

COMUNICARE LA FILOSOFIA, AGIRE NEL MONDO. GLI SCRITTI POPOLARI FICHTIANI DEGLI ANNI 1804-06

di Luigi Imperato

Abstract

This essay deals with the Fichtian popular writings of the years 1804-06, beginning with an analysis of the relationship between popular and scientific philosophy. It identifies in the natural sense of truth on which popular writings are based. Secondly, it analyses the connection between life and knowledge, in which philosophy is outlined as a discipline that seeks public communication through the modes of education and politics. Finally, it analyses the philosophy of history of the *Grundzuege der gegenwaertigen Zeitalters*, in which we understand the connection between life, knowing, and acting, in the forms of ethics, religion, and politics.

Keywords: Life, Philosophy, Language, Communication, Education, History

1. *Gli scritti popolari nel panorama del filosofare fichtiano*

Nella fase centrale della sua produzione filosofica, tra il 1804 e il 1806, durante i soggiorni a Berlino e ad Erlangen, Fichte tenne tre importanti cicli di conferenze popolari destinate ad un pubblico più ampio di quello costituito dagli specialisti raccolti in opere di fondamentale importanza come *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà* e *L'introduzione alla vita beata*, tutte pubblicate a Berlino nel 1806. Conferenze popolari furono tenute anche nel 1807-08 a Berlino e pubblicate nel 1808 con il titolo di *Discorsi alla nazione tedesca*, e ancora nel 1811 e nel 1813 abbiamo due opere di carattere popolare come il terzo ciclo delle *Lezioni sulla missione del dotto* e la *Dottrina dello Stato*, ma già prima del 1804 Fichte aveva composto opere popolari come la *Missione del dotto* (1794) e *La destinazione dell'uomo* (1800).

In questo articolo mi occuperò dei tre scritti popolari del ciclo del 1804-06, sia perché essi sono probabilmente i più “sistematici” tra le opere di impostazione non strettamente scientifica, sia perché pre-

sero corpo parallelamente alla seconda stesura del 1804 e alla stesura del 1805 della *Wissenschaftslehre*, nelle quali maturò la nuova teoria dell'assoluto, che Fichte accordò con la tradizionale impostazione trascendentale della sua filosofia. A proposito delle opere popolari, è essenziale osservare che in esse vengono illustrate le applicazioni dei principî della dottrina della scienza alla vita concreta, sulla base del presupposto che il senso del vero filosofare possa essere colto solo laddove non si separino la componente teoretico-contemplativa e quella pratico-applicativa del pensare; una corretta comprensione del pensiero fichtiano richiede pertanto all'interprete di tener conto di tutte le sue dimensioni, e non a torto Hartmut Traub e Peter Oesterreich hanno messo l'accento sul *ganze* Fichte, rimarcando che la parte scientifica, quella popolare e quella estetica del suo sistema si comprendono solo in un gioco di reciproco rimando¹.

Nelle pagine che seguono compirò un percorso tematico e selettivo negli scritti popolari del 1804-06, attraverso cui mi prefiggo di tratteggiare un'immagine generale, per quanto sperabilmente non generica, della filosofia popolare fichtiana. In prima battuta (§ 2) esporrò la teoria del senso naturale della verità, quale si trova nella seconda lezione dell'*Introduzione alla vita beata*, mentre nel paragrafo 3 conetterò l'esposizione popolare alle questioni ontologiche ed epistemologiche della *Dottrina della scienza 1804-II* e dell'*Introduzione alla vita beata*; nel quarto paragrafo l'indagine si dirigerà verso la filosofia dell'educazione contenuta nell'*Essenza del dotto*, con qualche riferimento ai *Discorsi alla nazione tedesca*, con l'intento di provare che il dovere dell'uomo di cultura è di comunicare efficacemente l'idea (come con termine platonico Fichte si esprime, riferendosi al riflesso dell'assoluto nel sapere) al pubblico cui egli si rivolge, un compito che può ben definirsi *civile*, dal momento che l'educazione è l'elemento di mediazione attraverso il quale il sapere può irradiarsi nella comunità; infine, nel paragrafo cinque mostrerò, attraverso un esame di alcuni punti de *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, come questo

¹ Si veda P.L. OESTERREICH - H. TRAUB, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 2006. Aveva aperto la strada a questa interpretazione R. LAUTH, l'ideatore e curatore dell'edizione critica delle opere di Fichte, del quale si può vedere in italiano, a questo riguardo, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, a cura di C. Cesa, Guida, Napoli 1986.

compito di mediazione del dotto nei confronti della sua comunità di riferimento risulti completamente intelligibile solo nel contesto di una dottrina della storia, in cui in tutta la sua chiarezza viene alla luce il rapporto tra lo schema logico-metafisico posto alla base del divenire e l'azione libera cui esso destina l'uomo nel mondo.

2. *Senso naturale della verità ed esposizione popolare*

Il peculiare rapporto in cui gli scritti popolari si trovano con gli scritti scientifici riceve la sua formulazione più chiara nella seconda lezione dell'*Anweisung zum seligen Leben*, dove Fichte scrive che essi sono accomunati dall'affaticarsi intorno agli stessi elementi, vale a dire «la metafisica e l'ontologia più profonde»², delle quali «solo *lo svolgimento tecnico [künstliche] e sistematico [...]* è divenuto possesso della filosofia scientifica, in nessun modo però il loro *contenuto*»³.

Il contenuto della metafisica e dell'ontologia può essere universalmente comunicato perché l'esigenza di giungere alla verità non è estranea a nessun uomo, talché la differenza specifica tra l'uomo comune e il filosofo è che questi ha sviluppato e fortificato, attraverso una specifica preparazione, un sentimento universalmente distribuito nel genere umano. Il rapporto naturale con la verità deve anzi precedere, come sua condizione di possibilità, l'indagine scientifica, poiché se il filosofo non avesse presentato la presenza della verità non avrebbe in alcun modo potuto pensare di mettersi sul cammino di ricerca che caratterizza la sua vita⁴. Il senso naturale della verità è, se così ci si potesse esprimere, il *propellente* di ogni sapere tecnicamente filosofico, che invece è il *motore* che consente a quel propellente di *realizzare effettivamente* il movimento verso la verità. Se però il propellente del senso naturale della verità si limitasse ad alimentare unicamente il motore della ricerca scientifica, esso sarebbe destinato ad esaurirsi, e ciò condannerebbe all'esaurimento la stessa filosofia

² J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von E. Fuchs, H. Gliwitsky, R. Lauth und P.K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 e sgg. (d'ora in poi: GA), Reihe I: *Werke*, Band 9, p. 67; tr. it. *Introduzione alla vita beata*, a cura di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 133.

³ Ivi, GA I/9, p. 68; tr. it. cit., p. 135 (traduzione modificata).

⁴ Cfr. ivi, GA I/9, pp. 71-72; tr. it. cit., p. 147.

impostata *künstlich*, impossibilitata, com'essa sarebbe, a trovare lo stimolo a *prodursi* e a *riprodursi* come pensiero della verità.

La filosofia è pertanto tenuta a restituire, nella forma dell'esposizione popolare, al naturale senso della verità quella stessa verità di cui gli è debitrice, anche se ormai mutata di segno perché razionalmente fondata. Quest'ultima osservazione chiarisce come filosofia scientifica e filosofia popolare non siano semplicemente sovrapponibili; se così fosse, si dovrebbe concludere o che tutti gli uomini siano allo stesso modo filosofi o che il procedimento deduttivo e la rigorosa consequenzialità logica non siano parte essenziale del pensiero filosofico. La prima conclusione è semplicemente smentita dai fatti, mentre la seconda sarebbe quant'altre mai pericolosa per ogni seria filosofia. L'ufficio del *Gelehrte* che si presti all'esposizione popolare è di segno completamente opposto rispetto a quello di una banalizzazione della filosofia: egli non deve affatto eliminare il pensare rigorosamente fondato, bensì portare alle sue soglie coloro che non abbiano gli strumenti per giungervi in autonomia. L'incolmabile distacco che separa, in termini di capacità fondativa, la filosofia scientifica da quella popolare è ciò che rende impossibile equiparare la posizione di Fichte a quella di un Nicolai o degli illuministi berlinesi, contro cui gli strali polemici del filosofo sono sempre numerosi e ben appuntiti: l'esistenza di un *natürlicher Wahrheitssinn* non giustifica l'illusione dell'autosufficienza del *gesunder Menschenverstand*⁵, poiché esso presuppone sì «una natura spirituale sana» che appella alla verità, ma non è in grado di stabilirla autonomamente, non essendo a ciò «sufficientemente format[o]»⁶.

Gli scritti popolari traggono dunque la loro ragion d'essere dall'interesse di Fichte verso un sapere non ripiegato in se stesso, bensì capace di cogliere l'intima connessione di verità e vita, di affetto e di contemplazione; se la filosofia vuole entrare nella

⁵ Pone una precisa differenza tra il “senso naturale della verità” e il “sano intelletto umano” F. SEYLER, *Fichtes Anweisung zum seligen Leben. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2014, pp. 56-57, differenza che egli ritrova nel fatto che l'esposizione popolare fondata sul “senso naturale della verità” è capace di risalire ad un'evidenza, per quanto solo fattuale e non genetica, che resterebbe preclusa invece alla prospettiva della filosofia popolare fondata sul “sano intelletto umano”.

⁶ *Die Anweisung zum Seligen Leben*, GA I/9, p. 72, tr. it. cit., p. 149.

determinazione del contenuto della vita, essa deve allora lasciare il suo segno nel cuore pulsante della società e far giungere la sua voce a coloro che non se ne occupino professionalmente⁷. Prende così corpo una *filosofia applicata* che non soltanto informa le dottrine (scientifiche) della natura, della religione, del diritto, della morale ai principî della dottrina della scienza, ma che, come *arte della ragione*⁸, mette in opera questi stessi principî nella sfera sociale⁹. Ne discende che gli scritti popolari non sono concepiti per allargare la schiera dei lettori senza che sia richiesto loro niente in cambio; al contrario, vi si delinea la necessaria corrispondenza tra due diversi compiti, l'uno, assegnato al pubblico, di sforzarsi di abbandonare il terreno della semplice opinione, l'altro, assegnato al filosofo, di comunicare al pubblico con un linguaggio non deduttivo i risultati del suo lavoro scientifico, in una maniera che però non li semplifichi al punto da cancellare la serietà, il rigore e l'abnegazione richiesti dal pensare.

Se il filosofo non potesse dunque destinare il suo messaggio ad un pubblico di non specialisti dovrebbe, implicitamente o esplicitamente, derubricare a semplice illusione la speranza di una piena e complessiva emancipazione del genere umano, di cui “gli indotti”, che «dovrebbero restare costantemente sotto la tutela dei presunti filosofi e reputarsi un'appendice del loro sovrano intelletto»¹⁰, sono

⁷ Su tale questione si può concordare con F. GILLI, *Dialettica, ontologia e filosofia della religione nelle lezioni I-IV della Anweisung zum seligen Leben*, in *Leggere Fichte. Volume II: filosofia pratica e dintorni teoretici: antropologia, etica, diritto, politica, religione, estetica*, a cura di A. Bertinetto, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse 2017, pp. 67 e sgg., secondo il quale gli scritti popolari rimandano al problema centrale della comunicabilità e della “mediazione”. Seguiranno a tale riguardo, più avanti nel testo, riflessioni maggiormente articolate.

⁸ Per l'espressione *arte della ragione* cfr. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, GA I/8, p. 200; tr. it., *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 88.

⁹ P.L. OESTERREICH, *Das gelehrte Absolute: Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, p. 76, nota che la filosofia applicata è la chiave della mediazione tra filosofia e vita e distingue due diversi significati di ‘applicazione’, uno, squisitamente logico e completamente interno alla struttura formale della *Wissenschaftslehre*, l'altro, dall'autore definito ‘retorico’, che consente di trasportare, attraverso discorsi pubblici e conferenze, i principî filosofico-scientifici alla concreta situazione storica.

¹⁰ *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I/9, p. 68; tr. it. cit., p. 137.

naturalmente parte a pieno titolo. Ma questo non basta ancora. Se gli inesperti della filosofia non avessero alcun rapporto con la verità, essi sarebbero esclusi anche da ogni esperienza religiosa, che non consiste nel credere, ma nel contemplare immediatamente Dio, e ciò equivarrebbe a decretare la loro esclusione dalla beatitudine data dalla comunanza con il divino, una conclusione incompatibile con la convinzione fichtiana che non la sola vita filosofica, ma la vita *tout court* sia necessariamente beata e che «il pensiero di una vita non beata implichi una contraddizione»¹¹.

La filosofia è allora nient'altro che uno strumento per l'affermazione della vita attraverso la costruzione della consapevolezza di sé della vita stessa. A ciò parrebbe contraddire la famosa lettera a Reinhold del 22 aprile del 1799, nella quale si afferma che «vivere è in senso proprio *non-filosofare*: filosofare è in senso proprio *non vivere*»¹², affermazione che si ritrova tal quale anche nello scritto *Richiami, risposte, domande*, composto ancora nel 1799, nell'ambito delle vicende dell'*Atheismusstreit*. In realtà, proprio quest'ultimo scritto dimostra che la filosofia *non può sostituire la vita*, e che tuttavia il suo compito consiste nel chiarire, senza crearlo, ciò che nella vita si offre immediatamente¹³. Fichte mette perciò la *mediatezza* della filosofia al servizio dell'*immediatezza* della vita e pone a carico della filosofia l'onere di rintracciare, *nella vita*, un *sentimento* al quale la filosofia, come *conoscenza*, possa riagganciarsi¹⁴.

A tutti gli effetti, il rapporto tra vita e pensiero era comunque, verso la fine del periodo jenese, un nervo scoperto del sistema fichtiano; il filosofo lavorò intorno a questo problema a seguito della interpretazione di Jacobi della dottrina della scienza come spinozismo rovesciato (che assume cioè per base l'intelligenza)¹⁵ e

¹¹ Ivi, GA I/9, p. 55; tr. it. cit., p. 97.

¹² GA, Reihe III: *Briefwechsel*, Band 3, p. 333.

¹³ Cfr. GA, Reihe II: *Nachgelassene Schriften*, Band 5, p. 119; tr. it. *Richiami, risposte, domande*, in J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 192.

¹⁴ Cfr. ivi, GA II/5, pp. 128-129; tr. it. cit., p. 201.

¹⁵ Sul fichtismo come spinozismo rovesciato si veda G. ZÖLLER, *Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über der Spinozismus der Wissenschaftslehre*, in *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, herausgegeben von W. Haeschke – B. Sandkaulen, Meiner, Hamburg 2004, pp. 37-52.

nichilismo, che annulla la vita nella scienza e rinuncia al vero (la *cosa* così come essa è effettivamente e immediatamente) per la *verità* (la cosa per come essa può essere dimostrata sulla base di principi e teoremi astratti)¹⁶. Fichte, come abbiamo visto, non riteneva che il suo sistema annullasse la vita nella conoscenza, ma che la conoscenza potesse essere un chiarimento in forma genetica di ciò che già si trova nella vita e che la filosofia non può creare, in polemica, sotto questo riguardo, non tanto con Jacobi, quanto con la tradizionale filosofia scolastica. È però vero che l'accusa di nichilismo colpì così profondamente Fichte da spingerlo a ripensare i temi fondamentali della sua filosofia, già a partire dalla *Destinazione dell'uomo*, pubblicata nel 1800, opera in cui egli dimostrava come la conoscenza di per sé non fosse affatto il punto più alto della vita dell'uomo, rappresentato invece da una realtà assoluta trascendente la coscienza che si configura come punto d'origine della speculazione, della prassi e della vita. Si può dire che la chiarificazione di questo rapporto tra la coscienza, ciò che trascende la coscienza e la vita sia la principale pista di ricerca battuta dalla filosofia fichtiana negli anni successivi al 1800 e che proprio in questo intricato rapporto, che mi accingo ad analizzare nel prossimo paragrafo, vada inquadrato il problema di cui le opere di filosofia popolare si fanno carico¹⁷.

¹⁶ Per tutti questi temi, si deve far riferimento agli scritti che seguirono la vicenda dell'*Atheismusstreit*, tradotti in italiano nel volume J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, e alla *Lettera a Fichte* di Jacobi (in F.H. Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, herausgegeben von K. Hammacher und W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag - Frommann-Holzboog, Hamburg-Stuttgart-Bad Cannstatt, Band II, pp. 191-258; tr. it. di A. Acerbi, intr. di M. Ivaldo, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2011, in cui sono contenute anche le repliche di Fichte a Jacobi). Per uno svolgimento più esteso di questi temi jacobiani rimando al mio *La ragione ricondotta all'intelletto? La critica di Jacobi a Kant sulla struttura e le funzioni della ragione*, in *Jacobi in discussione*, a cura di T. Dini – S. Principe, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 65-81; un confronto tra Fichte, Reinhold e Jacobi in merito alle posizioni emerse nel corso dell'*Atheismusstreit* è invece contenuto in P. VALENZA, *Concezioni della libertà nell'Atheismusstreit. Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo*, in «B@be-online/print. Voci e percorsi della differenza. Rivista di filosofia», I, 2006, pp. 193-201.

¹⁷ M. Ivaldo vede proprio nella risposta all'accusa di nichilismo mossagli da Jacobi il movente della svolta che il pensiero di Fichte ha conosciuto a partire dalla *Bestimmung des Menschen* e la stessa *Anweisung zum seligen Leben* costituirebbe

3. *Sapere, vita, comunicazione: la filosofia come sapere di mediazione*

Nelle opere che seguono la svolta degli anni 1799-1800 Fichte inaugura una nuova direzione di pensiero, in cui fa la sua comparsa la questione dell'assoluto¹⁸, ma, in polemica con Schelling e in accordo con la prospettiva jacobiana del non-sapere di Dio¹⁹, ritiene di dover continuare a difendere il punto di vista finito proprio della filosofia trascendentale secondo cui l'assoluto, se è tale, deve essere chiuso in sé e non direttamente afferrabile dalla coscienza²⁰. L'assoluto fichtiano è infatti, neoplatonicamente, sostanza sovracosale, pura luce non ancora rifratta nei colori, «unitarietà in sé conclusa, perfetta e assolutamente immutabile»²¹ che, con accenti parmenidei, «non diviene, non nasce, non proviene dal non essere [...] [che è] a causa di se stesso, da se stesso e per mezzo di se stesso»²².

L'alterità dell'essere assoluto rispetto alla molteplicità dei fenomeni sembra talmente radicale che Fichte lo definisce come “chiuso in sé” o “interiore a se stesso” (*in sich*); in esso non si trova nulla che ricordi un'esistenza esteriore che esponga «il suo essere al di fuori del suo essere»²³. Declinerei tale formula nei termini che seguono: l'“è” con cui predichiamo l'esistenza di una sostanza è già una sua specifica

un tentativo di articolare una risposta convincente a tale sollecitazione. Si veda a tal proposito *Leben und Philosophie: Die Anweisung zum seligen Leben als Antwort auf Jacobis Nihilismus-Vorwurf*, in *Fichte und seine Zeit: Kontext, Konfrontationen, Rezeptionen*, hrsg. von M.V. D'Alfonso, C. De Pascale, E. Fuchs, M. Ivaldo, in «Fichte Studien», XLIII, 2016, pp. 172-185.

¹⁸ Seguo qui l'esposizione della *Anweisung* per motivi strettamente legati all'economia del testo. Tengo comunque presente anche la seconda esposizione del 1804 della *Dottrina della scienza*.

¹⁹ L'accordo con Jacobi si limita strettamente all'impossibilità di una scienza concettuale dell'assoluto, mentre il più completo disaccordo con il filosofo di Pempelfort Fichte manifesta rispetto alla necessità di una rinuncia al sapere.

²⁰ Restano illuminanti su tale questione le riflessioni, pur dedicate al primo Fichte e non al Fichte della fase intermedia, di L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2016 (basato sulla II edizione aumentata del 1976), pp.189-192.

²¹ *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I/9, p. 85; tr. it. cit., p. 191.

²² Ivi, GA I/9, p. 85; tr. it., cit., p. 189.

²³ Ivi, GA I/9, p. 87; tr. it. cit., p. 193.

determinazione, dunque non è più il puro essere come dato a se stesso nella sua interiorità semplice; esso è già un ‘qualcosa’ che, in quanto tale, è posto al di fuori di sé. L’esistenza è l’apparire dell’essere, «un contrassegno esterno, un’immagine di esso»²⁴ che rimanda alla *differenza*, che nell’essere chiuso in sé dell’assoluto non può in alcun modo sussistere, e alla *coscienza*, che sorge come consapevolezza della differenza: l’esistenza è dunque assolutamente e non accessoriamente *sapere*.

La differenza di cui si è fatta parola va intesa come scissione che, sorta in seno all’essere in sé *uno*, conserva l’unità dell’uno stesso, non come un’individualità che si contrapponga ad un’altra individualità: è il principio di una relazionalità completamente autorelativa, di una manifestazione interna all’essere al di sopra della relazione posta dal sapere concreto, che presuppone sempre almeno due termini. Nella *Dottrina della scienza 1804-II* Fichte parla di un’*immanenza* e di un’*emanenza* dell’assoluto a se stesso, proprio per sottolineare che qui non si tratta di un’emanazione, ma di una manifestazione dell’essere all’essere stesso²⁵. Non si può dunque fornire alcuna giustificazione della sua origine, che deve ammettersi come un fatto, anche se suscettibile di chiarificazione nel sapere una volta che sia data²⁶: l’assoluto, infatti, è l’unità al di sopra di ogni disgiunzione tra esperienza e pensiero, che *necessariamente è*, se esiste la disgiunzione; ma esso non può nominarsi come *intero che contiene la disgiunzione*, se non si vuole

²⁴ Ivi, GA I/9, p. 87; tr. it. cit., p. 193.

²⁵ Cfr. *Die Wissenschaftslehre. II Vortrag im Jahre 1804*, GA II/8, pp. 64 e 65; tr. it. J.G. FICHTE, *Scritti sulla dottrina della scienza*, a cura di M. Sacchetto, Torino, Utet 1999, p. 803.

²⁶ Cfr. *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I/9, p. 88; tr. it. cit., p. 199. È proprio il sapere come immagine di una sostanza autosussistente e non come immagine priva di ogni riferimento esterno che risolve la questione del possibile esito nichilistico del filosofare paventato da Jacobi, senza peraltro, agli occhi di Fichte, ricadere in un ingenuo realismo che pone una cosa in sé come fondamento della conoscenza: il sapere nella sua condizione di possibilità assoluta procede, infatti, da un essere realmente esistente, per quanto inattuabile. Una ricostruzione complessiva, sebbene rapida, del problema dell’immagine in Fichte, dagli anni di Jena fino alla *Dottrina della scienza* del 1805 e in stretta correlazione con il problema del nichilismo in C. ASMUTH, *Immagine dell’immagine. La radicale teoria costruttivista dell’immagine in Fichte*, in «Pólemos», VIII, 2014, pp. 102-114.

oggettivarlo. La pluralità e la *Sonderung* esistono e, perciò, si dà anche l'unità semplice al di sopra del sapere e del molteplice: la genetizzazione del fatto ci spinge, proprio in questo senso, ad accettare come verità indimostrabile per il concetto eppure evidente all'intelligenza la manifestazione dell'essere nell'esistenza. È l'evidenza, non concettuale ma intuitiva, la pura luce che ancora non si è rifratta nella molteplicità del concetto, il quale non può superare la differenza tra l'unità semplice della luce e l'unità che esso tenta di nominare, quando si cimenti a pensarla.

Nel sapere, nell'esistenza deve esserci la consapevolezza della distinzione, affinché «l'essere emerga *in quanto* essere e l'assoluto *in quanto* assoluto»²⁷. Proprio l'*in quanto* è il principio con cui vengono poste la differenza e l'immagine: la differenza tra un soggetto e un predicato o anche la distinzione all'interno dello stesso soggetto che si sa in quanto è *quel soggetto* e non *altro*, ragion per cui ogni sapere è un sapere dell'*in quanto*, cioè delle determinazioni caratteristiche. La vita sembra scomparire nel sapere con il comparire della fissità delle determinazioni oggettuali: come fissazione di concetti, il sapere è un *distinguere* che «non coglie immediatamente il suo oggetto ma soltanto il che cosa dello stesso e il suo carattere», sicché la coscienza è «ciò in cui l'esistenza divina sperimenta una trasformazione», in cui «ciò che in se stesso è immediatamente la vita divina nella vita [vivente] [...] tramite il concetto diventa un essere statico e presente (la scuola aggiungerebbe: [diventa] qualcosa di oggettivo)»²⁸.

Ma questo è soltanto *un* aspetto della questione. Il sapere dell'esistenza si dà in Dio prima di ogni *effettivo* sapere, perché l'esistenza 'è' l'assoluto in immagine, pur essendo in pari tempo il principio della distinzione che l'assoluto pone entro se stesso. Siamo qui di fronte al carattere ancipite della struttura del sapere, che, quanto al suo esserci assoluto, è Dio stesso, ma è anche, in quanto coscienza di una differenza, causa della successiva, apparente separazione del molteplice da Dio. Siccome infatti l'*in quanto* è radicato nella vita interna dell'assoluto, il sapere e la coscienza sono non solo principio di distinzione, ma anche cerniera, soglia, collegamento con l'assoluto²⁹; il

²⁷ *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I/, p. 97; tr. it. cit., p. 223.

²⁸ Per tutte le citazioni, *ivi*, GA I/9, p. 97; tr. it. cit., pp. 225-227.

²⁹ Il sapere, inteso come sapere puro, ossia condizione di possibilità di ogni conoscere, legame unitario di soggettivo e oggettivo, non certo come

sapere di cui qui si fa parola è infatti quel sapere puro in sé o sapere del nulla, secondo il modo di esprimersi della *Dottrina della scienza* del 1804³⁰, che precede ogni sapere quale sua *condizione di possibilità*. Un tale sapere puro o assoluto è immediatamente vita: «Questa medesima esistenza, in quanto riposantesi in sé e statica, [...] l'abbiamo chiamat[a] *vita*»³¹. E poiché la vita sembra esiliata dal regno del sapere, Fichte chiarisce:

Dove rimane allora l'unico mondo [...] della vita divina in sé conchiusa? Rispondo: esso resta là dove solamente è, non in una singola riflessione bensì nell'assoluta e unica forma fondamentale del concetto, che tu non puoi mai ricostruire nella reale coscienza immediata, mentre puoi farlo nel pensiero che si eleva al di sopra di essa³².

Il legame tra vita e sapere qui prospettato è più profondo di quello dato da una loro piatta identificazione; è a quest'altezza, infatti, che la conoscenza, che non può possedere l'assoluto, deve comprendersi come risultato di un *affetto* interno all'essere, che Fichte chiama amore³³, e farsi perciò *impulso*. L'amore unisce la forma

esperienza di qualcosa, è, come scrive Marco Ivaldo, la suprema evidenza fattuale, fenomenologica o logica, che rinvia ad un assoluto per sé sussistente, luce pura in cui essere e vita non sono disgiunti. Cfr. M. IVALDO, *La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte*, in «Acta philosophica», VII, 1998, p. 49. Su questi temi si veda anche J.-C. GODDARD, *Réflexivité, affectivité et anéantissement de soi. De la Wissenschaftslehre de 1805 à l'Anweisung zum seligen Leben de 1806*, in *Fichte in Erlangen 1805. Beiträge zu den Fichte-Tagungen, in Rammenau (19.-21. Mai 2005) und in Erlangen (1.-3. Dezember 2005)*, herausgegeben von M. Gerten, «Fichte-Studien», XXXIV, 2009, pp. 221-233.

³⁰ Su questo punto sono da leggere specialmente la seconda e terza conferenza della *Dottrina della scienza* del 1804, cfr. GA II/8, pp. 18-51, tr. it. cit., pp. 780-796.

³¹ *Die Anweisung zum seligen Leben*, in GA I/9, p. 89; tr. it. cit., p. 199.

³² GA I/9, p. 100; tr. it. cit., pp. 233-235.

³³ «Ma ogni godimento, dicevo, si fonda sull'amore. Che cos'è amore? Rispondo: amore è l'*affetto dell'essere*» (GA I/9, p. 133; tr. it. cit., p. 359). Il genitivo nell'espressione *affetto dell'essere* ha un valore tanto oggettivo quanto soggettivo: esso è infatti l'affetto nei confronti dell'essere, ma è anche l'affetto dell'essere per se stesso, come risulta chiaro quando Fichte afferma che «il sopraggiungere di questo suo [di Dio] mantenersi [nell'esistenza] [...] è il nostro amore per lui; ovvero, secondo verità, è il proprio amore per se stesso» (GA I/9, p. 166; tr.

alla vita e questo legame può essere solo sentito, non spiegato: «Un tale legame [...] semplicemente c'è, e prorompe insieme e accanto alla riflessione. In questo accompagnarsi alla riflessione, tale legame è sensazione [emotiva], ed essendo un legame, è amore [...] In questo amore l'essere e l'esistenza sono una sola cosa»³⁴.

L'amore non è solo affetto interno all'essere, ma è anche l'origine dell'inquietudine della riflessione, che è spinta sempre a proseguire nella sua ricerca fino a svuotare il suo oggetto «da tutto ciò che non soddisfa tale amore»³⁵, che è perciò l'irrompere del divino *oltre* la riflessione, ossia l'irrompere della vita stessa che contiene l'origine e la possibilità della riflessione, sebbene ne sia al di là. La riflessione aspira, sospinta oscuramente dall'amore, all'uno, ma rende inevitabilmente due ciò che è uno, invece l'amore si gioca costantemente nella dialettica distinzione-fusione: senza principio della molteplicità, relazione ad altro, l'amore, in quanto affetto, essere toccati da qualcosa o da qualcun altro, non può darsi, ma allo stesso modo non c'è amore dove non ci sia una vita messa in comune, sicché non stupisce la circostanza che l'amore «ci divide in due eppure insieme ci lega in uno»³⁶ e che come affetto in cui si dischiude «la vita vivente [...] questo amore non è interpretato ma è, ha e possiede ciò che ama»³⁷.

L'amore è l'apertura del vivente alla vita, che raggiunge la sua forma più alta nella religione e nella filosofia, che però non possono distaccarsi dalle altre forme di vita, esse pure espressione dell'affetto dell'amore: quando si rimarchi la differenza tra le diverse forme di vita è infatti necessario tener fermo che la vita superiore deve darsi il compito di attrarre a sé quella inferiore, perché entrambe si riconoscono *come* vita e non fuoriescono dalla prospettiva della vita. Una filosofia che postuli il legame immediato, affettivo, addirittura la fusione tra il divino e l'umano ha, certo, un fondamento sapienziale, e in una certa misura è una vera e propria mistica³⁸; ma questa mistica

it. cit., p. 469).

³⁴ GA I/9, p. 166; tr. it. cit., pp. 467-469.

³⁵ GA I/9, p. 167; tr. it. cit., p. 469.

³⁶ GA I, 9, p. 166; tr. it. cit., p. 469.

³⁷ GA I/9, 167; tr. it. cit., p. 471.

³⁸ Dico che questa dottrina è mistica solo *in una certa misura* perché essa non disconosce il ruolo del sapere in relazione al tema dell'assoluto, pur limitandolo, ma anzi in una certa misura vi si fonda: la filosofia resta, in effetti, per

e questa sapienza, con tratto assolutamente caratteristico del pensiero fichtiano, non conducono alla contemplazione inattiva, poiché «chi non agisce, neppure ama»³⁹. Nessuno agisce se non in base ad un affetto, sicché è impossibile essere morali o religiosi senza provare l'affetto corrispondente, ma è vero anche che non c'è un affetto che non apra all'azione. Poiché Dio è vita e la vita è azione, se «da noi non scaturisce alcuna attività e opera che appaia manifestamente, allora Dio non è attivo in noi»⁴⁰: il misticismo meramente contemplativo è esaltazione fanatica, mentre la vera religione non può «essere esercitata separatamente da altre occupazioni [...] ma è l'intimo spirito che compenetra, vivifica e immerge in se stesso ogni pensare e ogni agire»⁴¹, sicché l'uomo religioso «comprende il proprio mondo come un *fare*» e «ama soltanto in questo fare»⁴². Il filosofo che scopre la vera religiosità deve agire con gli uomini in società, nella consapevolezza che l'affetto che ritrova in sé si dà allo stesso modo in tutti gli uomini e in tutti gli uomini può essere risvegliato e comunicato. È pertanto evidente che il senso naturale della verità non è soltanto la capacità di riflettere comune a tutti gli uomini, bensì, ancor prima, la base affettiva entro cui essi si sperimentano in un legame reciproco e con Dio senza il quale né l'agire né il pensare avrebbero luogo. L'affetto innerva ogni espressione dell'umano, purché si intenda che esso non è, alla maniera kantiana, pura passività, ma è dotato di una capacità attiva di configurazione⁴³ e che la sua essenza si svela soltanto quando si comprenda che nell'essere

Fichte un sapere di riflessione, che, giungendo alle condizioni di possibilità della riflessione stessa, arriva a deporre se stesso come fondamento per lasciare spazio all'assoluto e alla sua esistenza.

³⁹ *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I/9, p. 170; tr. it. cit., p. 479.

⁴⁰ GA I/9, p. 113; tr. it. cit., p. 275.

⁴¹ GA I/9, p. 113; tr. it. cit., p. 277.

⁴² GA I/9, p. 114; tr. it. cit., p. 279.

⁴³ Se volessimo cercare il corrispondente di questa concezione dell'affetto nella filosofia kantiana dovremmo pensare non tanto a quello che Kant denomina, per l'appunto, affetto, che per lui richiama sempre la dimensione della passività, bensì al sentimento capace di configurare artisticamente e anche conoscitivamente il reale, così come esso è indagato nella terza *Critica*. Questa differenza si spiega con la circostanza, richiamata nel testo, che per Fichte nel nostro animo non c'è nulla che sia mai completamente passivo.

non c'è nulla di morto, perché tutto è espressione dell'assoluto, vita vivente che non può essere irrigidita in determinazioni cosali⁴⁴.

La filosofia, a cui la conoscenza concettuale della vita dell'assoluto è preclusa, resta però al livello della mediazione che la vita apre nel suo seno ed è perciò stesso collocata nel punto in cui vita e sapere, intuizione intellettuale dell'assoluto e concetto al di sopra del concetto, al contempo si uniscono e si separano: essa sta nel mezzo tra l'assoluto e i singoli campi del sapere⁴⁵; questo suo particolarissimo statuto epistemologico la mette in condizione di *raccordare elementi diversi* riconoscendo *nella vita il tessuto connettivo di questo raccordo*. Così, l'esercizio della ragione filosofica consente di percorrere in senso tanto discendente quanto ascendente l'infinita scala delle configurazioni del reale che si offre nel sapere effettivo e di mettere in collegamento i diversi modi di rapportarsi all'essere, i diversi *sguardi sull'essere*, avendo in ognuno riconosciuto una manifestazione dell'amore. L'accettazione di questo suo compito la dispone ad un'apertura verso il mondo da realizzarsi attraverso le forme di mediazione della comunicazione pubblica, della politica e dell'educazione, a cui dovrò ora rivolgere la mia attenzione.

4. *Il compito educativo della filosofia*

Negli scritti popolari del 1804-06 Fichte fonda l'unità del genere umano sulla comune origine di tutti gli uomini nella vita dell'assoluto. Morale e religione sono, per il filosofo, i momenti nei quali il

⁴⁴ Si pensi a questo proposito all'opposizione tra una filosofia che, nel suo riflettere, faccia risuonare la vita e una filosofia che si faccia ostacolo, con la sua rigidità, alla vita, che si risolve nell'opposizione tra due diverse e fondamentali tipologie di uomini, quelli che sentono in sé la vita e di conseguenza la trovano anche all'esterno e quelli che invece sono incapaci di sentirla e di conseguenza proiettano questo loro modo di essere anche fuori del loro stesso essere, opposizione espressa in vario modo lungo tutto il corso della produzione fichtiana e incisivamente così descritta nei *Discorsi alla nazione tedesca*: «Chi crede in un essere fisso, morto e persistente, crede in esso solo perché è morto in se stesso» (GA, I/10, p. 194, tr. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 105).

⁴⁵ *Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804*, GA II/8, p. 51; tr. it. cit., p. 797.

genere umano può riconoscersi come un intero⁴⁶, per questo la sua concezione della filosofia come sapere comunicativo soltanto entro certi limiti può essere posta in connessione diretta con l'antecedente storico dell'illuministico uso pubblico della ragione. L'idea di un uso pubblico della ragione era stata certo da Fichte profondamente assimilata e i suoi primi scritti ne offrono ampia testimonianza; tuttavia, la ristrutturazione teoretica successivamente conosciuta dal suo sistema condusse ad una mutazione di senso il kantiano *sapere aude!*, per quanto esso non sia mai stato rinnegato. Peraltro, fin dagli anni di Jena Fichte riponeva nella morale il senso più profondo dell'agire pubblico, e in ciò egli poteva a buon diritto considerarsi un prosecutore del pensiero kantiano, nel quale pure risulta evidente che il genere umano debba considerarsi un intero, anche se non un intero vivente, bensì un intero che si riconosce sotto lo stesso principio, la legge morale. Kant lascia spazio a idee più marcatamente comunitarie soltanto in forma dialettica, per esempio quando si riaggancia alla dottrina leibniziana del regno della grazia nella *Critica della ragion pura* o recupera il rapporto tra morale e religione in alcune sezioni della *Fondazione della metafisica dei costumi* (come nella dottrina del regno dei fini) e della seconda *Critica* e nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, tuttavia egli non azzarda mai alcuna ipotesi sull'origine della legge, né questa funge per lui da trampolino di lancio per speculazioni sulla vita dell'assoluto. Gli scritti popolari fichtiani sviluppano, radicalizzandole, proprio queste parti dialettiche del pensiero kantiano, ed è per questo motivo che né la legge, né l'imperativo vi appaiono come momenti ultimi e autofondativi dell'agire pratico.

Nel sapere prende forma un nuovo mondo che ha il suo cardine nello spirito quale si rivela nella morale superiore, nella religione e nella filosofia, ma esso può essere effettivamente realizzato solo

⁴⁶ «La vita umana, in sé e secondo la verità unica e indivisibile, è spezzata nell'apparenza nella vita di più individui uno accanto all'altro [...] la vita umana non è divenuta un'unità mediante la natura, appunto perché essa per sé viva per l'unità e perché tutti i separati si fondino insieme mediante la vita stessa nell'uguaglianza di sentimento» (*Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, GA I/8, p. 78; tr. it., *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà. Lezioni tenute ad Erlangen nel semestre estivo del 1805*, a cura di A. Cantoni, intr. di E. Garin, La Nuova Italia, Firenze 1971⁴, p. 39).

qualora l'uomo di cultura sia in grado di comunicarlo attraverso l'educazione. La cultura, leggiamo ne *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, «è unicamente il mezzo per condurre alla conoscenza della parte conoscibile della divina idea»⁴⁷, e dotto non è quindi semplicemente chi abbia eletto lo studio a sua attività professionale, bensì «solo chi attraverso la cultura dotto dell'epoca [sia] pervenuto alla conoscenza delle idee»⁴⁸. Le idee sono definite nei *Discorsi alla nazione tedesca*, in senso platonico e neoplatonico, come ciò che innalza dal mondo sensibile al mondo dell'assoluto, che conduce dall'impulso oscuro della conoscenza sensibile e dell'egoismo all'impulso alla chiarezza dato dalla conoscenza del soprasensibile; esse sono, in poche parole, l'organo della visione spirituale: «Con una parola greca che viene comunemente usata anche nella lingua tedesca, noi chiamiamo *idea* qualcosa che sorge in seguito al cogliimento [...] dell'impulso fondamentale non solo mediante il fondamento oscuro, ma subito anche mediante conoscenza chiara [...] e quella parola esprime esattamente lo stesso simbolo della parola tedesca *Gesicht*, “visione”»⁴⁹.

L'educazione è il mezzo attraverso cui viene rinsaldato il legame tra gli individui e l'intero, per questo esiste una connessione essenziale tra l'educazione e la politica; e che l'educazione sia questione di pertinenza della politica in senso stretto è testimoniato dal fatto che Fichte ritiene che i governi debbano assumersi l'onere di finanziarla. Questa visione pedagogica non può più prendere a riferimento il vecchio modello dell'educazione dei ceti colti e neanche quello della tradizionale educazione delle classi popolari; essa deve differenziare l'educazione in educazione nazionale universale e educazione per dotti in base alle predisposizioni dei singoli, ma offrirla, indistintamente e allo stesso modo, a tutti i fanciulli⁵⁰. La nuova educazione,

⁴⁷ GA I/8, p. 65; tr. it. cit., p. 13.

⁴⁸ GA I/8, p. 65; tr. it. cit., p. 13.

⁴⁹ *Reden an die deutsche Nation*, GA I/10, p. 148; tr. it. cit., p. 53. Nelle lezioni sulla *Missione del dotto* del 1811, proprio l'utilizzo della parola *Gesicht* diverrà preminente rispetto alla parola *Idee*. Si veda in proposito M. RAMPAZZO BAZZAN, *Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811)*, in «Fichte-Studien», XXXII, 2009, pp. 25-36.

⁵⁰ Cfr. l'*Undicesimo discorso* dei *Reden an die deutsche Nation*, in GA I/10, pp. 240-252; tr. it. cit., pp. 156-169.

che Fichte chiama “nazionale” perché non più di classe o di ceto, deve realizzare il progetto di una nuova comunità, che abbia sì per base la comune lingua e la comune storia, ma che, tendenzialmente, si identifichi con l'intera comunità umana, se è vero che tutta l'umanità è unita nelle stesse leggi conoscitive, morali e nell'apertura all'esperienza religiosa.

È interessante notare come questa duplicità del particolarismo nazionale e dell'universalismo cosmopolitico si rifletta interamente nella concezione della lingua: la lingua è sempre lingua nazionale e si costruisce sulla base delle circostanze e delle vicende in cui un popolo è inserito, tuttavia sono le leggi dell'unica e universale struttura del linguaggio a interagire con le circostanze mutevoli date di volta in volta. Nel linguaggio «non è propriamente l'uomo che parla, bensì in lui parla la natura umana [...] e così si dovrebbe dire: il linguaggio è uno solo, ed è assolutamente necessario»⁵¹. “Popolo” è, dal punto di vista linguistico, l'insieme degli uomini che subisce i medesimi influssi esterni sull'organo vocale⁵², ma ogni popolo è solo un frammento del genere umano, allo stesso modo che ogni lingua storica è una esteriorizzazione dell'unico linguaggio dovuta a cause contingenti. Di particolare interesse, in merito al nostro tema, è che il linguaggio, che inizialmente esprime soltanto l'oggetto della percezione sensibile⁵³, ad un livello successivo, e più alto, si innalza all'idea; ciò rende il linguaggio strumento di mediazione tra la specifica cultura di un popolo e la cultura spirituale del genere umano come intero la cui destinazione è riposta nel soprasensibile, «secondo la diversità del rapporto che ha avuto e continua ad avere luogo tra formazione sensibile e formazione spirituale del popolo»⁵⁴. Il punto discriminante non sta qui nella maggiore o minore partecipazione di un popolo alla vita del soprasensibile, che non può che essere per tutti gli

⁵¹ GA I/10, p. 146; tr. it. cit., p. 51.

⁵² Cfr. GA I/10, p. 146; tr. it. cit., p. 51.

⁵³ Cfr. su questo punto anche quanto viene detto nello scritto del 1795 *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, in GA I/3, pp. 103-104; tr. it. J.G. FICHTE, *La facoltà linguistica e l'origine del linguaggio*, in ID., *Scritti sulla dottrina della scienza*, cit., p. 454. Da tener presente anche lo scritto *Ueber den Geist und Buchstaben in der Philosophie*, in GA I/6, pp. 313-362; tr. it., J.G. FICHTE, *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U.M. Ugazio, Rosenberg&Sellier, Torino 1989.

⁵⁴ *Reden an die deutsche Nation*, in GA I/10, p. 148; tr. it. cit., p. 53.

uomini identica, ma nella maggiore o minore chiarezza con cui ciascun popolo traduce nel sensibile il soprasensibile: un popolo a cui il simbolo linguistico sia chiaro «esprime il rapporto di ciò che è concepito con l'organo spirituale in un modo che gli è perfettamente comprensibile, poiché questo rapporto viene spiegato da un altro rapporto, immediatamente vivente, con il suo organo sensibile»⁵⁵. La lingua muove l'animo di colui che la parla e di colui che la intende perché le parole «sono vita e creano vita in tutte le sue parti»⁵⁶; una comunità è vivente in quanto è parlante, così il dotto non fa altro che contribuire a creare una comunità quando con il linguaggio si rivolge al suo pubblico – un pubblico *in linea di principio* universale, anche se magari, *in via di fatto*, limitato a questo o a quel contesto.

Il dotto nella sua manifestazione più alta, lo scrittore di cose filosofiche, deve possedere l'idea ed essa diviene più viva quando si forma la lingua e cresce l'abilità nell'espressione⁵⁷. Ma questo rapporto privilegiato con il linguaggio non è certo proprio soltanto dello scrittore. Il linguaggio è vita perché è la relazione diretta che si instaura tra sensibile e soprasensibile e il ruolo di mediatore tra queste due sfere è assegnato in prima istanza all'insegnante⁵⁸, che deve

⁵⁵ GA I/10, p. 148; tr. it. cit., p. 54.

⁵⁶ GA I/10 p. 149; tr. it. cit., p. 55.

⁵⁷ Cfr. *Ueber das Wesen des Gelehrten*, in GA I/8, p. 137; tr. it. cit., p. 143. In questa stessa pagina, con un neanche tanto velato riferimento a se stesso e al suo modo di fare ricerca, che consisteva nell'incessante redazione e rielaborazione di opere che poi venivano esposte in forma orale senza essere stampate (si pensi all'imponente serie di *Darstellungen* orali della *Dottrina della scienza*), Fichte scrive che il dominio della lingua indispensabile per il dotto «esige lunghi e continui esercizi preliminari, che sono studi per opere future, ma non certo le opere stesse che lo studioso coscienzioso scrive, ma non fa stampare a nessun costo».

⁵⁸ I. RADRIZZANI, *Die Erlanger Vorlesungen »Über das Wesen des Gelehrten«: Eine »neue und verbesserte Ausgabe« der »Bestimmung des Gelehrten«?*, in *Fichte in Erlangen 1805*, cit., pp. 381-392, vede nella distinzione tra l'insegnante, che lavora per il tempo, e lo scrittore, che lavora per l'eterno, una delle differenze tra i due scritti, del 1794 e del 1805, dedicati all'uomo di cultura e ai suoi compiti. Radrizzani ritiene che nei due scritti non ci siano grandi variazioni relativamente al compito che attende l'uomo di cultura e che le differenze in essi riscontrabili siano dovute al completamento del sistema e alla nuova concezione teoretica e al nuovo linguaggio che ne derivano.

comunicare l'idea ai suoi ascoltatori⁵⁹. Poiché l'uomo può volere solo ciò che ama e nell'autentico insegnante la conoscenza si è fatta impulso, egli è capace di trasmettere, prima ancora che la conoscenza, lo stimolo all'autonomo e autentico conoscere e, insieme con questo, di formare allievi che facciano parte della società umana e del genere non solo per il breve lasso di tempo che è loro concesso sulla terra, ma che siano anche membri «dell'eterna catena di una vita spirituale in generale»⁶⁰. Il compito del maestro della scienza è teoretico, ma «in un senso più ampio è pure un compito pratico, come quello di un puro uomo d'affari»⁶¹, e ciò si spiega facilmente, considerato che l'educazione è parte della filosofia applicata, così come si spiega facilmente che, accanto al dotto nel senso più puro del termine, nel novero dei dotti rientrano sia gli insegnanti di scuola, che pure devono in una qualche misura avere contezza dell'idea per poterne trasmettere il desiderio ai loro giovani allievi, sia i dotti la cui opera si esaurisca interamente nel campo pratico, come i legislatori e gli uomini politici⁶². I dotti pratici «hanno da guidare indipendentemente e secondo il loro proprio concetto le faccende umane», i dotti teoretici sono «i veri e preferibilmente così detti dotti, la cui professione è di conservare la conoscenza dell'idea divina tra gli uomini [...] e di propagarla di generazione in generazione»⁶³. Ma l'unità

⁵⁹ Sul ruolo del linguaggio nell'insegnamento, si veda J.-F. GOUBET, *Mündliche und schriftliche gelehrte Kommunikation in Fichtes Erlanger Vorlesungen 1805*, in *Fichte in Erlangen 1805*, cit., pp. 417-430.

⁶⁰ *Reden an die deutsche Nation*, in GA I/10, p. 132; tr. it. cit., p. 35.

⁶¹ *Ueber das Wesen des Gelehrten*, in GA I/8, p. 66; tr. it. cit., p. 15.

⁶² La dimensione dell'azione non rientra nell'educazione solo dal versante del dotto, ma anche da quello dell'allievo; nei *Discorsi alla nazione tedesca*, Fichte, pur con qualche distinguo, si dichiara a favore del progetto educativo di Pestalozzi, in cui azione e contemplazione non sono separati. D'altra parte egli è pienamente convinto che non occorra insegnare nozioni, ma occorra insegnare a praticare l'arte del formare spirituale, e nulla è più adatto a questo scopo che rendere attivo il processo di apprendimento, perché le regole del formare spirituale «si manifestano a colui che è attivo nell'immediata esperienza di se stesso [...] l'allievo impara volentieri e con piacere, e finché la tensione delle forze regge, non fa nulla più volentieri che imparare, perché mentre impara è attivo, e in ciò prova immediatamente il piacere più grande» (*Reden an die deutsche Nation*, in GA, I/10, p. 121; tr. it. cit., p. 25).

⁶³ *Ueber das Wesen des Gelehrten*, GA I/8, p. 114; trad. it. cit., pp. 102-103.

della relazione tra teoretico e pratico si realizza sia nella professione del dotto pratico, che non può agire senza una preliminare visione dell'idea, sia in quella del dotto teoretico, che, se non vuol essere solo uno scrittore, ma anche un insegnante, deve partecipare agli altri l'idea esprimendola linguisticamente e perciò «deve possederla con grande vivezza, mobilità, interiore mutabilità e abilità [...] per lui non si tratta di trovare la forma perfetta, ma di trovare la più adatta in ogni connessione»⁶⁴.

La figura del dotto prende corpo nei suoi cinque modi di manifestarsi “nel campo della libertà”, che sono la conoscenza della natura, la legislazione, la religione, l'arte e la filosofia, in quanto la vita dell'assoluto si rifrange nella vita dell'uomo nel sapere, nell'agire e nel sentimento (la cui importanza costituisce il motivo dell'insistenza di Fichte sul ruolo dell'arte nell'educazione, cui egli non faceva riferimento nella *Missione del dotto* del 1794), ma essa è da intendere unitariamente perché sono pur sempre la vita, l'idea e l'assoluto il denominatore comune, l'“essenza” di queste molteplici manifestazioni. Fichte riprova il metodo storico fino a quel momento perseguito nell'educazione⁶⁵, incapace com'egli lo ritiene di giungere alla conoscenza che con linguaggio kantiano si definirebbe *ex principijs*, accontentandosi di quella *ex datis*⁶⁶, perché colpevole di irrigidire il fluire della vita in una forma data una volta per tutte e assunta come ‘modello’ per tutte le generazioni; la storia invece non fornisce modelli, nella misura in cui la vita è un fluire che si rinnova costantemente alla ricerca dell'idea, che resta comunque al di là del piano empirico e non può essere ipostatizzata in una presenza, in una forma o in un'epoca⁶⁷.

La teoria dell'educazione, in cui si costruisce il collegamento tra l'individuo e il genere e che proprio per questo fa della

⁶⁴ GA I/8, 130; tr. it. cit., p. 130.

⁶⁵ Cfr. GA I/8, p. 96; tr. it. cit., p. 72.

⁶⁶ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 836/B 864; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet 2005 (I ed. 1967), p. 625.

⁶⁷ «L'essenza del suo [del dotto] compito consiste in ciò, che la scienza [...] sempre più fiorisca in lui nuova e fresca. Si conservi in questo stato di fresca spirituale giovinezza: nessuna forma si irrigidisca e si fossilizzi in lui; ogni sorgere del sole gli porti nuovo piacere ed amore per il suo compito e nuove idee» (*Ueber das Wesen des Gelehrten*, in GA I/8, p. 132; tr. it. cit., p. 133).

comunicazione la sua cifra più propria, in virtù della stessa negazione dell'ipostatizzazione del dato storico giunge al limitare di una diversa teoria della storicità, che non consiste nella pura temporalità empirica, ma nella tensione generativa che si verifica nel rapporto tra sensibile e soprasensibile e che ha la sua espressione più pregnante nell'agire libero⁶⁸. La filosofia può cogliere appieno la sua essenza solo nel dispiegamento storico della vicenda umana, perché essa si configura come la comprensione riflessiva del punto di intersezione tra sensibile e soprasensibile che è la condizione di possibilità dell'accadere temporale nel quale la ragione umana si conosce e agisce.

5. *L'azione tra l'eterno e il tempo*

Ne *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, il primo degli scritti popolari del ciclo del 1804-06, che analizzo per ultimo per motivi interni all'economia di questa trattazione, Fichte chiarisce di voler giungere ad una comprensione del piano della storia secondo il concetto e non secondo la mera descrizione. Come già aveva insegnato Kant, nella teoria della storia l'attenzione viene rivolta allo scopo del genere e non a quello degli individui; ma, a loro volta, gli individui rientrano nella connessione unitaria del genere come individui liberi, sicché «*lo scopo della vita dell'umanità sulla terra è di istituirci con libertà tutti i rapporti secondo ragione*»⁶⁹. La storia deve quindi essere intesa come una conquista graduale della libertà guidata dalla altrettanto presa di coscienza della sua attuazione razionale e nel suo complesso può essere divisa in cinque epoche. Il concetto di epoca è specificamente filosofico e non meramente storico-empirico, perché si tratta di comprendere ogni frazione del tempo storico in una specifica connessione concettuale, che la ragione concepisce *independentemente* dall'apporto dell'esperienza.

Nella prima epoca, dominata dall'*istinto di ragione*, la ragione opera non in forma consapevole, ma come una legge naturale, per l'appunto come istinto (*stato di innocenza del genere umano*); nella seconda epoca, l'incipiente liberazione dal dominio dell'istinto si traduce in

⁶⁸ Cfr. in questo senso M. IVALDO, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016, p. 23.

⁶⁹ *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in GA I/8, p. 198; tr. it. cit., p. 85.

sistemi positivi di comportamento, negatori di ogni libertà in quanto incapaci di risalire alle loro sorgenti prime (*stato dell'incipiente peccato*); la terza epoca, rappresentata secondo Fichte dal suo tempo e in cui egli descrive, sostanzialmente, la dinamica storica innescata dalla critica illuministica all'autorità⁷⁰, è quella in cui la lotta per l'affermazione delle libertà personali conduce all'indifferenza nei confronti di ogni verità e al più completo individualismo (*stato della completa peccaminosità*); l'autocontraddittorietà del modo di vivere egoistico della terza epoca apre le porte alla quarta epoca, in cui la verità viene amata per se stessa, nella misura in cui quello che nella terza epoca era un utilizzo vuoto e puramente distruttivo della ragione si ancora ad una verità sostanziale: è l'età della "scienza della ragione" (*stato della nascente giustificazione*); nella quinta e ultima epoca, nel corso della quale l'umanità può affermare di aver raggiunto lo scopo della propria esistenza sulla terra, la ragione non solo viene conosciuta e amata, ma guida in maniera infallibile le azioni degli uomini: è l'età non della semplice "scienza", ma dell'"arte della ragione" (*stato della compiuta giustificazione e santificazione*)⁷¹.

In base a quanto detto, sembra che l'intento di Fichte sia di costruire l'intera storia a priori e di sostituire la concreta ricerca storica con la speculazione filosofica; ad un più approfondito esame, tuttavia, l'idea di una storia completamente rappresentabile secondo il suo concetto non coincide con quella di una deduzione degli accadimenti storici. La storia empirica, come parte del sapere concreto, è *immagine dell'immagine* dell'eterno e perciò stesso deve poter essere rappresentabile concettualmente solo secondo le sue connessioni logiche essenziali, senza che queste vi si possano applicare

⁷⁰ Non posso qui svolgere compiutamente l'interessante tematica relativa alla critica dell'illuminismo compiuta da Fichte, né posso rispondere adeguatamente alla questione se la sua critica all'illuminismo implichi una condanna assoluta della modernità. Mi sembra condivisibile, comunque, la tesi secondo cui la critica della modernità non sia una condanna della stessa né il tentativo di retrocedere alle sue spalle, quanto l'espressione dell'esigenza di una sua più compiuta realizzazione da ottenersi gettando ulteriori "lumi sull'illuminismo", formulata da J. KLOC-KONKOŁOWICZ, »*Wir alle werden im Egoismus erzeugt und geboren...*«: *Fichtes Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters als Selbstreflexive Kritik der Moderne*, in *Fichte und seine Zeit: Streitfragen*, cit., pp. 234-254.

⁷¹ Per tutto quanto detto, cfr. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in GA I/8, pp. 199-201; tr. it. cit., pp. 86-89.

meccanicamente, quant'è vero che l'assoluto non si estrinseca positivamente nel dato⁷². Contro Schelling e la sua pretesa di poter ritrovare completamente il concetto nella natura, Fichte afferma:

Dal nostro canto, noi che affermiamo un che di sopravvanzante ogni esperienza, ma che insieme affermiamo, e proprio in nome e in forza di questo qualcosa, anche un'esperienza che resti senz'altro tale, dal canto nostro il biasimo rivolto a un'aberrazione simile – quella di introdurre la speculazione supposta là dove ha valore solo l'esperienza – non può che esprimersi convenientemente allo stesso modo⁷³.

Non solo lo storico, quindi, ma neppure il filosofo dispone di un sapere dell'origine dell'essere e della sua esistenza intemporale e per entrambi pertanto «l'esistenza *fattuale* nel tempo appare passibile di essere diversamente e perciò accidentale»⁷⁴. A priori il filosofo deve sapere che c'è un piano della storia e che esso deve essere esatto a prescindere da ogni storia, che non può affatto fondarlo né corroborarlo, ma, proprio per questo, le *particolari circostanze* del suo succedersi per gradi non possono essere dedotte, perché «qui subentra la pura empiria della storia, il suo *a posteriori*, la vera e propria storia nella sua forma»⁷⁵.

Questo complicato problema della relazione tra storia filosofica e storia fattuale non può qui essere sviscerato del tutto; basti dire che la verità dell'assoluto deve guidare la speculazione filosofica a rianodare l'umano al divino, aprendo la strada alla beatitudine della contemplazione in cui la soggettività si annichila e sprofonda in Dio,

⁷² Scrive a tal proposito A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J.G. Fichte (1812)*, Loffredo, Napoli 2001, p. 168: «Il sapere empirico è pertanto un sapere non riconducibile completamente a leggi *a priori*: o, meglio, dato che in ogni scienza particolare è presente in ultima istanza un elemento fattuale, esso è un sapere che in quanto *sapere* è determinabile *a priori* in base al principio della WL, ma che in quanto *empirico* non può darsi da sé tutti i suoi contenuti, ma è per così dire 'aperto' al dato, all'aposteriori, alla casualità, insomma a ciò che non può, e non lo può costitutivamente, venire concettualizzato».

⁷³ *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in GA I/8, p. 294; tr. it. cit., p. 224.

⁷⁴ GA I/8, p. 297; tr. it. cit., p. 230.

⁷⁵ GA I/8, p. 304; tr. it. cit., p. 241.

ma anche all'agire nel mondo affinché la vita sociale non permanga nella dispersione del molteplice. Fichte chiarisce infatti che il dispiegamento compiuto della ragione e dell'assoluto nella storia non consiste nel raggiungimento di una verità assoluta dal punto di vista teoretico, ma nell'applicazione, nella vita pubblica, di quella verità: alla quarta epoca della storia, che si svolge all'insegna della *scienza della ragione*, deve infatti seguire una quinta epoca della storia, quella dell'*arte della ragione*, in cui «l'umanità con mano sicura e infallibile si erige essa stessa nella copia precisa della ragione»⁷⁶.

Nella filosofia della storia fichtiana, ancora una volta, il piano pratico e teoretico si integrano. Il suo carattere peculiare risulterà ancora più chiaro quando la si confronti con altri due grandi modelli di filosofia della storia, quello di Kant e quello di Hegel, evidenziandone analogie e differenze. Nella filosofia kantiana una logica della storia è immaginabile ad un livello puramente regolativo e l'organo più adeguato alla sua comprensione è il giudizio riflettente⁷⁷, che sottopone il molteplice della storia ad un principio che la ragione impone a se stessa più che agli oggetti della sua indagine, laddove in Hegel la transizione verso la logicizzazione dell'empirico può dirsi compiuta al punto che le leggi della ragione sono sufficienti per determinare precisamente la scansione temporale degli eventi, pur se solo retrospettivamente. Per Fichte, proprio come per Hegel, la storia ha una precisa struttura logica; tuttavia, come per Kant, la ragione non deve semplicemente sussumere la vita e la prassi alla loro suprema origine metafisica, atteso che la riconduzione di tutti gli oggetti finiti della rappresentazione all'assoluto interpella la libertà, il senso morale e religioso dell'uomo e lo richiama alla *realizzazione effettiva* di quel

⁷⁶ GA I/8, p. 201; tr. it. cit., p. 89.

⁷⁷ È vero che negli scritti di filosofia della storia di Kant non vi è mai l'esplicito riconoscimento che l'analisi filosofica della storia debba basarsi sul giudizio riflettente, al punto che in essi si ritrova una permanente indecisione rispetto al carattere, realistico o puramente ipotetico, da assegnare al finalismo naturale che determina gli eventi storici; tuttavia si può utilmente fare riferimento, a questo proposito, non solo alla struttura interna del problema teoretico posto dalla filosofia della storia, ma anche ai paragrafi 83 e 84 della *Critica del Giudizio*, in cui viene delineato esattamente il concetto della storia e della temporalità che in essa si delinea come intermedio tra quello teoretico della determinazione del molteplice sotto un concetto e quello pratico dell'agire razionale che si svolge sulla base della determinazione libera degli uomini.

regno di Dio. Questo spiega a sufficienza perché la struttura della storicità sia per Fichte, diversamente che per Hegel, aperta anche alla delineazione delle epoche della storia non ancora realizzatesi (come la quarta e la quinta). La negazione del futuro come problema filosofico da parte di Hegel si spiega con il carattere preminentemente logico, pur se non solo logico, della filosofia della storia; nel pensiero fichtiano, invece, il futuro è il tempo nel quale deve (*soll*) concretizzarsi la visione progettante della storia⁷⁸. Ancora analogamente a Kant, il fine della storia riguarda infatti non solo la ragione, ma anche il giudizio, dal momento che scopo dell'umanità è l'applicazione dei principî della ragione all'esperienza e non la loro semplice conoscenza. Fare della ragione un'arte vuol dire riconoscere il suo radicamento nella libertà e nella vita, sicché, come in tutti si dà un'unica ragione, «ovunque è solo una la vita che palpita»⁷⁹; anche il filosofo deve riconoscersi parte dell'unica ragione ed offrire i frutti della sua speculazione al genere umano, a tutto vantaggio della vita.

Il servizio reso al genere da parte del filosofo trova la sua realizzazione nello Stato, che non deve curarsi del semplice benessere dei cittadini, ma del fine dell'umanità intesa come unità morale e non meramente biologica. I fini dello Stato sono dunque i fini della cultura e della moralità, nei quali gli individui fanno esperienza della libertà: e, anche se è vero che lo Stato esercita una coercizione sui cittadini perché fa conto che esista un difetto di autentica moralità (che del resto non può imporre), esso «promuove con la sua semplice esistenza la possibilità dell'universale sviluppo della virtù del genere umano, per il fatto di produrre buoni costumi e moralità esteriore, che ancora per lungo tempo, invero, non sono virtù»⁸⁰. Proprio perché lo Stato non può produrre la virtù, il culmine della libertà

⁷⁸ «Secondo la dottrina della scienza tutto ciò che esiste, e perciò anche la storia, si presenta in strutture logiche [...] Al di là di questo livello la storia viene costituita attraverso una mediazione dialettica e una serie di decisioni della libertà. Una costruzione trascendentale della storia deve tenere in considerazione tutti questi fattori» (R. LAUTH, *La concezione fichtiana della storia*, in ID., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 253).

⁷⁹ *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in GA I/8, p. 210; tr. it. cit., p. 102.

⁸⁰ GA I/8, p. 373; tr. it. cit., p. 273.

secondo ragione non si raggiunge in esso, ma nella vita religiosa, nella quale soltanto gli individui percepiscono se stessi come *risultato* di un *processo interno all'assoluto*. Il cemento di tutti i rapporti tra gli uomini sarà allora l'*amore* e ogni altra virtù verrà meno: «Colui nel cui animo si accende questa fiamma dell'amore celeste, benché dall'esterno appaia legato, pure si libra, interiormente libero e autonomo, al di sopra dello Stato [...] solo per mezzo di esso ci si libera dalle catene dello Stato come di ogni altra che ci serrano e ci incalzano su questa terra»⁸¹.

Non solo lo Stato, ma nemmeno Dio potrebbe sottrarre coattivamente agli uomini la loro individualità⁸²; cionondimeno la vera libertà interiore consiste nello svuotamento kenotico dall'individualità, nell'amore di Dio, che rinsalda autenticamente nell'unità proprio mantenendo nella distinzione, senza cui non può darsi affetto. Il congiungimento, nell'amore, del piano della storia e del piano della religione viene guadagnato non casualmente nella prospettiva degli scritti popolari, in cui le molte direzioni del pensare fichtiano sono unificate nella fondamentale unità di un atto di pensiero che è insieme sentimento, azione, disponibilità al cambiamento interiore ed esteriore che il palpitare della vita sempre richiede all'uomo.

⁸¹ GA I/8, p. 328; tr. it. cit., p. 275.

⁸² Cfr. *Die Anweisung zum seligen Leben*, in GA I/9, pp. 159-160, tr. it. cit., p. 445.