

PARTE SECONDA

IL PASSAGGIO AL NAZIONALISMO: FICHTE

CAPITOLO PRIMO

FICHTE E IL NAZIONALISMO: IL CONTESTO FILOSOFICO

Dal cosmopolitismo al nazionalismo: questa è la parabola percorsa da Fichte, il cui concetto di nazione manifesta ancora tracce evidenti dell'universalismo illuministico ma insieme anche l'individualismo esasperato proprio della concezione romantica. La compresenza di questi elementi contraddittori conferisce alla riflessione fichtiana la sua particolare suggestione e ambiguità.

La parabola va anzitutto inquadrata, come abbiamo appena tentato di fare, sia pure per sommi capi, entro il clima storico di quegli anni cruciali, nel rapido passaggio dall'*ancien régime* alla Rivoluzione e all'imporsi in tutta Europa della dominazione francese, resa possibile dalle vittorie dell'esercito napoleonico. Ma è necessario studiare anche il processo del quadro ideologico e culturale in atto allora in Germania; ed essendo Fichte un filosofo, e un filosofo tedesco, è per noi indispensabile tener presente quel segmento di storia della filosofia della durata cronologica di circa 25 anni che va dalla *Critica della ragione pura* (1781) di Kant alla *Fenomenologia dello spirito* (1807) di Hegel, anni nei quali il mondo filosofico è sottoposto in Germania ad una serie di trasformazioni e sconvolgimenti paragonabile a quanto avveniva nel mondo politico in Francia dopo il 1789. La parola d'ordine, allora, diviene 'idealismo', con tutta una serie di specificazioni in contrasto tra loro ma tutte orientate ad andare oltre Kant, al fine di dare realtà e compiutezza alla sua "idea" di filosofia e realizzare un sistema rigorosamente unitario e fondato su fondamenti ultimi e incontrovertibili¹. Ed ogni filosofia nuova si presenta come sistema dell'idealismo, ma si propone anche come sistema originale, rivoluzionario rispetto ai precedenti, rigoroso e definitivo.

Lo stesso Kant aveva ripetutamente parlato di "rivoluzione" nel presentare le sue *Critiche*, tutte fondate sulla "rivoluzione copernicana", in quanto rovesciando completamente il modo di intendere il rapporto del soggetto con l'oggetto del conoscere aveva per la prima volta indicato la via sulla quale si poteva dar risposta all'esigenza della filosofia di fondarsi come scienza, cioè come sapere apodittico, oggettivo e universale. Sarebbe in tal modo avvenuta, per opera della *Critica della ragione pura*, una cesura incolmabile nella storia del pensiero, che fino a Kant sarebbe semplicemente proceduta verso la scienza, con continue oscillazioni e non giungendo mai alla meta, e solo ora, invece, dopo Kant, si muoverebbe nella scienza,

¹ Una ricostruzione unitaria del movimento filosofico sviluppatosi in Germania in quegli anni è offerta dalla classica monografia di N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972. Il distacco da Kant, un distacco progressivo e sempre più evidente, sarebbe consistito nell'accentuazione del carattere sintetico, unitario e metafisico del "sistema" rispetto all'istanza della "critica" cui volle sempre attenersi il filosofo di Königsberg. Insomma, la filosofia dell'idealismo tedesco viene intesa da Hartmann come "reazione del sistematicismo contro il criticismo" (p. 6).

nel senso del progresso reale e indefinito nell'ambito di un sapere gradualmente costruito e conquistato una volta per tutte. Queste sono i concetti usati da Karl Leonhard Reinhold², uno dei primi e principali divulgatori del sistema kantiano (tra l'altro predecessore di Fichte nella cattedra di filosofia a Jena), ma espressioni simili sono presenti nello stesso Kant³, ad esempio nel saggio *Sui progressi della metafisica* (1794), e diventano ben presto opinione comune accettata dagli stessi antikantiani, come Maimon e Jacobi.

In effetti, in Germania negli anni '90, la filosofia kantiana (ma, più in generale, la filosofia) è al centro di un vasto dibattito che si estende e coinvolge tutti i settori della vita culturale e intellettuale. In questo periodo e in questo contesto si può ben dire che la filosofia assurga al ruolo di *regina scientiarum* e attiri l'interesse di tutti: teologi, poeti, storici, politici, giuristi. A questioni molto astratte, come l'ammissione kantiana della "cosa in sé", si collegano direttamente questioni molto più concrete, come il problema del fondamento della religione, la fondazione dell'etica e della politica, il senso dell'arte, della storia, i problemi politici e giuridici. La filosofia rompe in questi anni l'involucro scolastico entro il quale aveva trovato rifugio e si apre al mondo, diventa *Weltphilosophie*, come vuole lo stesso Kant, che pure è

² Reinhold è autore dei *Briefe über die kantische Philosophie*, pubblicati tra il 1786 e il 1792 nella rivista di Wieland "Teutscher Merkur", con i quali ha inizio la diffusione del sistema kantiano nel mondo intellettuale tedesco. Cfr. la distinzione tra progresso verso (*zur*) la scienza e progresso nella (*in*) scienza che sarebbe avvenuto con l'apparire del criticismo: "Il primo è per sua natura finito e non può che cessare con la scoperta e il riconoscimento dei principi della scienza; il secondo è per sua natura infinito (...). Nel primo ci sono *le* filosofie, positivamente e negativamente dogmatiche, empiristiche, razionalistiche e scettiche, - ma non c'è *la* filosofia; ci sono ipotesi di ogni genere (...) ma non c'è la scienza (...) nel secondo c'è una sola filosofia senza aggettivi (*eine einzige Philosophie ohne Beynamen*), che è scienza in senso proprio e stretto. L'epoca del passaggio dall'uno all'altro dei due stati contrapposti della ragione filosofica è l'epoca della filosofia kantiana o critica" (K.L. REINHOLD, *Briefe über die Kantische Philosophie*, vol. II, Leipzig 1792, pp. 177-178). Sugli sviluppi del criticismo nell'ambito di una nuova concezione del rapporto della filosofia con la sua storia, cfr. G. MICHELI, *Introduzione* al cap. *Gli sviluppi storiografici del kantismo*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. IV: *L'età hegeliana*, a cura di G. Piaia e G. Santinello, Antenore, Padova 1995, pp. 3-25.

³ Cfr. I. KANT, *Quali sono i reali progressi della metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?*, in *Scritti sul criticismo*, p. 158: "Sono dunque tre gli stadi che la filosofia dovette attraversare per giungere alla metafisica. Il primo fu lo stadio del dogmatismo, il secondo quello dello scetticismo, il terzo quello del criticismo della ragion pura. Quest'ordine cronologico trova fondamento nella natura della facoltà conoscitiva dell'uomo. Superati i primi due stadi, la situazione della metafisica può rimanere oscillante per molti secoli tra la sconfinata fiducia della ragione in se stessa e la sfiducia senza limiti, e di nuovo passar da questa a quella. Per mezzo d'una critica del suo stesso potere essa sarebbe stata posta però in una condizione di stabilità, non solo all'esterno ma anche all'interno, e non avrebbe avuto bisogno (né sarebbe stata anche solo suscettibile) in avvenire d'essere ampliata o ristretta".

filosofo scolastico e sistematico, e cerca di dare risposta a tutti i problemi dell'uomo e della vita⁴.

L'unità dell'uomo, la totalità del reale, l'assoluto: questa è la prospettiva dominante in quegli anni '90, che Wilhelm Dilthey ha efficacemente descritto con l'espressione *Wendung zum Pantheismus*, tendenza o conversione verso il panteismo⁵. Ma in questa conversione Kant rimase ben presto indietro rispetto agli altri filosofi, quasi solo e isolato. Egli non volle abbandonare mai il concetto del *limite*, dell'incapacità strutturale dell'uomo di spiegare tutto e di sapere tutto⁶. L'uso teoretico della ragione resta "confinato" nel mondo fenomenico, che non conosce limiti invalicabili, poiché è costituito di parti omogenee, e dunque prevede solo confini che vengono progressivamente spostati. Oltre si estende il mondo noumenico, il quale richiede un movimento verticale, un salto della ragione in un mondo non più omogeneo col suo, che può essere attinto soltanto mediante l'uso pratico della ragione, attraverso la volontà buona, la quale vuole che esista Dio e che si apra per l'uomo un destino diverso da quello cui egli sarebbe condannato come essere naturale. Per accedere a questo tipo di mondo, dobbiamo far tacere la scienza e lasciare spazio alla fede, come affermava Jacobi semplificando ed esasperando l'atteggiamento kantiano, aprirsi ad una fede che conserva, tuttavia, un fondamento razionale ed è possibile giustificare e difendere con argomenti filosofici.

A molti questa soluzione sembrò debole sul piano teoretico e incoerente con i principi della rivoluzione copernicana che pareva aver offerto la chiave per la soluzione di tutti i problemi dell'esistenza umana, togliendo ogni spazio al mistero e sottraendosi alla dimensione del soprannaturale. Un certo spirito prometeico e faustiano divenne dominante e quando Kant tentò, nella *Religione nei limiti della sola ragione*, una giustificazione filosofica del peccato originale, uno dei misteri

⁴ Cfr. la seconda parte della *Critica della ragion pura*, dottrina trascendentale del metodo, e precisamente l'*Architettonica* della ragione pura: qui Kant distingue tra un concetto scolastico di filosofia che mira nient'altro che alla perfezione logica della conoscenza, e un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*) che la collega ai fini essenziali della ragione umana e cerca di realizzarli (cfr. KANT, *Critica della ragion pura*, p. 634). Gli ultimi scritti di Kant, come abbiamo visto, gli scritti degli anni '90, appartengono a questo secondo tipo di filosofia, una filosofia impegnata nel mondo. A riprendere e a rivalutare questo aspetto del pensiero kantiano si impegnò anche un grande filosofo neokantiano del Novecento, Ernst Cassirer; cfr la prolusione tenuta a Göteborg, dopo la sua espulsione dalla Germania decretata dal regime nazista: dopo aver citato un brano del medico e missionario svizzero Albert Schweitzer ("Nell'ora del pericolo il guardiano che avrebbe dovuto tenerci svegli dormiva, cosicché noi non opponemmo resistenza alcuna"), il Cassirer così commenta: "Io credo che tutti noi, che negli ultimi decenni abbiamo lavorato nel campo della filosofia teoretica, meritiamo in certo senso questa censura di Schweitzer. Non mi escludo dal numero, né assolvo me stesso. Mentre conformavamo i nostri sforzi al concetto scolastico della filosofia, immersi nelle sue difficoltà fino a restar imprigionati nelle sue sottigliezze, troppo spesso abbiamo perso di vista l'autentico concetto della filosofia nel suo nesso col mondo" (E. CASSIRER, *Il problema della filosofia come problema filosofico*, in *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Bari 1987, pp. 69-70).

⁵ Cfr. W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida ed., Napoli 1986, pp. 86-88.

⁶ Cfr. la distinzione proposta nei *Prolegomeni* tra "limite" e "confine": "I limiti (*Grenzen*) (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini (*Schranken*) non han bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni" (*Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di R. Assunto, Laterza, Bari 1967, pp. 160-161).

cristiani allora più screditati e rimossi, si attribuì apertamente all'età avanzata del filosofo simili e altre concessioni al pietismo teologico⁷.

E' ben vero che il tema del "male radicale" copre solo il primo capitolo de *La religione nei limiti della sola ragione* e che Kant si è impegnato poi a mostrare il passaggio, che avviene tutto ad opera dell'uomo e non della grazia divina, dal male alla conversione verso il bene, pur con tutta la problematicità che caratterizza ciascuna tappa di questo itinerario e che risalta soprattutto nell'ultimo capitolo⁸. Tuttavia, l'analogia con la concezione tradizionale del "peccato originale" appariva chiara, in quanto il male viene imputato da Kant non alle cose esterne e al loro rapporto con i sensi, che anzi in sé sono considerate buone, ma alla volontà e all'arbitrio dell'uomo che strutturalmente e per sua natura tende a invertire il giusto ordine dei moventi all'azione, subordinando il movente morale (l'imperativo categorico) agli impulsi sensibili⁹. Il bene per l'uomo è una conquista graduale e faticosa, che richiede una rivoluzione nel modo di pensare e di sentire, una conversione del cuore che, d'altronde, è per tutti un dovere imposto dalla legge morale¹⁰.

"Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me"¹¹. Con queste parole - famose tanto da essere incise, come si dice, sulla tomba del filosofo a Königsberg - si conclude la *Critica della ragione pratica*, l'opera che ha infiammato, come abbiamo visto, l'animo di Fichte. Due mondi, dunque, distinti ma che Kant vuole in qualche modo collegare, perché ne va del destino dell'uomo, della sua vita la quale appartiene interamente ad entrambi. Nella *Critica del giudizio*, uscita nel 1790, e negli scritti successivi Kant è impegnato ad affrontare e risolvere questo problema, vale a dire il problema antropologico, e ne imposta la soluzione all'interno di un sapere che non è più quello speculativo-metafisico (il "giudizio determinante" proprio della scienza), ma all'interno di un sapere legato al volere in quanto rispondente ad un bisogno della ragione, ad un'esigenza strutturale e ineliminabile che porta il soggetto a cercare

⁷ Cfr. lettera di Goethe a Herder del 7 giugno 1793, in *Goethes Briefe*, a cura di P. Stein, Vol. IV, Berlin 1903, p. 23. Sulla fortuna dell'opera kantiana e le fasi di edizione, cfr. M.A. OLIVETTI, *Introduzione a KANT, La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. V-XLV.

⁸ Cfr. il titolo dei quattro capitoli dell'opera, i quali mostrano lo stesso andamento che abbiamo visto caratterizzare il processo della storia universale, come graduale e faticoso passaggio dal male al bene; 1) Della coesistenza del principio cattivo accanto a quello buono o del male radicale nella natura umana; 2) Della lotta del principio buono con il cattivo per la signoria sull'uomo; 3) La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un regno di Dio sulla terra; 4) Del vero e del falso culto sotto il dominio del buon principio; o della religione e del regime clericale.

⁹ Cfr. Kant, *La religione*, p. 38: "Ora, se vi è, nella natura umana, una tendenza a questa inversione, vi è allora nell'uomo una tendenza naturale al male; e questa tendenza stessa è moralmente cattiva; perché, in definitiva, bisogna che sia ricercata in un libero arbitrio e quindi è suscettibile d'imputazione".

¹⁰ Cfr. Ivi, pp. 51-52: "Per il giudizio degli uomini, che possono valutare se stessi e la forza delle loro massime solo secondo il dominio che essi acquistano nel tempo sulla sensibilità, questo cambiamento tuttavia è da considerarsi solo come uno sforzo sempre continuo verso il meglio, per conseguenza come una riforma graduale della tendenza al male, intesa come perversa maniera di pensare".

¹¹ KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1986, p. 197.

dentro di sé l'armonia e l'unità col mondo esterno (il "giudizio riflettente", che è giudizio estetico e teleologico).

Nel giudizio riflettente si manifesta la necessità di conferire al reale un senso che sia coerente e in sintonia con la doppia natura dell'uomo, essere naturale, dipendente dall'empirico, ma anche essere morale, che deve essere libero, per realizzare un mondo, il mondo dei fini, nel quale ogni essere non sia solo mezzo o strumento, un anello nella cieca catena della causalità naturale, ma sia scopo e fine a se stesso, dotato di una sua autonomia e degno di rispetto¹². Non attraverso il conoscere, che è sempre empiricamente condizionato, l'uomo raggiunge i suoi scopi, realizza e compie la sua natura, ma attraverso l'agire morale, che è soggetto all'imperativo categorico, un agire che è determinato dalla ragione pura la quale, in quanto tale, cioè pura e non condizionata empiricamente, è essenzialmente e strutturalmente pratica.

Queste erano le linee direttive della riflessione kantiana all'inizio degli anni Novanta, quando Fichte si accostò al criticismo con un entusiasmo che doveva un po' stupire il vecchio filosofo ed anche irritarlo, forse, se pensiamo alla sua polemica contro gli "entusiasti", i "fanatici", questi "signori" che rifiutano di faticare, cioè di ricercare mettendosi continuamente in discussione, in quanto ritengono di avere la verità in tasca e si considerano perfetti¹³. Fichte si professa discepolo fedele di Kant, definendo la sua filosofia idealismo trascendentale o idealismo critico, usando cioè gli stessi termini con cui il sistema kantiano era stato presentato nella *Critica della ragion pura*. Egli intese con ciò sottolineare la difesa di un'interpretazione "idealistica" del kantismo, contro la tendenza allora abbastanza diffusa a mostrarne la conciliabilità con una forma mascherata di empirismo ovvero con un realismo rinnovato, come allora si preferiva affermare da parte degli stessi seguaci di Kant, da Reinhold a Schelling, che avevano coniato il termine ideal-realismo¹⁴, per indicare una concezione del mondo di tipo non dualistico ma unitario (o addirittura monistico o panteistico). Fichte, insomma, dichiara di non proporsi altro che di intendere, spiegare e rendere manifesto il pensiero del maestro, vale a dire l'idealismo trascendentale, oltre al quale riconosce l'impossibilità di andare.

¹² Cfr. KANT, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 14-15: "Ora, sebbene vi sia un immensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura, o il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, o il soprasensibile, in modo che non è possibile nessun passaggio dal primo al secondo (mediante l'uso teoretico della ragione), quasi fossero due mondi tanto diversi, che il primo non potesse avere alcun influsso sul secondo; tuttavia il secondo deve avere un influsso sul primo, cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi, e la natura, per conseguenza, deve poter essere pensata in modo che la conformità alle leggi, che costituiscono la sua forma, possa almeno accordarsi con la possibilità degli scopi, che in essa debbono essere realizzati secondo le leggi della libertà".

¹³ Cfr. KANT, *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia* (1796), in *Scritti sul criticismo*, pp. 255-273.

¹⁴ Cfr. FICHTE, *Saggio di una nuova esposizione della Dottrina della scienza. Prima introduzione*, Presentazione e traduzione di L. Pareyson, a cura di M. Ivaldo, Guerrini e associati, Napoli 1996, p. 44 n.: "Il sistema kantiano e quello della dottrina della scienza sono *idealisti*, non nel senso ordinario e indefinito, ma nel senso specifico sopra dichiarato; mentre i filosofi moderni sono, in complesso, *dogmatici*, e fermamente decisi a rimanere tali. Kant è stato tollerato soltanto in quanto era possibile farne un dogmatico: è naturale perciò che tali filosofi non riescano a sopportare la dottrina della scienza, che non si lascia piegare a tale trasformazione. La rapida diffusione della filosofia kantiana, dato che fu intesa nel modo in cui fu intesa, attesta non la profondità, ma la superficialità dei nostri tempi".

Questi i propositi enunciati nella prima *Prefazione* alla *Dottrina della scienza* (1794): “L’autore è fino ad ora intimamente convinto che nessun intelletto umano possa spingersi oltre i confini in cui si è posto Kant, specialmente con la sua *Critica del Giudizio*, confini che egli non ci ha mai precisato né presentato come gli ultimi del sapere finito. L’autore sa di non poter mai dire qualcosa cui Kant, in modo diretto o indiretto, chiaro od oscuro, non abbia già accennato. Egli lascia alle età future di sondare il genio d’un uomo che, guidato quasi da una superiore ispirazione, in virtù del suo punto di vista scoprì la facoltà filosofica del giudizio e la spinse con tanta potenza verso la sua ultima meta. L’autore è altrettanto intimamente convinto che dopo il genialissimo spirito di Kant non si poteva fare alla filosofia un dono più elevato dello spirito sistematico di Reinhold”¹⁵.

Attraverso la *Dottrina della scienza*, Fichte vuol mostrare la connessione dei due mondi che Kant aveva distinto, il mondo naturale e il mondo morale, ma va oltre Kant nel cercare il legame, scoprendone piuttosto l'identità, la loro comune origine. Da Reinhold egli aveva ricavato l’esigenza che tutto il sistema fosse dedotto da un unico principio che fosse dotato di un’evidenza assoluta e fosse incontrovertibile¹⁶. Se è compito del filosofo dar ragione dell’esperienza umana nella sua globalità, egli deve tuttavia cercare un principio che possa essere il fondamento unitario dell’esperienza, il quale non può, quindi, essere cercato nell’esperienza stessa, ma fuori di essa, astraendo dall’esperienza. La filosofia non può che assumere il punto di vista “trascendentale” di Kant, teso a spiegare l’esperienza cercandone il fondamento ultimo in qualcosa che non si dà nell’esperienza ma ne fornisce le condizioni di possibilità, e questo qualcosa può riferirsi o all’attività della cosa in sé (il noumeno kantiano) o all’attività del soggetto (l’io puro o soggetto trascendentale).

Due sono, allora, i possibili sistemi di spiegazione della realtà: o si prescinde dalla cosa in sé puntando sull’intelligenza (come fa l’idealismo), oppure si prescinde dall’intelligenza puntando sulla cosa in sé (come fa il dogmatismo): “Il filosofo può prescindere dall’una o dall’altra, e ha così astratto dall’esperienza, si è elevato sopra di essa. Se prescinde dalla cosa, gli rimane, a giustificare l’esperienza, un’intelligenza in sé; se prescinde dall’intelligenza, gli rimane, a giustificare l’esperienza, una cosa in sé. Nel primo caso fa astrazione dal rapporto dell’intelligenza con l’esperienza; nel secondo fa astrazione dal fatto che la cosa si presenta nell’esperienza. Il primo procedimento si chiama *idealismo*, il secondo *dogmatismo*”¹⁷.

I due sistemi non hanno punti in comune e sono tra loro incompatibili, in quanto fondati su principi primi (o assiomi), non deducibili l’uno dall’altro e reciprocamente inconfutabili. Sistemi incompatibili, abbiamo detto, ma non equivalenti. L’idealismo manifesta un vantaggio sul dogmatismo, perché mostra il fondamento dell’esperienza

¹⁵ J.G. FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza. Fondamenti dell’intera dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 6.

¹⁶ Cfr. C. CESA, *J.G. Fichte e l’idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 28.

¹⁷ FICHTE, *Saggio di una nuova esposizione*, p. 38.

nella coscienza e, in tal modo, la fonda effettivamente, mentre il dogmatismo, rimanendo sullo stesso piano dell'esperienza, non incontra mai il suo fondamento, perché presuppone una cosa che essendo una cosa in sé non è una cosa dell'esperienza, e intanto si fa sfuggire il solo principio fondante dell'esperienza, vale a dire il principio dell'intelligenza: "Perciò il dogmatismo, anche dal punto di vista speculativo, lungi dall'essere una filosofia, non è che un'affermazione e un'asserzione impotente. Come unica filosofia possibile non rimane che l'idealismo"¹⁸.

L'opposizione tra i due tipi di filosofia non è solo di carattere teoretico-speculativo. Il mondo della libertà rimane inaccessibile a coloro che, procedendo dal mondo naturale, sono schiavi del determinismo; la connessione dei due mondi è possibile solo prendendo il cammino inverso, procedendo dalla volontà libera, dal soggetto, dal dovere dell'uomo. La superiorità teoretica dell'idealismo è fondata sulla superiorità morale del suo oggetto rispetto all'oggetto del dogmatismo: da un lato abbiamo un'intelligenza libera che agisce, dall'altro la cosa che patisce, da un lato la libertà, dall'altro la necessità, da un lato l'attività e la responsabilità, dall'altro il fatalismo e il determinismo. Due sono, pertanto, le filosofie possibili, il dogmatismo e l'idealismo, e la scelta dell'una e dell'altra non è una semplice convinzione teoretica ma dipende da quello che si è come uomini e da quello che si vuole essere: "Il contrasto tra l'idealista e il dogmatico consiste propriamente in ciò, se l'autonomia dell'Io debba essere sacrificata a quella della cosa o viceversa. Che cos'è dunque che induce - si chiede Fichte - un uomo ragionevole a decidersi per l'una cosa piuttosto che per l'altra?"¹⁹.

La risposta di Fichte è secca e un po' inquietante, anche se non del tutto sorprendente, perché qualcosa di simile aveva sostenuto in quegli anni lo stesso Kant, attribuendo al suo sistema il merito di aver giustificato, e dunque garantito, l'attività libera dell'uomo e accusando le altre filosofie d'aver reso, invece, l'uomo schiavo delle cose, inducendolo ad un atteggiamento di passività²⁰. Ma mentre Kant faceva dipendere quello che si è diventati come uomini dal sistema filosofico che si era scelto, e dunque assegnava alla filosofia il compito educativo di formare e di elevare l'uomo, Fichte pone come punto di partenza la natura dell'uomo, distinguendo l'uomo vero dall'uomo inautentico, ed afferma che, in quanto "naturalmente" libero o "naturalmente" schiavo, l'uomo si muove verso l'idealismo o verso il dogmatismo. E' la natura dell'uomo che anzitutto forma il filosofo, anche se poi, memore della lezione kantiana, Fichte si appella all'educazione ed assegna alla filosofia il compito

¹⁸ Ivi, p. 57.

¹⁹ Ivi, p. 47.

²⁰ Cfr. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 277: "Ora, qui la vecchia filosofia assegnò all'uomo un posto completamente errato nel mondo, facendone in esso una macchina che, in quanto tale, doveva essere completamente dipendente dal mondo o dalle cose esteriori e dalle circostanze, quella filosofia quindi rendeva l'uomo una parte solo passiva del mondo. A questo punto apparve la *Critica della ragione* e assegnò all'uomo nel mondo un'esistenza assolutamente attiva. L'uomo stesso è originariamente artefice di tutte le sue rappresentazioni e dei suoi concetti e deve essere l'unico autore di tutte le sue azioni".

di formare, a sua volta, l'uomo libero, rafforzando e rendendo stabili ed efficaci le disposizioni naturali verso il bene.

Ma niente può la filosofia nei confronti di “nature” inadatte alla libertà o a tal punto corrotte da essere irrecuperabili. E' quanto Fichte afferma sconsolatamente a proposito dell'umanità corrotta del proprio tempo, riponendo ogni speranza piuttosto nei giovani: “Per esser filosofi - posto che l'idealismo si confermi come l'unica vera filosofia- bisogna esser nati tali, esser stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a far diventar filosofo. E' per ciò che questa scienza si ripromette pochi proseliti fra gli uomini *già fatti*: se le è dato d'avere qualche speranza, essa la ripone nella gioventù, la cui congenita energia non s'è ancora rovinata dalla fiacchezza dei nostri tempi”²¹.

La scelta, dunque, del sistema filosofico non deriva da un convincimento di tipo teoretico, da un ragionamento o da una dimostrazione, ma dipende dalla propria natura di uomini, dall'interesse e dall'inclinazione interiori che inducono ognuno o a credere nelle cose e a ritenere se stessi nient'altro che effetto di esse o a credere nell'intelligenza e nella potenza creativa dell'io: "La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura o infiacchito e piegato dalle frivolezze, dal lusso raffinato e dalla servitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'idealismo ”²².

L'idealismo è il sistema della libertà ed è la filosofia dell'uomo libero; il dogmatismo, invece, è il sistema della schiavitù, della dipendenza dalle cose, ed è la filosofia dell'uomo schiavo. I due tipi di filosofia corrispondono a due generi o due livelli diversi di umanità. “Ora –afferma Fichte – vi sono due gradi di umanità, e finché il secondo grado non sia stato, nel progresso del genere umano, universalmente raggiunto, vi sono due generi principali di uomini ”²³. Permane un'ambiguità di fondo nel discorso fichtiano legata all'espressione “natura”, la quale a volte sembra designare qualcosa di fisso e di immobile, altre volte invece una potenzialità che si esplica nel tempo attraverso l'educazione, l'impegno, l'azione. In effetti, egli afferma, non dobbiamo preoccuparci di correggere o confutare il sistema di filosofia dei dogmatici, quanto piuttosto adoperarci per correggere e perfezionare il loro livello di umanità, promuovendo, attraverso l'educazione, un progresso che si estenda gradualmente all'intero genere umano. Solo allora, in virtù dell'opera educativa promossa dagli uomini veri, cioè dagli idealisti, scompariranno le differenze tra un'umanità inferiore ed una superiore, e gli uomini, finalmente tutti liberi, riconosceranno spontaneamente nell'io il principio formatore della realtà, e saranno tutti, esplicitamente o implicitamente - comunque di fatto - filosofi idealisti.

²¹ FICHTE, *Saggio di una nuova esposizione*, p.51.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 49.

Non si è liberi in quanto si crede nella libertà, cioè in quanto si è idealisti, ma al contrario si crede nella libertà e si è idealisti in quanto si è liberi. Di lì a pochi anni la stessa formula sarà usata da Fichte per indicare i tedeschi e gli stranieri, che pure saranno considerati, al pari degli idealisti e dei dogmatici, come appartenenti a due diversi livelli di umanità, umanità vera e autentica quella dei tedeschi, umanità derivata e corrotta quella degli stranieri. E i Tedeschi, uomini veri perché uomini liberi, saranno gli unici, come vedremo, a potersi fregiare in filosofia del titolo di idealisti, ed avranno assegnata per questa loro natura la missione di divenire gli educatori dell'intera umanità. Anche in questo contesto opera l'ambiguità dell'espressione "natura che, tuttavia, pare riferirsi a qualcosa di dinamico piuttosto che a una realtà data e immutabile.

Fichte va, dunque, oltre Kant, sia pur procedendo in una direzione che era stata segnata, in qualche modo, dal maestro. Ma vi è un punto sul quale le due filosofie non solo erano diverse ma assolutamente divergenti, ed è il concetto di "intuizione intellettuale", che è alla base già della prima *Dottrina della scienza*, ed è espressamente richiamata nelle seguenti esposizioni. Kant aveva posto una distinzione di genere e non solo di grado tra intuizioni e concetti ed aveva riferito le prime alla sensibilità (facoltà ricettiva), i secondi invece all'intelletto (facoltà eminentemente attiva), ed aveva con ciò negato -e aveva poi ribadito più volte tale negazione- la possibilità di una "intuizione intellettuale"; questa sarebbe una contraddizione in termini, pertanto qualcosa non solo di impossibile ma addirittura di impensabile, in quanto negherebbe il carattere essenzialmente spontaneo e produttivo dell'intelletto. Il rifiuto della intuizione intellettuale da parte di Kant è legato alla costante difesa di due esigenze essenziali per la filosofia critica, da un lato il carattere finito della conoscenza umana, dall'altro l'eterogeneità tra la materia e la forma del conoscere, la prima fornita dal molteplice sensibile, la seconda dall'attività razionale del soggetto. Fichte accetta il primo di questi principi ma non il secondo, in quanto si sforza di dedurre dallo stesso io, attraverso l'immaginazione produttiva, anche la materia della conoscenza, pur dichiarando di restare fedele, se non alla lettera, almeno allo spirito della filosofia kantiana²⁴.

L'intuizione intellettuale viene citata la prima volta da Fichte in occasione della recensione all'*Enesidemo* di Gottlob Ernst Schulze²⁵, ma acquista centralità nel suo sistema a partire dalla "nuova esposizione" della *Dottrina della scienza* del 1797²⁶. E'

²⁴ Cfr. DI TOMMASO, *Dottrina della scienza*, pp. 40-42. Sul tema della "intuizione intellettuale" nel contesto della filosofia idealistica, cfr. X. TILLETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995.

²⁵ Fu uno dei primi oppositori del criticismo kantiano che cercò di superare recuperando lo scetticismo di Hume. Era noto anche col nome di Enesidemo, dal titolo dell'opera scritta contro Kant e pubblicata nel 1792. Dal 1810 al 1833 insegnò a Gottinga dove ebbe tra i discepoli Arthur Schopenhauer.

²⁶ Su base dell'esplicitazione di questo concetto Philonenko pone uno stacco rispetto alla precedente formulazione del sistema fichtiano, che nei *Grundlage* aveva avuto un inizio puramente logico; cfr. A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966, p. 81. Altri insistono invece sulla continuità tra la prima e la seconda esposizione della *Dottrina della scienza*; Cfr., tra gli altri, L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, pp. 245-248.

l'atto in virtù del quale l'io diviene consapevole di se stesso come soggettività trascendentale, a prescindere da ogni determinazione empirica, è la forma originaria dell'autocoscienza la quale precede ogni coscienza e ogni riflessione. In questo senso, per questa sua immediatezza, è intuizione, che può essere detta intellettuale, in quanto prescinde da ogni riferimento ad oggetti e si dà come oggetto lo stesso io.

Con questa interpretazione dell'"inizio" del sistema, Fichte si rende certamente conto di aver un po' forzato il senso del criticismo, ma non sente il bisogno di giustificarsi, facendosene anzi un merito, perché è convinto che solo se è inteso in questi termini l'idealismo kantiano è difendibile, risolvendosi altrimenti in qualcosa di "assurdo"²⁷; e inoltre egli ritiene di poter trovare nei testi kantiani una conferma, anche letterale, del suo principio. L'intuizione intellettuale è certamente qualcosa di indimostrabile, nel senso che si tratta di una certezza immediata di ordine pratico e non teoretico, una certezza che, tuttavia, è all'origine di ogni dimostrazione, di ogni sapere e di ogni azione libera. La sua realtà è, infatti, percepita sul piano morale, attraverso la consapevolezza dell'imperativo categorico, che è un "fatto della ragione", come era stato affermato da Kant nella *Critica della ragione pratica*²⁸, ma rivela la sua efficacia anche sul piano teoretico, come dimostrano, a giudizio di Fichte, le pagine dedicate da Kant ad illustrare la natura dell'*io penso*²⁹. Insomma il dualismo kantiano, in particolare la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, che era il punto allora considerato più debole della filosofia critica, avrebbe potuto essere facilmente superato, e utilizzando le stesse affermazioni del filosofo di Königsberg, purché si recuperi e si intenda nella sua giusta funzione il principio dell'intuizione intellettuale.

Il principio primo della filosofia fichtiana si pone come radicale superamento di ogni forma di dualismo metafisico: l'io pone se stesso. L'autoposizione dell'io non è il semplice sapersi o l'autocoscienza (che pure, come Descartes aveva insegnato, si sa indipendentemente dalle cose), ma è un sapersi che si pone come essente, e che ponendosi pone nello stesso tempo tutto il resto. La realtà non è un dato che ricaviamo mediante l'intuizione sensibile, ma è un atto dell'attività spontanea e libera dell'intelletto. In questo senso si può parlare di intuizione intellettuale, nel senso che l'intelletto si dà immediatamente sé come oggetto: è l'atto che crea il fatto, *Tathandlung*, dirà Fichte. "Quindi il porsi dell'io per se stesso è la pura attività di esso. L'io pone se stesso ed è in forza del suo puro essere. Esso è in pari tempo l'agente e il prodotto dell'azione; ciò che è attivo e ciò che è prodotto dall'attività; azione e fatto (*Handlung und Tat*) sono una sola e medesima cosa; perciò l'io sono è espressione di un atto (*Tathandlung*) ma anche del solo atto possibile, come si vedrà da tutta la dottrina della scienza"³⁰.

²⁷ Cfr. la risposta a Schelling a proposito dell'intervento censorio di Kant riportata *supra*, cap. IV, nota .

²⁸ Fichte si riferisce al § 6 della *Critica della ragione pratica*.

²⁹ Cfr. *Critica della ragione pura*, §§ 16-17.

³⁰ FICHTE, *Dottrina della scienza*, p. 79; cfr. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1974), F. Meiner, Hamburg 1988, p. 16.

Tutto si compendia nella vita dello spirito, tutta la realtà è intelletto, intelletto attivo, totalmente autosufficiente, in sé, come afferma il filosofo, ad indicare la prima e originaria condizione incondizionata di tutta la realtà. Propriamente solo l'io è la realtà, l'unico principio capace di fondare un'autentica filosofia: "Quindi, al contenuto della filosofia non spetta nessun'altra realtà del pensiero necessario, a condizione di voler pensare qualcosa a proposito del fondamento dell'esperienza. L'intelligenza è pensabile solo come attiva, e come attiva solo in questo determinato modo: questo è ciò che afferma la filosofia. Tale realtà è interamente sufficiente, poiché deriva dalla filosofia che non esiste nessun'altra realtà"³¹.

In principio era il Verbo, il *logos*, il sapere, Dio, la coscienza: tutti sinonimi, afferma Fichte, dando negli anni un senso marcatamente mistico e panteistico al suo pensiero e richiamandosi espressamente al *Prologo* del Vangelo di Giovanni³². La *Dottrina della scienza* è il vero cristianesimo, afferma in *Die Anweisung zum seligen Leben*, opera significativa dal nostro punto di vista per la vicinanza, sia temporale che tematica, coi *Discorsi alla nazione tedesca*³³, oltre che opera in sé importante perché segna un momento di bilancio e insieme di svolta nel cammino speculativo di Fichte³⁴. La tendenza a collegare strettamente filosofia e religione può essere, tuttavia, riconosciuta come carattere distintivo dell'intera speculazione fichtiana che, come abbiamo visto, ha una formazione essenzialmente teologica, ed essere rintracciata anche nelle prime e più astratte esposizioni del sistema³⁵.

La dignità dell'uomo, afferma ad esempio Fichte in un testo dal titolo appunto *Die Würde des Menschen*, contemporaneo alla prima redazione della *Wissenschaftslehre* (1794), consiste non in un'astratta ipseità ma nella presenza nel suo intimo della divinità, nel fatto di essere tempio di Dio: "E non dovrei tremare di fronte alla maestà dell'immagine umana, e di fronte alla divinità, la quale abita sì forse in una

³¹ Ivi, pp. 91-92.

³² Cfr. gli *Aforismi ad Appia* (*Briefw.*, vol. II, p. 389): "Einheit Vernunft, o Logos, ut in evangelio Johannis Wissen". Gli Aforismi furono scritti inizialmente per Madame de Stael ed avevano lo scopo precipuo di mostrare l'essenza della filosofia trascendentale e la sua differenza rispetto alla formulazione che essa aveva ricevuto nel sistema kantiano. Citando la *Critica del giudizio*, Fichte attribuisce a Kant un tipo di deduzione che parte dalle distinzioni fondamentali presenti nella coscienza empirica per assicurare poi che esse coincidono con quelle presenti nella "unità suprema"; non vi è pertanto una vera dimostrazione nel sistema kantiano, mentre egli riconosce, da parte sua, l'essenza della filosofia trascendentale nel procedimento che pone "l'unità immutabile" come somma di essere e coscienza a fondamento di ogni molteplicità. Fichte, insomma, ribadisce la sua identità di vedute con gli esiti della riflessione kantiana, anche se ne mette in luce la debolezza "speculativa", arrivando a parlare persino di insufficienza dal punto di vista scientifico. Si veda il seguente giudizio su Kant: "Mediante questo procedimento sorge la filosofia kantiana, incompleta, priva di unità sistemática, cioè in difetto nei rispetti della forma scientifica, sebbene nella maggior parte giusta rispetto ai suoi risultati" (FICHTE, *Aforismi*, tr. it. in *Filosofia della storia e teoria della scienza giovannea*, a cura di A. Cantoni, Principato, Milano-Messina 1956, p. 30).

³³ Si tratta di una serie di undici conferenze tenute nella sede dell'Accademia delle Scienze tra il 12 gennaio e la fine di marzo del 1806, esattamente un anno prima dei *Discorsi*. Cfr. la traduzione italiana: *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, in FICHTE, *La dottrina della religione*, pp. 241-406.

³⁴ Cfr. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo*, p. 107: "Nell'*Introduzione alla vita beata* (1806), che è certamente la più matura e la più armonica tra le opere pubblicate da Fichte stesso, si è già compiuta la svolta della *Dottrina della scienza* verso l'elemento religioso e noi vediamo la filosofia della religione come rovescio immediato del sistema, come la parte più profondamente originale".

³⁵ Cfr. MORETTO, *Introduzione a FICHTE, La dottrina della religione*, pp. 29-30: "In questo senso si può dire che l'intero pensiero di Fichte, in tutti i suoi momenti, è religioso e lo è anche ancora di più là dove si presenta apparentemente più arido e astratto: la sua speculatività più ardita è sorretta infatti da un potente afflato religioso".

misteriosa oscurità, ma di certo abita nel tempio che ne reca l'immagine"³⁶. La tendenza alla teologia negativa, che già qui si fa intravedere, diviene esplicita e chiara soprattutto dalle esposizioni della *Dottrina della scienza* a partire dal 1801 ed è attestata da questo altro passo tratto dalla *Missione dell'uomo* (1800), dove il linguaggio filosofico diviene linguaggio religioso, preghiera, invocazione e poesia: "Tu sai e conosci ciò ch'io penso e voglio; come tu possa saperlo, - mediante quale atto tu produca questa coscienza, di questo non capisco nulla; anzi io so bene che il concetto di un atto, e di un atto particolare della coscienza, vale soltanto per me, non però per te, che sei infinita. (...) Tu vivi e sei, perché tu sai vuoi e operi, onnipresente nella ragione finita; ma tu non sei quale io, per tutte le eternità, potrei raffigurarmi un essere"³⁷.

Nell'*Iniziazione alla vita beata* Fichte dichiara che l'essenza del suo insegnamento ha già trovato fondazione, oltre che in Platone (o, meglio, potremo dire noi, nel neoplatonismo), nel cristianesimo. Egli si richiama al Vangelo di Giovanni e alla dottrina dell'eternità del *Logos* presso Dio, per respingere la tradizionale nozione biblica della creazione come atto arbitrario avvenuto nel tempo. S. Paolo e i Cristiani sarebbero rimasti semiebrei³⁸, avendo lasciato sussistere l'errore fondamentale del giudaismo di una separazione radicale tra Dio e il mondo, un dualismo che sarebbe rimasto alla base del dogmatismo filosofico, non del tutto rimosso nemmeno da parte di Kant. Al contrario, Dio è continuamente attivo e creatore ed opera in tutto, e questa sua presenza non può essere fatta oggetto di un sapere dogmatico, il quale può tutt'al più fotografare, per così dire, un momento di questa attività eterna ma poi, isolandolo e assolutizzandolo, lo mortifica e gli toglie il dinamismo della vita. A questa realtà sempre viva si può giungere soltanto attraverso la vita interiore, vivendo in noi la vita divina mediante una forma superiore di moralità che apre l'accesso alla vera beatitudine.

Si profila in tal modo l'incontro tra religione e filosofia, reso possibile dal comune esito mistico. Sia la filosofia che la religione sono, infatti, guidate dalla medesima *Sehnsucht nach dem Ewigen*, dalla nostalgia dell'eterno³⁹. La riflessione filosofica diviene vincolo d'amore e, in termini spinoziani, *amor Dei intellectualis*, anche se Fichte, contro la tendenza del suo tempo, non si dichiarò mai completamente per Spinoza⁴⁰, avendo voluto sottolineare, dal proprio punto di vista, il primato dell'azione sulla riflessione e sull'intelletto, il comune fondamento nell'etica

³⁶ FICHTE, *Ueber die würde des Menschen*, in *Werke*, Vol. I, p. 418; cit. da MORETTO, *Introduzione*, p. 48.

³⁷ FICHTE, *La missione dell'uomo*, a cura di R. Cantoni, Laterza, Bari 1970, p. 168.

³⁸ FICHTE, *La dottrina della religione*, pp. 311-312.

³⁹ Ivi, pp. 249-250.

⁴⁰ La lettura di Spinoza (dell'*Etica* ma anche del *Trattato teologico-politico*), alla quale Fichte era stato avvicinato dall'interesse per Lessing e per il dibattito sullo spinozismo sollevato da Jacobi, esercitò indubbiamente un forte impulso nella formazione del suo pensiero e ispirò quella che è la sua prima opera filosofica, la *Kritik aller Offenbarung* (1793). Su questo tema, cfr. LEON, *Fichte et son temps*, I, pp. 55-57, il quale parla, tuttavia, di "spinozismo rovesciato" a proposito dell'atteggiamento intellettuale di Fichte: "Moralisme, monisme, rationalisme, panthéisme, de ce quadruple enseignement, recueilli de Spinoza, l'esprit de Fichte portera toujours la marque; et le jour où, sous l'impulsion de la Critique, il deviendra l'apologiste de la liberté, c'est encore par rapport à l'*Ethique* que la *Théorie de la science* se caractérisera comme un'Espinozisme renversé" (p. 56).

dell'amore tanto della religione quanto della speculazione filosofica: “L'amore è perciò superiore ad ogni ragione, ed è esso stesso la fonte della ragione e la radice della realtà, e l'unico creatore della vita e del tempo; e con questo, egregi uditori, io ho enunciato finalmente in maniera chiara il più alto punto di vista reale di una dottrina dell'essere, della vita e della beatitudine, cioè della vera speculazione, al quale ci siamo elevati fino ad ora”⁴¹.

La filosofia di Fichte, ad un certo punto, diventa filosofia della religione e, insieme, filosofia della storia, rivelando all'uomo una missione sacra da compiere, quella di coadiuvare Dio nella sua opera di creazione di un mondo rinnovato in cui la realtà diviene interamente *logos*, ragione universale. Nella concezione fichtiana della nazione vedremo quanto in profondità sia operante questa sensibilità mistica e religiosa, che egli assegnerà ai tedeschi come loro peculiare natura e in virtù della quale saranno chiamati alla missione sacra di salvare l'umanità dal baratro della corruzione in cui è decaduta. “Se perirete –egli afferma rivolto ai Tedeschi a conclusione dei *Discorsi alla nazione tedesca* – tutta l'umanità perisce senza speranza di risorgere mai più”⁴²

⁴¹ FICHTE, *La dottrina della religione*, p. 372.

⁴² FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca*, p. 270.