rapporto fra Gesù e il regno dei cieli –ovvero fra la *persona* fondamentale della storia e il contenuto *eterno* del cristianesimo– consiste nel fatto che Gesù è il «fondatore» e il «primo cittadino» del regno. Fichte non introduce una separazione fra la dimensione della storia e la sfera dei principi, a scapito della storia, ma pone fra di esse una distinzione e istituisce una connessione. La posizione unica di Gesù nei confronti del regno, ossia di questa *persona* nei confronti dell'*assoluto*, è fondata sul fatto che in Gesù la *presenza* del regno è una cosa sola con la coscienza di sé, cioè con il suo personale *esistere*. Gesù non ottiene la comprensione della realtà del regno altro che guardando se stesso, cioè in maniera immediata, senza la mediazione di una preesistente, o presupposta, immagine dell'assoluto. Ciò significa che Gesù è l'esistenza stessa del regno dei cieli. In questo senso Fichte nella *Staatslehre* spiega che la comprensione (l'ermeneutica) dell'evento di Gesù conduce a pensare che egli corrisponde alla «persona necessaria» richiesta dalla «deduzione» filosofica dei principi della storia: distinzione perciò e connessione fra principi universali e evento, e fra filosofia e storia.

L'essere di Gesù coincide con la sua vocazione, ovvero: altrettanto immediate sono in Gesù la comprensione di sé come presenza del regno e quella del proprio essere–chiamato a vivere questa presenza del regno come compito di instaurare il regno. Instaurare il regno significa per Gesù rivelarne la presenza, quella presenza che coincide con la sua esistenza personale immediata, e include chiamare gli altri a riconoscerla e a viverla. In questo senso Gesù si concepì come «fondatore» del regno e ne fu il «primo cittadino», colui a partire dal quale e nell'imitazione del quale gli altri uomini potevano entrare a loro volta nel regno, ossia *accedere alla verità della libertà*.

Fichte osserva che il cristianesimo è «dottrina» e «costituzione» (*Verfassung*), è cioè *visione* (*Einsicht*) del rapporto dell'umanità con Dio, e *determinazione* dell'essere effettuale del genere umano alla luce del principio che soltanto Dio è l'assoluto e gli uomini sono liberi nel consapevole riconoscimento di Dio, ciò che sul piano politico significa che gli uomini sono *liberi e eguali*. Il principio del regno deve «lavorare» la terra, edificare l'uomo e gli uomini attraverso la libertà seconda la prospettiva da esso dischiusa. L'intersoggettività escatologica –cioè relativa alla determinazione ultima dell'uomo– è presente come fattore di animazione radicale dell'agire nel tempo. Escatologia e incarnazione non sono separate né opposte, ma sono due dimensioni costituenti dell'«esserci intersoggettivo».

La prospettiva dell'intersoggettività come regno dei cieli riprende e approfondisce quella della intersoggettività come regno degli esseri razionali. Ciò non significa che la dimensione escatologico-religiosa neghi l'autonomia razionale; essa realizza invece un ulteriore conferimento di senso quanto alla questione della realizzabilità dell'imperativo etico. «Il regno del diritto esigito dalla ragione –leggiamo nella *Staatslehre*– e il regno dei cieli promesso dal cristianesimo sulla terra, sono la stessa e unica cosa. Per il primo garantisce il secondo»³⁸. La promessa cristiana del regno «esistita» (realizzata) radicalmente nella persona di Gesù offre alla ragione *all'opera nella storia* –quella ragione che comprende *in se stessa* che *deve* volere il «diritto» nella realtà, cioè la realizzazione del giusto– offre, dicevo, una fiducia di fondo che la giustizia possa infine prevalere

37 *Die Staatslehre*, SW, IV, 541.

38 *Die Staatslehre*, SW, IV, 582.

nonostante tutto. Si tratta di una fiducia che non alleggerisce il compito razionale, né può essere tradotta in una spiegazione «scientifica» di un svolgimento «necessario» della storia. E' piuttosto l'apertura di un senso che sostiene l'esistere –«Dio non si manifesta invano»³⁹– e che accade soltanto nell'attuazione etica del compito razionale. Il profilo religioso dell'intersoggettività interagisce perciò fecondamente con gli altri profili della vita intersoggettiva nell'orizzonte dell'una e molteplice manifestazione dell'essere. La dottrina dell'intersoggettività come regno dei cieli presenta in definitiva un punto di vista idoneo per cogliere in un suo risultato felice e ricapitolativo quella vitale interazione di interesse religioso, interesse speculativo e interesse politico che, come ha messo in evidenza Luigi Pareyson⁴⁰, ha caratterizzato sin dalle origini il cammino di Fichte e ne ha segnato fino in fondo l'inconfondibile personalità filosofica.

(*Septiembre, 1994*)

39 *Die Staatslehre*, SW, IV, 581.

40 Cfr. Luigi Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà* (1950), nuova ed., Milano, Mursia 1976, 73 ss.