Il confronto di Fichte con l'etica di Kant

1. Premesse introduttive: il contesto

Con l'affermazione dell'autonomia come unico principio morale, Kant opera un mutamento di prospettiva radicale rispetto alla tradizione morale dei secoli precedenti: il trasferimento della fonte dell'obbligazione morale dalla dimensione esteriore della legislazione teologica e giuridica a quella tutta interiore dell'auto-legislazione della ragion pura pratica. Non sorprende dunque che la pubblicazione della *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e della *Critica della ragion pratica* (1787) abbia dato origine ad un dibattito vivacissimo, che rappresenta uno dei capitoli di maggiore rilevanza nella storia delle idee morali.

Dato l'ampio raggio della discussione – cui partecipano, con interventi degni di interesse, anche autori considerati minori - sarebbe vano cercare di condensare in poche battute le numerose posizioni in campo. Tuttavia, prescindendo dalle reazioni dei conservatori e rinunciando ad ogni pretesa di esaustività, è possibile ricondurre gli svolgimenti e le integrazioni proposte da coloro che salutano con entusiasmo la svolta kantiana ad una matrice analoga, cioè l'aspirazione a mantenere il principio dell'autonomia, correggendo però – o almeno attenuando - i presupposti principali su cui poggiava la costruzione kantiana di un'etica autonoma. a) Il primo di questi presupposti è, com'è noto, l'eliminazione della fondazione materiale dei doveri, operata da Kant indicando come unico possibile fondamento della scelta morale la “forma” della legge, cioè il suo carattere d'universalità e validità incondizionata; quest'assunto – passato in proverbio con l'etichetta di “formalismo” – fu frainteso e criticato da alcuni dei contemporanei come una completa mancanza di contenuti della morale, ingenerando l'esigenza di una nuova deduzione dei doveri particolari a partire dall'autonomia della ragion pura pratica. b) Il secondo presupposto fondamentale consiste nella rigorosa esclusione delle inclinazioni sensibili dai “moventi” della volontà morale, in nome dell'affermazione della capacità della ragion pura pratica di essere da sola fattore determinante soggettivo del volere; questo assunto – passato in proverbio sotto l'etichetta di “rigorismo” dell'etica kantiana – suscitò non meno del primo reazioni e critiche da parte dei contemporanei: la liberazione kantiana da ogni sorta di legalismo esteriore fu ben presto avvertita come la sottomissione ad una forma di costrizione che, proprio perché interiore, finiva per risultare ancora più opprimente.

I due filoni di discussione appena menzionati – cioè la critica al presunto formalismo e rigorismo dell'etica kantiana – ricevono espressione in una quantità innumerevole di scritti

ed autori, di cui sarebbe inutile qui fornire anche solo un elenco sommario. Per fornire un'immagine il più possibile viva della cornice in cui si svolge la ventennale riflessione di Fichte sulla morale kantiana, può invece essere utile fornire almeno qualche breve cenno su tre pensatori che – oltre a esprimere una voce autorevole e posizioni paradigmatiche all'interno del dibattito in questione – incidono in maniera rilevante sulla vicenda intellettuale fichtiana, condizionandone l'evoluzione, in modo diretto o indiretto: Schiller, Jacobi e Hegel.

Per quanto riguarda Schiller, il suo percorso esprime in modo paradigmatico l'esigenza – comune a molti altri pensatori – di ricucire la rigida cesura tra ragione e sensibilità posta da Kant, correggendo l'immagine negativa della sfera istintuale dell'uomo, che è dominante negli scritti kantiani di filosofia morale (un altro discorso andrebbe invece fatto non solo per l'antropologia, ma anche per la *Critica del giudizio*). Quest'esigenza induce Schiller a inglobare l'etica kantiana in una considerazione estetica dell'uomo, elaborando la dottrina passata alla storia - non da ultimo per effetto delle sferzanti critiche ad essa rivolte in alcune notissime pagine della *Fenomenologia dello spirito* - come dottrina dell'"anima bella". Come emerge dal saggio *Grazia e dignità* (1792), ciò che preme a Schiller è innanzitutto chiarire che l'opposizione alla sensibilità non è affatto essenziale al dovere morale, fugando un fraintendimento a suo avviso addebitabile non tanto allo "spirito", quanto piuttosto alla lettera della morale di Kant. La necessità polemica nei confronti del sensualismo morale imperante avrebbe obbligato quest'ultimo ad imprimere alla propria esposizione un tono unilateralmente negativo nei confronti delle inclinazioni sensibili; prescindendo da tali intenti polemici nei confronti delle morali eudemonistiche, per Schiller risulta in modo chiaro che la kantiana volontà morale – cioè la volontà determinata esclusivamente dal dovere – non equivale in modo necessario ad una volontà determinata in senso opposto all'inclinazione: al contrario, conferire alla legge della ragione un simile carattere rigoristico "trasforma la più vigorosa manifestazione della libertà morale in nient'altro che in un genere più specioso di servitù" (W, XX, p. 285). Se sino a qui la posizione di Schiller non esprime un disaccordo sostanziale rispetto a Kant, il punto fondamentale che lo divide da quest'ultimo risiede invece nell'ideale di uomo che egli prospetta, che non è un ideale meramente morale, quanto piuttosto un ideale estetico: l'ideale dell'umanità compiuta e totale, intesa nel senso di sviluppo armonico di tutte le facoltà, sia razionali sia sensibili, senza nessun predominio dell'una sull'altra. Tale armonia di sensibilità e razionalità costituisce il tratto distintivo del concetto di "anima bella": espressione con cui Schiller intende – muovendo dalla concezione kantiana del bello come spontaneità - quell'anima in cui non soltanto la volontà è determinata

dal dovere, ma anche la sensibilità è stata educata sino al punto di accordarsi spontaneamente con la legge del dovere, in modo da precedere la stessa volontà buona nel volere il bene. Tale ideale costituisce per Schiller il massimo livello di libertà, proprio nella misura in cui un simile accordo spontaneo tra razionalità e sensibilità libera l'uomo non solo dal giogo delle inclinazioni, ma anche – ed è qui che emerge in modo chiaro il dissenso rispetto a Kant – dalla tirannide austera della legge.

Anche Hegel sin dagli scritti teologici giovanili manifesta i propri dubbi nei confronti di una separazione della “pura moralità” dalla sensibilità, per approdare ben presto a quella esplicita critica del “dover-essere” che costituirà un tratto costante del suo giudizio sulla morale kantiana. La critica hegeliana – quale si viene articolando a partire dal periodo jenesi – risulta però emblematica soprattutto sotto un altro riguardo: come espressione dell'esigenza di ripristinare quell'etica materiale che Kant aveva inteso eliminare. Dagli scritti critici jenesi sino alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel torna a più riprese sull'inadeguatezza intrinseca della ragion pura pratica kantiana a fungere da principio per la costruzione di un sistema razionale di doveri particolari. Secondo la riduttiva e parziale interpretazione hegeliana, se si assume, con Kant, che la ragione non sia altro che universalità astratta e vuota unità - la quale ha al di fuori di sé i molteplici contenuti determinati particolari - “il potere sublime dell'autonomia della legislazione della ragion pura pratica” non può che ridursi alla mera operazione di aggiungere in modo estrinseco la forma dell'universalità ad un contenuto empirico presupposto, contingente di per sé, o comunque reso contingente per il fatto di averlo astratto dal tessuto di rapporti in cui esso è immerso nella realtà. Movendo da queste premesse, Hegel formula in più occasioni un giudizio durissimo: il “gioco di prestigio” della ragion pura pratica kantiana – attribuendo in modo surrettizio ad una materia particolare e condizionata quell'assolutezza che dovrebbe spettare solo alla forma – non solo non permette di scegliere il comportamento particolare conforme al dovere, ma addirittura consente al volere non etico di mistificarsi, e di darsi l'apparenza della verità e della moralità; visto che, nella prospettiva hegeliana, ogni materia empirica del volere può essere accolta nella forma concettuale, non c'è nulla che non possa essere eretto a legge e dovere. Come è noto, una volta riconosciuta la soggettività come principio superiore del mondo moderno rispetto a quello antico, Hegel stesso ritira in parte queste iniziali critiche a Kant, ammettendo che quest'ultimo non ha contrabbandato nella morale una cattiva empiricità. Nella successione delle figure dello spirito oggettivo che contraddistingue l'elaborazione definitiva del sistema, la moralità – collocata al di sopra del diritto astratto – è compresa come un momento essenziale del cammino dello spirito verso la libertà: per il soggetto moderno, lo sciogliersi

dall'eticità naturale ed il ritirarsi nella propria coscienza rappresenta la condizione necessaria ed ineludibile per adempiere il proprio dovere. D'altro canto, però, riguardo al “vuoto formalismo” della morale kantiana e alla sua costitutiva incapacità di fondare una dottrina dei doveri particolari, la critica di Hegel resta invariata: l'uomo può trovare i doveri deve assolvere solo nelle successive forme o figure dello spirito oggettivo, cioè le figure dell'eticità (onde la famosa formula hegeliana della necessità del “superamento” della moralità nell'eticità); non può dunque trattarsi che dei doveri delle comunità etiche - la famiglia, la corporazione e lo Stato - cui il soggetto si deve determinare ad obbedire passando attraverso quel medio che è rappresentato dalla libera solitudine della propria coscienza morale.

Già prima di Hegel, la vuotezza ed astrattezza dell'imperativo categorico kantiano era stata sottoposta ad una critica non meno aspra da parte di Jacobi che, però, nell'affrontare il medesimo problema perviene a una soluzione ben diversa dal richiamo hegeliano ai doveri oggettivi della comunità etica: il radicamento religioso della morale, destinato a incidere in modo rilevante sull'evoluzione del pensiero fichtiano dopo il 1800. Nei romanzi filosofici *Allwill* e *Woldemar*, le obiezioni al formalismo e al rigorismo dell'etica kantiana vengono a saldarsi con quelle riguardanti gli altri due principali bersagli della polemica jacobiana in campo etico, ossia la morale dottrinale e convenzionale – su un fronte – e le dottrine del genio morale, sull'altro fronte. Come si legge in un passo chiaramente anti-kantiano della lettera a Erhard O. – aggiunta in appendice alla quarta edizione dello *Alwill*, uscita nel 1792 – “quanto poco lo spazio infinito può determinare la natura particolare di un corpo, altrettanto poco la ragion pura dell'uomo – insieme alla sua buona volontà – può costituire il fondamento di una vita particolare” (W I, p. 236), o determinare il valore morale di una persona concreta. Di fronte alla molteplicità delle situazioni e al carattere insostituibile delle individualità appare in modo chiaro, per Jacobi, l'inadeguatezza della “volontà pura di Kant” a fungere da guida per l'agire morale dell'uomo: una volontà “il cui unico oggetto è la sua pura forma originaria separata da ogni materia del volere” è un “volere che non vuole niente, una via della via senza meta” (W VI, p. 67). Per uscire da questo vicolo cieco ed evitare gli esiti nichilistici da Jacobi denunciati come l'inevitabile conseguenza dell'idealismo trascendentale e del formalismo etico kantiano, occorre riconoscere che la legge morale non è il *primum*, in quanto deriva da Dio che - fonte di tutto ciò che è sacro, bello e buono – si manifesta all'uomo tramite un nobile e segreto impulso alla virtù. Il riconoscimento dell'origine divina della moralità non solo consente a Jacobi di risolvere la questione del contenuto, ma sottrae anche all'azione morale il carattere rigoristico che egli considera

incompatibile con l'agire virtuoso: l'uomo che segue l'impulso divino al buono non agisce per il dovere, bensì per amore della virtù e – come afferma Jacobi – una virtù senza amore per la virtù non è che un'assurdità. La rivalutazione della dimensione pulsionale nella vita morale dell'uomo non ha però nulla a che vedere con la posizione schilleriana, che si è illustrata sopra: l'impulso che l'uomo deve seguire per essere virtuoso è il suo impulso migliore – impronta della divinità in lui – che è ben diverso dall'impulso naturale.

2. La posizione del problema: i limiti di un *topos* storiografico

Nella ricezione dei contemporanei, non è avvertita – o almeno non è segnalata - una distanza di Fichte rispetto a quelli che, come si è visto, rappresentano i punti controversi dell'etica kantiana; al contrario, si diffonde ben presto l'immagine di un Fichte apostolo di un rigorismo e di un formalismo morali più radicali di quelli sostenuti dallo stesso Kant: immagine destinata a diventare un vero e proprio *topos* storiografico, rimasto inalterato sino a pochi decenni fa e messo in discussione solo dalla recente rinascita di studi fichtiani.

Alla formazione di tale *topos* contribuiscono in modo non irrilevante proprio i tre autori presi in esame. Nel saggio sul diritto naturale del 1802 – in cui Hegel illustra gli effetti nocivi del formalismo della ragion pura pratica nella morale e nel diritto – il suo bersaglio polemico è quella che egli definisce “filosofia kantiano-fichtiana”, riconducendo ad un'identica matrice la filosofia pratica dei due pensatori. Nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* – pur servendosi di strumenti teorici di provenienza fichtiana, come il concetto di “determinazione reciproca” – Schiller accusa implicitamente Fichte di essere rimasto alla “lettera” della morale kantiana, senza coglierne lo spirito, imputando alla sua filosofia l'errore di “considerare la materia solo come ostacolo” e di “rappresentare la sensibilità (...) in una necessaria contraddizione con la ragione” (SW XX, p. 348, nota): polemica che non tarderà ad esplodere apertamente, con il rifiuto da parte di Schiller di pubblicare sulla rivista “*Die Horen*” il contributo fichtiano “*Sullo spirito e sulla lettera nella filosofia*”, sino alla definitiva rottura tra i due pensatori. Infine, la denuncia di Jacobi contro i rischi di nichilismo insiti nel formalismo morale kantiano riceve proprio nella *Lettera aperta a Fichte* l'espressione destinata a restare più nota, anche grazie alla mediazione di Hegel, che in *Fede e sapere* cita l'intero passaggio in cui Jacobi critica la pretesa fichtiana di costruire una morale solo sulla base “della semplice egoità”:

“Affermo di ribellarmi allorché mi si vuole imporre la *volontà che non vuole* nulla, questo guscio vuoto dell'autonomia e della libertà dell'assolutamente indeterminato, quando – rifiutandomi di acconsentire a questo

- vengo accusato di ateismo e di empietà. Sì, sono un ateo e un empio che, contro la volontà che non vuole nulla, intende ingannare come ingannò Desdemona morendo, illudere e confondere come Pilade apparso nelle sembianze di Oreste, uccidere come Timoleone, infrangere la legge ed il giuramento come Epaminonda, Giovanni de Witt, suicidarsi come Ottone, saccheggiare il tempio come Davide, raccogliere spighe il *sabato* solo perché *ho fame*, e perché *la legge è fatta per l'uomo e non l'uomo per la legge*" (tr. it., pp. 54-5)

Se si prendono in esame da vicino gli scritti in cui Fichte si occupa di tematiche morali, in realtà emerge in modo chiaro come – sin dall'inizio – la sua posizione sia ben lontana dal coincidere in modo piatto con quella kantiana: al contrario, egli mostra di nutrire le medesime perplessità di Schiller, Jacobi e Hegel sia riguardo all'eccessivo "accanimento di Kant" contro le inclinazioni sensibili sia riguardo alla difficoltà di costruire un'etica concreta muovendo dal mero criterio formale dell'universalità razionale.

L'originalità della posizione di Fichte nel confronto con la morale kantiana – confronto che prosegue sino agli ultimi anni di insegnamento – si manifesta però in maniera differente nelle diverse fasi della sua speculazione. In particolare, sotto questo rispetto è possibile distinguere tre momenti:

- il primo comprende l'adesione di Fichte al criticismo negli anni precedenti all'elaborazione del sistema, ovvero gli anni in cui egli si limita al proposito di diffondere la filosofia critica, applicandola ad ambiti particolari, quali la religione e la politica (1791-4);
- il secondo è il periodo jenese, in cui – dopo avere portato a compimento lo sviluppo teoretico del criticismo in dottrina della scienza – Fichte si sforza di esporre la morale kantiana nel proprio linguaggio, introducendo però, attraverso la riformulazione degli enunciati kantiani, delle significative rettifiche;
- l'ultimo è il periodo successivo alla controversia dell'ateismo, in cui – parallelamente a una profonda rielaborazione del sistema in direzione metafisica – Fichte passa da ultimo a una espressa critica della "pura moralità", che non ha solo il senso di una definitiva presa di distanza rispetto a Kant, bensì ha anche l'esplicito significato di una revisione auto-critica delle proprie precedenti posizioni.

3. Religione e moralità nel "Saggio in critica di ogni rivelazione": la questione della motivazione morale

Fichte aderisce entusiasticamente alla filosofia kantiana in quanto è convinto di trovare in essa una soluzione del problema del rapporto tra libertà e necessità: problema che lo aveva tormentato negli anni precedenti, stringendolo nella contraddizione tra l'istanza intellettuale

della necessità ed il bisogno di libertà che vive nel “cuore” di ogni uomo. Non sorprende dunque che – nel periodo immediatamente successivo alla scoperta della dottrina kantiana della libertà – Fichte appaia dominato essenzialmente dalla preoccupazione di assimilare e diffondere gli insegnamenti del maestro di Königsberg.

Nel *Saggio in critica di ogni rivelazione* – la cui prima versione è redatta da Fichte a Königsberg nell’agosto del 1791, come scritto di presentazione da inviare a Kant - lo sforzo di fare propri i principi kantiani è tale e talmente riuscito da causare un clamoroso errore di attribuzione, che procurerà fortuitamente al giovane pensatore notorietà filosofica: quando l’anno successivo, alla fiera di Pasqua di Lipsia del 1792, l’opera esce anonima – per una svista del tipografo – la maggior parte dei lettori ritiene che l’autore sia Kant, di cui si attendeva da tempo uno scritto di argomento religioso. In realtà, però, sin da questo primo scritto – pure contraddistinto dall’uso quasi scolastico della terminologia kantiana – è possibile scorgere in modo chiaro l’originalità dell’approccio fichtiano alla tematica etica: originalità che lo induce a impostare il rapporto tra religione e morale in modo molto differente rispetto a quanto Kant stesso avrebbe fatto, di lì a poco, nello scritto sulla *Religione nei limiti della sola ragione*.

Certo, la cornice generale dell’argomentazione fichtiana nello scritto sulla rivelazione è rappresentata dalla distinzione kantiana tra ragion teoretica e ragion pratica. Accettato il presupposto kantiano dell’inaccessibilità di Dio alla conoscenza teoretica, Fichte apre l’opera con una prova morale dell’esistenza di Dio come “legislatore morale del mondo”, che riprende molto da vicino la dottrina kantiana del sommo bene e dei postulati della ragion pratica: la fede in questi ultimi è ciò che egli definisce “teologia”. Dopo questa premessa – in linea con l’impostazione kantiana - l’attenzione si sposta però su un altro punto, cioè il problema di come la “teologia” diventi “religione”; come tratto distintivo di quest’ultima Fichte indica la capacità di esercitare su di noi un “influsso pratico”: dalla teologia, “mera scienza” – naturalmente non nel senso di conoscenza teoretica, bensì solo nel senso di fede razionale - la religione si distingue in quanto rappresenta qualcosa che “ci lega”, e in modo più forte di quanto lo saremmo senza di essa (tr. it., p. 11), esercitando “un influsso come causa” sulla nostra determinazione volontaria.

Sin dalle prime battute, il modo in cui è introdotto il tema specifico dello scritto denota dunque una significativa distanza rispetto a Kant, nella misura in cui fa emergere in primo piano l’intento principale che spinge Fichte ad occuparsi di religione, naturale e rilevata: l’intento di mostrare a quali condizioni ed entro quali limiti i postulati della ragion pratica – che pure derivano dalla coscienza della legge morale, ossia dalla determinazione della facoltà

di desiderare superiore da parte della pura ragion pratica - possano diventare, nei singoli casi in cui il soggetto si trova ad agire, legittimi moventi dell'azione conforme al dovere, senza compromettere l'autonomia della morale stabilita da Kant. Tale intenzione risponde all'esigenza specifica che contraddistingue, già in questo primo scritto, l'approccio fichtiano alla riflessione morale: l'esigenza di indagare maggiormente il problema – a suo avviso trascurato da Kant – di come sia possibile applicare un puro intelligibile quale è la legge morale a un essere razionale ma sensibile quale è l'uomo. Come viene esplicitamente affermato nella teoria della volontà aggiunta nella seconda edizione dello scritto sulla rivelazione – uscita nel 1793 – si tratta di risolvere una “difficoltà” capitale della filosofia critica: la difficoltà di spiegare “come sia possibile rapportare la legge morale, che in sé è applicabile, in quanto tale, soltanto alla forma del volere di enti morali” – cioè solo alla facoltà di desiderare superiore – “a fenomeni del mondo sensibile”, e dunque anche alla facoltà di desiderare inferiore (tr. it., p. 147). In sostanza, senza contestare l'apriorità e la razionalità della legge morale, Fichte avverte l'esigenza di indagare ed individuare dei termini intermedi attraverso i quali essa possa riuscire a imporsi alle inclinazioni sensibili. Quest'istanza di mediazione tra la purezza della ragion pura pratica ed i “bisogni della sensibilità” costituisce il filo rosso che guida l'intera indagine del primo Fichte sulla religione già nella prima versione dello scritto sulla rivelazione, cioè anteriormente all'introduzione della figura teorica dell'“impulso” che, dal 1793 in poi, egli assumerà come termine medio per eccellenza.

Per approssimazioni successive, nei diversi momenti della deduzione della religione – con la sua tripartizione in religione razionale, naturale e rivelata – Fichte attribuisce ad essa un ruolo fondativo nei confronti della determinazione volontaria morale del soggetto, che varia a seconda dello stadio di moralità raggiunto da quest'ultimo e dall'umanità nel suo complesso. Senza entrare nel dettaglio e tralasciando la deduzione della rivelazione, è più opportuno concentrare l'attenzione sui passaggi iniziali, nella misura in cui un attento esame del rapporto che Fichte stabilisce tra religione razionale e la “religione vera e propria” - comprendente sia quella naturale sia quella rivelata – consente di mettere adeguatamente a fuoco lo scarto rispetto all'impostazione kantiana della morale.

Innanzitutto, per religione razionale Fichte intende la pura fede morale nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima, considerata nell'influsso pratico indiretto che – nella prospettiva fichtiana – essa non può non esercitare: influsso che consiste nella produzione di quell'accordo tra le facoltà umane, senza il quale la legge morale – pure incancellabile nella coscienza di ciascuno – non potrebbe tuttavia avere una causalità continuata in un essere

razionale finito quale è l'uomo. Fichte sostiene infatti che, senza la fede pratico-morale in Dio come garante del Sommo bene, l'uomo che si accinge a prendere una deliberazione si troverebbe ogni volta in una situazione di interiore scissione - tra le istanze contraddittorie della ragion teoretica e quelle della ragion pratica - che rischierebbe di paralizzare la sua azione (tr. it., p. 17). In questo modo, Fichte attribuisce già alla stessa fede nei postulati della ragion pratica un ruolo decisivo e indispensabile nella determinazione volontaria, a differenza di quanto sostenuto da Kant nella seconda *Critica*; non si tratta però ancora di uno strumento di ausilio - tale da favorire la scelta morale - nella misura in cui, al contrario, per Fichte la religione razionale corrisponde ad un livello di massima perfezione morale: la sua stessa genesi presuppone nel soggetto non solo la coscienza della legge morale ed il rispetto per essa, ma anche la completa libertà ed indipendenza dalle inclinazioni sensibili.

b) La religione razionale non è però la "religione nel senso più proprio": quest'ultima si ha per Fichte soltanto quando i postulati della ragion pratica agiscono non in generale su tutte le nostre facoltà - per porle in accordo reciproco - bensì immediatamente sulla volontà, aggiungendo al "peso della legge" la rappresentazione che essa sia comando di Dio (tr. it., p. 27). Non si tratta di una mera identità materiale tra la legge morale e la volontà di Dio: nell'impostazione dello scritto sulla rivelazione, la caratteristica essenziale della religione vera e propria consiste infatti nel sentirsi vincolati all'obbedienza alla legge per il solo fatto che essa esprima il volere di Dio; circostanza che Fichte spiega e descrive - allo scopo di non violare il principio kantiano dell'autonomia - come il risultato di un'"alienazione" della facoltà di autolegislazione della nostra ragion pura pratica "in un essere al di fuori di noi" (tr. it., p. 23). Intesa in questo senso, la religione, pur essendo fondata sulla ragion pratica, si colloca però al di fuori dei limiti di questa: la ragione infatti obbliga solo, mediamente, ad obbedire alla volontà di Dio *materialiter spectata* - dal momento che a partire dalla ragione stessa arriviamo all'idea di Dio come legislatore morale del mondo e somma perfezione morale - ma non contiene alcun comando di obbedire ad essa "in quanto tale", *formaliter spectata*. La validità di una simile trasposizione dell'autorità legislativa della nostra ragione non può dunque essere dedotta interamente a priori; essa viene giustificata da Fichte solo a partire da un presupposto empirico, che ha il sapore di una constatazione antropologica: la possibilità che si verificano alcuni "casi dell'applicazione della legge" in cui, a causa del forte contrappeso esercitato dalle inclinazioni,

"la sola ragione non avrebbe forza sufficiente per determinare la volontà, e invece, al fine di rinforzare ancora la sua efficacia, abbisogna ancora della rappresentazione che una determinata azione sia ordinata da Dio" (tr. it., p. 22).

Questo passaggio è di fondamentale importanza, in quanto rivela come, sin dalla prima edizione del *Saggio*, riflettendo sul problema dell'applicabilità della legge morale al volere dell'uomo in quanto essere razionale ma finito, Fichte giunga a mettere in discussione il principio fondamentale dell'etica kantiana: la stessa praticità della ragione, cioè la capacità di questa di determinare immediatamente la volontà, fungendo non soltanto da *principium dejudicationis*, ma anche da unico possibile *principium executionis* dell'azione morale. Non si tratta ancora di un rifiuto radicale: la possibilità che l'uomo si determini ad agire unicamente in virtù della rappresentazione della legge morale non è del tutto esclusa, almeno in linea teorica. Come si è appena detto, la religione vera e proprio non è deducibile a priori, ma solo a partire da un'ipotesi empirica, motivo per cui ad essa non spetta la validità universale – seppure meramente soggettiva – che compete alla fede nei postulati della ragion pratica; la debolezza morale tale da rendere necessario l'ausilio della religione non rientra infatti per Fichte tra le “proprietà universali della natura umana”, mentre invece tra queste rientra l'impossibilità costitutiva di realizzare, soltanto con le proprie forze, il Sommo bene. Tuttavia, da numerosi luoghi del *Saggio* si ricava l'impressione che Fichte consideri la situazione di totale autosufficienza morale, cui corrisponde la pura religione razionale, non tanto come una possibilità concretamente attuabile, quanto piuttosto come una mera condizione ideale: non solo non è determinabile a priori se “in concreto un uomo sia capace” di giungere a tale grado di perfezione, ma soprattutto, “nel presente stato dell'umanità”, tale ipotesi gli appare del tutto inverosimile.

Di fatto, dunque, nel *Saggio* Fichte oscilla tra due tendenze: da un lato, l'esigenza di garantire la possibilità di un infinito perfezionamento morale dell'umanità, che lo induce a presentare la debolezza nei confronti della legge non come una caratteristica innata ed essenziale della natura umana, bensì come il risultato di cause “contingenti”, in particolare della corruzione generalizzata della propria epoca (Fichte non farà mai propria la tesi del “male radicale” della natura umana, sostenuta da Kant nello scritto sulla *Religione*); dall'altro, la convinzione che la ragione e la legge morale, a causa della loro astrattezza, siano insufficienti, da sole, ad avere presa sulla volontà, in quanto non esauriscono la natura umana, costituita, nella sua interezza, tanto da una parte razionale che da una sentimentale-appetitiva, ai cui “bisogni” può e deve venire incontro la religione. La “rappresentazione” della legge morale come comando divino è per Fichte adeguata a svolgere questa funzione di mediazione tra purezza della ragione e bisogni della sensibilità, proprio in quanto sottrae alla legge quel carattere d'astrattezza che rischia di renderla inefficace in un essere sensibile quale è l'uomo: come si legge nella prima versione dello scritto sulla rivelazione,

“qualcosa che riconosciamo come astratto, cioè come una cosa non esistente, fa meno impressione su di noi. (...) E' completamente diverso pensarsi qualcosa come un semplice dovere, e qualcosa come un essere. In Dio si ha l'ultima cosa. - Una legge morale *realizzata* vale per noi di più che se considerata come un mero comando (...). A ciò si aggiungono altri bisogni della nostra sensibilità. Ragione è un concetto astratto, e noi siamo abituati a pensare tutti i concetti astratti come un nulla. Ma la ragione deve essere efficace: essa deve dunque essere *qualcosa*” (GA II, p. 6).

In conclusione, sulla base dell'analisi svolta risulta in modo chiaro come Fichte affronti il problema del rapporto tra religione e morale in un'ottica molto differente da quella che avrebbe adottato Kant appena un anno dopo, nello scritto sulla *Religione*. Mentre Kant appare guidato soprattutto dalla preoccupazione di ricondurre la religione alla moralità - stabilendo tra le due identità di contenuto - Fichte si sforza piuttosto di mostrare come la moralità, senza perdere il proprio carattere di autonomia, possa e debba appoggiarsi alla religione, qualora se ne presenti la necessità: eventualità che, ben lungi dall'essere remota, per Fichte sembra piuttosto costituire la norma.

4. Riformulazioni e rettifiche dell'imperativo categorico kantiano nel periodo jenese

A partire dagli ultimi mesi del 1793, Fichte passa da un uso meramente applicativo della filosofia kantiana ad uno sviluppo teoretico del criticismo, che culmina con l'elaborazione della dottrina della scienza. L'esigenza che spinge Fichte in questa direzione è un'esigenza comune a molti altri dei suoi contemporanei: l'istanza di ricondurre quelle funzioni dello spirito umano da Kant trattate separatamente nelle tre *Critiche* – cioè l'attività rappresentativa dell'intelletto, la volontà ed il sentimento – ad un principio unitario. L'esito cui Fichte approda in questo tentativo è noto a tutti: la convinzione che l'unico elemento atto a fungere da principio di tutte le funzioni dello spirito umano non possa essere altro che l'assoluta auto-posizione della ragione, ossia ciò che egli denomina anche Io assoluto o soggettività assoluta; più adeguata sarebbe in realtà l'espressione soggetto-oggettività assoluta, dal momento che l'assoluta auto-posizione della ragione – in quanto attività pura che ritorna su di sé – esprime per Fichte la coincidenza completa tra agente e prodotto dell'agire, e proprio in virtù di ciò va assunta come fondamento unico ed indiviso della divisione tra soggetto ed oggetto in cui è racchiusa la coscienza.

Tuttavia, negli anni di insegnamento all'università di Jena – in cui Fichte rende pubbliche le prime esposizioni della dottrina della scienza - in ambito morale, a prima vista, egli sembra continuare ad accettare l'insegnamento kantiano: a scorrere gli scritti o le lezioni del periodo

jenese in cui l'argomento morale viene affrontato, si trova che Kant è spesso citato, e si può ricavare facilmente l'impressione che Fichte si limiti a riformulare le affermazioni kantiane nel proprio linguaggio. In realtà, a ben guardare, tali riformulazioni non sono affatto una semplice ripetizione – con altre parole - degli enunciati morali kantiani, bensì hanno sempre il senso di una rettifica. Ciò costituisce in parte l'inevitabile conseguenza dell'inserimento della morale kantiana all'interno di un impianto sistematico notevolmente mutato, quale è la dottrina della scienza; in parte, le correzioni implicite ed esplicite che Fichte apporta all'etica kantiana rispondono – con il nuovo strumentario teorico e nella cornice offerta dal sistema – all'esigenza centrale già emersa nel *Saggio in critica di ogni rivelazione*: l'attenzione per il problema della realizzazione della legge morale nel mondo sensibile, interno ed esterno all'uomo.

In questa prospettiva, particolarmente degna di interesse appare innanzitutto la prima lezione del corso *De officiis eruditorum*, che Fichte tiene nel primo anno d'insegnamento all'università di Jena (1794), successivamente pubblicato con il titolo *La destinazione del dotto*. A differenza delle lezioni sul *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* – che Fichte tiene nello stesso anno – le conferenze sui doveri del dotto sono rivolte ad un pubblico vasto, che non comprende solo specialisti di filosofia, bensì studenti di tutte le facoltà che si accingono ad intraprendere il loro percorso accademico. Per questo motivo, in questa circostanza Fichte non utilizza un procedimento deduttivo ed un rigoroso linguaggio scientifico, appellandosi piuttosto al sentimento della verità presente in ciascuno. Tuttavia, al di sotto del carattere “popolare” delle lezioni – e del tono apparentemente retorico e moralistico – è possibile cogliere una corrispondenza puntuale con l'impianto teorico della dottrina della scienza: tenendo nel dovuto conto questa struttura teorica sottesa alle lezioni, emerge in modo chiaro la distanza che già qui Fichte assume rispetto ad alcuni punti chiave della dottrina morale kantiana, cui pure proprio nella prima lezione egli si richiama di continuo.

L'argomento specifico della prima lezione è “la destinazione dell'uomo in sé”, cioè dell'uomo in quanto considerato al di fuori delle relazioni sociali con altri uomini: questione che Fichte presenta non solo come il presupposto indispensabile per rispondere all'interrogativo riguardante la destinazione del dotto – cui è dedicato l'intero ciclo di conferenze – bensì anche come la domanda prima e più alta dell'intera filosofia.

Innanzitutto, il fatto che Fichte muova dalla sottolineatura tra l'assolutezza dell'uomo come “essere ragionevole” e la sua condizionatezza in quanto “essere senziente” non va assolutamente interpretato nel senso di una riproposizione del dualismo kantiano tra

sensibilità e ragione. In questi passaggi, Fichte ha in mente infatti il problema radicalmente diverso riguardante il passaggio dallo Io assoluto – l'essenza assoluta identica in tutti gli uomini - allo Io determinato; conformemente allo schema teorico seguito nella “scienza del pratico” del *Fonamento dell'intera dottrina della scienza*, anche qui Fichte attribuisce alla sensibilità la funzione di fondamento dell'individualità: in quanto l'uomo è “in generale (*überhaupt*), è un essere ragionevole”, ma “in quanto è qualcosa” – cioè in quanto è individuo – “è un essere senziente” (tr. it. corretta, pp. 50-1). Per comprendere adeguatamente questi passaggi, occorre inoltre tenere presente che nella “scienza del pratico” del *Fondamento*, Fichte deduce le diverse funzioni sensibili dell'animo come il punto d'incontro tra il “tendere” (*Streben*) infinito - che è la manifestazione, nella coscienza finita, dell'assoluta auto-attività della ragione – ed i condizionamenti esercitati dal Non-io. Questa operazione risponde all'intento fichtiano di fondare la libertà del soggetto anche all'interno di un mondo dal quale esso si sente determinato, mostrando come nelle stesse funzioni sensibili, che sono il luogo in cui avviene il condizionamento da parte del Non-io, sia presente ed operante un principio attivo: la sensibilità è sì la “facoltà recettiva” sulla quale agisce il Non-io, ma recettività non va qui intesa nel senso di mera passività (p. 51); ben lungi dall'essere mero patire, la sensibilità è piuttosto per Fichte la prima forma di attività, seppure oscura, con cui il soggetto si pone – cioè riflette su se stesso - e, ponendosi, pone anche ciò che lo fa essere finito, cioè il Non-io. Questa concezione della sensibilità influisce in modo profondo sul confronto di Fichte con la dottrina morale di Kant: le diverse funzioni della sensibilità – in quanto dedotte come tappe del tendere (*Streben*) del soggetto che è la manifestazione, nella coscienza finita, dell'assoluta auto-attività della ragione – risultano interiormente orientate alla realizzazione degli scopi della stessa ragione, cioè la verità e la moralità. Certo, l'educazione alla libertà può richiedere la sottomissione degli istinti alla ragione, soprattutto qualora la sensibilità sia stata corrotta da influssi esterni. Il punto rilevante è però che per Fichte tra la parte sensibile e la parte razionale dell'uomo non vi è un abisso, superabile solo con la forma del comando. Non a caso, qui Fichte non parla di dominio della ragione sulla sensibilità, ma afferma semplicemente che “ambedue devono sussistere l'una accanto all'altra” (tr. it., p. 51), ove con questa espressione egli non intende affermare la loro pariteticità, ma semplicemente il fatto che tra le due non vi è “contraddizione necessaria” (secondo l'accusa che dopo poco gli avrebbe rivolto Schiller): in quanto *primum* ontologico la ragione assoluta è il centro di gravità verso il quale la sensibilità è di per sé orientata, secondo un interiore movimento teleologico.

La scienza del pratico del *Fondamento* rappresenta anche lo sfondo teorico necessario, per comprendere in modo adeguato il significato che il principio dell'identità riveste nella morale fichtiana. A prima vista, l'enunciato "l'uomo deve essere sempre in accordo con se stesso, egli non deve porsi in contraddizione con sé" (tr. it., p. 53) può apparire una semplice riproposizione, in altri termini, della teoria morale kantiana, che indica il principio di non-contraddizione come criterio della capacità di una massima di diventare universale e – dunque – di valere come legge. Ma in Fichte l'identità vuol dire molto di più: come viene espressamente sottolineato nel corso della lezione (p. 52), essa è il predicato spettante allo Io puro in quanto assoluta indistinzione di soggetto-oggetto che – in quanto identità pura e assoluta unità – abbraccia la totalità del reale, cioè non ha nulla al di fuori di sé. Proprio in virtù di quest'ultimo carattere, la ragione assoluta si manifesta nella coscienza finita - che sorge solo in seguito alla limitazione da parte di un oggetto – non solo come esigenza di accordo della volontà con l'universalità razionale, bensì come "esigenza" che tutto ciò che è sia razionale: non è incluso nella ragione assoluta che vi sia altro, e la posizione – o meglio l'opposizione - dell'oggetto è indeducibile da essa; ma se c'è, l'oggetto deve (nel senso di *soll*, cioè di esigenza morale) accordarsi con la ragione assoluta, proprio nella misura in cui questa è identità pura e *omnitude realitatis*. Questa deduzione dell'"imperativo categorico" dall'"essere assoluto" dell'Io – delineata nel quinto paragrafo del *Fondamento* – implica dunque una sostanziale trasformazione della dottrina morale kantiana, cioè il passaggio dalla morale della disposizione d'animo (*Gesinnung*) – rigorosamente circoscritta nel perimetro dell'interiorità intelligibile del soggetto – ad una morale dello "sforzo, della conquista, della costruzione del mondo umano", come a ragione è stata definita la posizione del Fichte jenese (Luporini, p. 132): posizione che naturalmente non equivale a riporre il valore morale di un'azione nel risultato conseguito; ciò che conta – sotto il profilo morale – non è il successo o l'insuccesso di un'azione, bensì esclusivamente il tendere del soggetto alla realizzazione della piena razionalità. L'accordo degli oggetti del mondo esterno con i "concetti pratici necessari" che abbiamo di essi rappresenta inoltre, nella prospettiva fichtiana, la condizione necessaria dell'accordo pieno del soggetto con se stesso, dal momento che, fatta eccezione della volontà pura, le forze dell'uomo – cioè le funzioni sensibili e l'attività rappresentativa – si esplicano solo in reazione a un condizionamento da parte del Non-io.

Alla luce di queste premesse, si chiarisce a pieno la distanza che separa la seconda formulazione fichtiana dell'imperativo categorico enunciata in queste pagine dalla classica formula kantiana. Qui in modo significativo Fichte non dice, come Kant: "agisci in modo che la tua massima possa valere come principio di una legislazione universale", bensì "agisci in

modo che tu possa pensare la massima della tua volontà come *legge eterna per te (ewig für dich)*". Le differenze saltano subito agli occhi: Fichte sostituisce la nota dell'universalità con quella dell'eternità, che altro non è che la proiezione assiologica dell'identità sovra-temporale dello Io assoluto; che questa sostituzione non abbia un valore neutro, emerge chiaramente dall'aggiunta del "per te", che rivela chiaramente le perplessità fichtiane riguardo all'adeguatezza del criterio della universalità razionale a fungere da principio guida della scelta morale. Queste perplessità discendono in modo diretto dal ruolo che Fichte attribuisce al "limite" oggettivo nella costituzione della vita morale del soggetto, nella misura in cui – come si è visto – solo il limite consente al soggetto di riaffermare la direzione originaria, cioè il tendere all'assoluta auto-attività della ragione che costituisce la sua essenza assoluta. In un impianto teorico all'interno del quale il compito morale del soggetto si definisce in relazione con il limite che ciascuno incontra di volta in volta – limite che varia da individuo a individuo – è chiaro che il criterio di misura per valutare la scelta morale del soggetto non può più essere la sua adeguatezza a prospettare una forma di comportamento valida per tutti: ogni individuo adempie un compito particolare, in cui consiste la sua destinazione etica, semplicemente partecipando al processo infinito ed interminabile di razionalizzazione della realtà.

In conclusione, se si guarda ai passaggi finali della lezione – relativi al concetto di "sommo bene" – emerge in modo chiaro come Fichte utilizzi con consapevolezza la strategia di richiamarsi alla "terminologia della filosofia critica" proprio allo scopo di rettificarne il significato. Anche per Fichte il sommo bene è – come per Kant – lo scopo finale prescritto all'uomo in modo necessario dalla legge morale. Con l'espressione sommo bene Kant designava però l'unione e la giusta proporzione tra virtù e felicità, intendendo quest'ultima nel senso di "bene fisico" e insistendo sull'assoluta eterogeneità tra le due componenti di esso: insistenza che ha come obiettivo polemico lo stoicismo e l'epicureismo, cioè le teorie fondate sull'affermazione di un'unità analitica tra i due termini. Qui Fichte designa invece con l'espressione "sommo bene" l'accordo completo dell'uomo con se stesso, comprendente – come si è visto – anche l'accordo delle cose esterne con i concetti pratici necessari che abbiamo di esse. A partire da questo presupposto, egli può affermare, in implicita polemica con Kant, che il sommo bene è "assolutamente semplice ed uno" (tr. it., p. 60); virtù e felicità – da Kant additate come le due componenti separate del sommo bene – si riducono nella prospettiva fichtiana ai due aspetti sotto i quali è possibile considerarlo in rapporto a un essere finito quale l'uomo: l'aspetto dell'accordo della volontà empirica con la volontà pura – corrispondente alla virtù – e quello dell'accordo degli oggetti esterni con la nostra volontà

razionale, corrispondente alla felicità; sulla base di questa ri-significazione, nella prospettiva fichtiana i due termini risultano inseparabili, nella misura in cui la virtù dell'uomo non può consistere in nient'altro che nel contribuire allo sviluppo della cultura.

B. Le critiche ad alcuni punti della teoria morale kantiana – che nelle lezioni sulla destinazione del dotto ancora restano implicite – ricevono una esplicita formulazione nel *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza* (1798). Si tratta della maggiore opera di Fichte in tema morale, che vede la luce a breve distanza dalla redazione del *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*. Come emerge in modo chiaro già dal titolo, le due opere nascono dal proposito di Fichte di costruire il sistema, sviluppando i principi della dottrina della scienza nelle due discipline filosofiche particolari che in quel momento maggiormente attiravano il suo interesse, cioè il diritto e la morale. Come è noto, nel dedicarsi allo svolgimento di queste due scienze filosofiche particolari, Fichte di fatto arriva ad elaborare alcune modifiche – sia contenutistiche sia metodologiche – che lo indurranno a formulare, dopo poco, una seconda esposizione della dottrina della scienza, cioè la cosiddetta *Dottrina della scienza nova methodo* (1798-99). Sotto il profilo contenutistico, il punto di svolta è il peso attribuito all'intersoggettività come condizione di possibilità dell'autocoscienza individuale: Fichte giunge a presentare come condizione del porsi dell'io individuale non più la limitazione da parte di un oggetto esterno, bensì l'“esortazione” da parte di un altro essere razionale. Per quanto riguarda il metodo, le novità più significative sono due: in primo luogo, l'adozione dell'intuizione intellettuale come nuovo punto di accesso al sistema, al posto della dottrina dei principi; in secondo luogo, l'abbandono della distinzione tra teoretico e pratico. Nessuno di questi due argomenti può qui essere approfondito; nella ricostruzione dell'interpretazione fichtiana della dottrina morale kantiana, vale però almeno la pena ricordare il noto passo della *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* in cui, per cercare di motivare la propria permanente fedeltà alla filosofia critica, Fichte addita nella coscienza immediata della legge morale – in quanto *Faktum der Vernunft* – il punto in cui Kant stesso avrebbe dovuto parlare di intuizione intellettuale:

“E' peraltro innegabile, ed è ben presente a tutti i lettori degli scritti kantiani, che Kant nulla ha contestato più energicamente e, si potrebbe dire, più sprezzantemente, che l'affermazione di una facoltà dell'intuizione intellettuale”. Anche “per la dottrina della scienza l'intuizione intellettuale in senso kantiano” – cioè intesa come intuizione di un essere non-sensibile – “è un *monstrum* (...). L'intuizione intellettuale di cui essa parla è riferita non a un essere, ma a un agire, e da Kant non riceve alcuna denominazione (a meno che, se si vuole, non intenda lei l'espressione *appercezione pura*). Anche nel sistema kantiano, peraltro, è possibile indicare con precisione il

luogo nel quale si dovrebbe parlare di lei. Secondo Kant si è coscienti dell'imperativo categorico? E che cos'è la coscienza? (...) La coscienza di cui si parla è senza dubbio immediata, ma non sensibile; è proprio ciò, insomma, che io chiamo intuizione intellettuale" (tr. it., pp. 52-4).

Queste considerazioni hanno in ogni caso solo un carattere esegetico, e si è ritenuto opportuno ricordarle soltanto in quanto con esse Fichte prende posizione su una questione tuttora controversa tra gli interpreti kantiani (cf. Landucci). Ritornando alle critiche che Fichte muove alla dottrina morale kantiana nel *Sistema di etica*, esse riguardano essenzialmente due punti, strettamente intrecciati tra loro: in primo luogo, il problema – sollevato da Fichte sin dal *Saggio in critica di ogni rivelazione* – di spiegare la possibilità dell'agire morale reale dell'uomo nel mondo sensibile; in secondo luogo, la questione della materia del dovere. Ciò che Fichte contesta non è la netta separazione kantiana del dovere dai motivi determinanti empirici, che – al contrario – egli riprende, riconoscendola come condizione indispensabile affinché l'autonomia possa diventare principio della morale; a Kant egli rimprovera piuttosto il fatto di non avere sufficientemente indagato il rapporto tra la volontà pura e la sfera degli impulsi naturali. Nella prospettiva del Fichte jeneso, infatti, proprio questa carenza – cioè l'essersi concentrato "esclusivamente sulla facoltà di desiderare superiore" – avrebbe impedito a Kant di andare oltre una mera "*Metafisica dei costumi*, che è formale e vuota"; la costruzione di "un'*Etica*, che deve essere reale" è possibile soltanto "unificando sinteticamente questa facoltà con quella inferiore" (tr. it., 119-20): a questo tentativo di unificazione sintetica è dedicata la dottrina degli impulsi, di cui Fichte fornisce la versione più completa proprio in questo scritto (precisamente nella seconda sezione dell'opera, dedicata alla deduzione dell'applicabilità del principio della morale). Movendo dall'"identità ed inseparabilità" dell'Io in quanto soggetto e oggetto, Fichte può sostenere che l'essenza dell'uomo è costituita da un unico impulso originario, il quale può però pervenire alla coscienza – racchiusa nell'orizzonte della separazione tra soggetto ed oggetto – solo in due forme differenti (cf. tr. it., pp. 119-20): dal punto di vista oggettivo, esso si presenta come impulso naturale, mentre dal punto di vista soggettivo esso si presenta come impulso spirituale o puro, cioè come impulso o tendenza a quell'assoluta indipendenza, che è la versione fichtiana dell'autonomia di Kant.

Quest'impostazione consiste innanzitutto a Fichte di risolvere il problema di spiegare come un "volere reale" – che, in quanto tale, è sempre volere di un oggetto determinato nel mondo sensibile – possa essere libero e morale. L'impulso naturale è da un lato l'aspetto per il quale l'uomo fa parte della natura (qui intesa non nel senso di mondo retto da leggi meccaniche, bensì nel senso di intero teleologico organizzato), e può dunque agire in essa; dall'altro,

l'impulso è per definizione autodeterminazione, forza che agisce su se stessa e che non è determinata dall'esterno, anche se differisce dalla libertà vera e propria in quanto non è ancora autodeterminazione attraverso un concetto, bensì semplice autodeterminazione attraverso un essere: di conseguenza, esso è quell'"elemento intermedio tra la natura come meccanismo e la libertà, come opposto diretto di ogni meccanismo", da Fichte cercato "per spiegare la causalità della libertà nella natura" (tr. it., p. 106). Se l'impulso naturale è il tramite necessario per l'azione oggettiva dell'uomo nel mondo, è chiaro che l'impulso puro da solo è insufficiente per fondare un'"azione positiva", diversa cioè dalla semplice astensione e repressione delle inclinazioni sensibili: da esso può risultare solo "l'azione interna dell'autodeterminazione", che però – in un'etica come quella fichtiana, che non si esaurisce nella buona disposizione d'animo, bensì ha come tratto essenziale l'aspirazione a rendere il mondo conforme a ragione – non può bastare. Per questo motivo, Fichte introduce la figura teorica dell'impulso morale, definendolo come un "impulso misto", che mira ad imprimere alla "materia" ricevuta dall'impulso naturale la "forma" dell'impulso puro, cioè l'assoluta autonomia (cf. tr. it., p. 119): il fondamento di determinazione oggettivo e soggettivo del volere morale resta in questo modo il dovere, come Fichte sottolinea in più parti dell'opera; grazie alla sintesi tra purezza della ragione e materialità dell'impulso naturale - operata dall'impulso morale – la coscienza del dovere non si manifesta come una coscienza vuota e formale, o peggio come semplice comando di negare le inclinazioni, bensì si presenta come coscienza del dovere di compiere di volta in volta, in ogni situazione, un'azione determinata. Movendo da questi presupposti, Fichte si sforza di dare un'enunciazione dell'imperativo morale che sia al tempo stesso universale, senza essere però formale e vuota, ricorrendo nuovamente al concetto di "destinazione", che qui diventa il termine chiave della sua riformulazione del "principio dell'etica": "adempi ogni volta la tua destinazione" (tr. it., p. 138), ove la destinazione di ciascuno corrisponde in ogni circostanza a quell'unica e "determinata azione" passibile di essere inserita in una "serie che, continuata all'infinito, dovrebbe rendere l'io assolutamente indipendente". In conclusione, si tratta dunque solo di segnalare l'inflessione decisamente più totalizzante che il termine destinazione assume nel *Sistema di etica*. Nelle lezioni del 1794 Fichte parlava di destinazione ancora in riferimento ad un'entità nota e controllabile, cioè il processo di civilizzazione, alludendo a Dio solo per precisare che l'uomo non può pretendere di essere simile a Lui. Nello scritto sulla morale, invece, "destinazione" sta ad indicare il compito assegnato a ciascun individuo in quanto semplice strumento rispetto a un fine che trascende tutti gli uomini: come Fichte precisa, lo "scopo finale" prescritto dalla legge morale non è l'autonomia della ragione in quanto

individuale, bensì l'autonomia della ragione in generale; in questa prospettiva – che si allontana in modo deciso rispetto alla dottrina morale kantiana – l'uomo va rispettato come fine in sé soltanto negli altri, ma per sé invece è abbassato a semplice strumento per uno scopo superiore. Su questo punto, lo scarto rispetto a Kant emerge del resto in modo chiaro nella re-interpretazione ed esplicita correzione della classica formulazione kantiana dell'imperativo categorico che Fichte propone nel *Sistema di etica*, trasformando l'accordo universale delle volontà da criterio formale della scelta morale a contenuto materiale del comando morale stesso:

“Il fine morale ultimo di ogni essere razionale è l'autonomia della ragione in generale; e quindi la moralità di tutti gli esseri razionali. Noi dobbiamo agire tutti allo stesso modo. Di qui l'enunciato kantiano: agisci in modo che tu possa pensare la massima del tuo volere come principio di una legislazione universale. Dal mio punto di vista c'è da aggiungere soltanto quanto segue. In primo luogo, nell'enunciato kantiano si parla soltanto dell'idea di un accordo e non già di un accordo reale. Noi mostreremo che quest'idea ha un uso reale, e che si deve cercare di realizzarla, e in parte di agire come se essa sia realizzata. In secondo luogo, questo enunciato è soltanto euristico, ma per nulla costitutivo” (tr. it., p. 216).

Già in Kant, in realtà, il “mondo morale” - cioè quel perfetto accordo di ciascuno con se stesso e con gli altri derivante dall'obbedienza alle prescrizioni della legge morale – figura in diversi luoghi come un’“idea pratica”, cui il mondo sensibile va conformato il più possibile, mirando a realizzare in esso quello che egli nella *Critica della ragion pura* definisce “*corpus mysticum* di esseri razionali”, o altrove con la formula più nota di “regno dei fini”. La differenza fondamentale cui Fichte allude è un'altra, e va ricercata nello sviluppo che nel frattempo egli andava imprimendo alla teoria dell'intersoggettività. Il passo appena citato può essere dunque compreso a pieno solo se si legge parallelamente ad un'altra osservazione che Fichte compie nella *Nova methodo*, sempre a proposito del criterio kantiano della universalizzabilità della massima, criticando come paradossale il fatto che Kant – nell'imperativo categorico – alluda ad un mondo di più esseri razionali, senza però averne fornito una deduzione trascendentale:

“Che Kant non si sia dichiarato su questo punto (sc.: come sia ammissibile un regno di esseri razionali dal punto di vista trascendentale), è il segno più lampante del fatto che il criticismo kantiano non è compiuto. (...) In Kant il principio dell'assunto di esseri razionali al di fuori di noi non si presenta come un principio di conoscenza, bensì come un principio pratico, come egli ha evidenziato nella formula del suo principio morale: io devo agire in maniera che il mio modo di agire possa diventare principio di una legislazione universale. Ma allora io devo ammettere altri esseri razionali al di fuori di me, perché altrimenti come posso riferire ad essi la legge?” (WL *Nova Methodo*, p. 150-1)

Proprio per colmare questa lacuna fondamentale del criticismo, Fichte giunge a dedurre il “regno degli spiriti” – nel duplice senso di totalità della ragione, ed insieme articolato di esseri razionali dotati di destinazioni morali individuali – come il *primum* ontologico, da cui muove l’esortazione alla volizione che costituisce l’individuo in senso morale. In questo modo, il regno della ragione – pur restando un intelligibile, un ideale – cessa di essere semplicemente regolativo, ed assume invece quel valore “costitutivo” che Fichte nega al criterio formale dell’universalità razionale: esso si configura, infatti, sia come la condizione necessaria perché l’io possa porsi come finito e proporsi fini, sia come il fondamento sovransensibile della destinazione morale di ciascun individuo.

Già nel *Sistema di etica*, si profila dunque, in nuce, quella direzione religiosa che, come si vedrà nel prossimo paragrafo, il pensiero morale fichtiano assume in modo deciso a partire dalla controversia sull’ateismo. A questa direzione se ne affianca però qui un’altra, che per il momento è quella dominante, almeno nella trattazione dei doveri particolari: la concezione della morale come ulteriore “sanzione” del diritto. La trattazione fichtiana dei doveri materiali di fatto si limita a ripresentare gli obblighi caratteristici dei rapporti interpersonali già prospettati nell’opera sul diritto naturale, di modo tale che si ha l’impressione, sin d’ora, che la morale stenti a trovare uno spazio proprio, configurandosi come il semplice rispetto di tali obblighi sulla base non più di una coazione esteriore, bensì della volontà di adempiere il proprio dovere.

5. La critica della “pura moralità”

Negli anni jenesi Fichte non dedica nessuna esplicita trattazione sistematica alla religione. Ciò che lo induce a riproporsi il problema è la celebre controversia sull’ateismo, scatenata dalla pubblicazione del breve scritto *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo* – in cui Fichte nega apertamente ogni senso filosofico al Dio personale e creatore della religione positiva, a favore dell’identificazione completa tra il “Divino” e l’“ordine morale del mondo” – e conclusasi con le sue dimissioni forzate dalla cattedra di Jena. Questa drammatica circostanza - assieme alle accuse di nichilismo mossegli da Jacobi nel medesimo periodo e alla rottura con Schelling – induce Fichte ad un ripensamento profondo della dottrina della scienza, e ad un suo approfondimento in direzione metafisica. Come è noto, tale approfondimento ha come esito la comprensione trascendentale della ragione assoluta nella sua costituzione ontologica di semplice “manifestazione” dell’Assoluto: secondo i risultati delle ultime esposizioni della dottrina della scienza, il sapere non può essere altro

che sapere dell'Assoluto, così come – di converso – l'Assoluto si dà e si manifesta solo nel sapere.

Il decadere dell'autonomia della ragione da principio primo del sistema a “immagine” dell'Assoluto ha delle pesanti ricadute anche sulla concezione fichtiana dell'etica, provocando un graduale abbassamento sistematico della morale rispetto alla religione. Per il primo Fichte, come si è visto, la religione può legittimamente e deve svolgere, se necessario, il ruolo di ausilio della moralità, restando però sempre ad un livello più basso rispetto ad essa, nella misura in cui in ultima analisi la religione stessa deriva dalla ragion pratica e dalla coscienza della legge morale; negli scritti fichtiani posteriori alla polemica sull'ateismo questo rapporto viene invece a rovesciarsi. Già negli ultimi paragrafi dello scritto *Richiami, risposte, domande* (1799), la fede religiosa – intesa nel senso di riconoscimento che la propria volontà è solo strumento del fine assoluto – viene individuata come una disposizione d'animo più alta di quella puramente morale. Negli anni successivi Fichte fissa in modo definitivo quest'orientamento di pensiero, sia in esposizioni popolari sia in esposizioni scientifiche. Il significato di distacco definitivo dall'orizzonte morale kantiano insito in questa nuova posizione è espresso in modo emblematico nella quinta lezione dell'*Avviamento alla vita beata*, lo scritto che chiude – dopo la pubblicazione dei *Tratti fondamentali dell'epoca presente* e delle lezioni di Erlangen *Sull'essenza del dotto* - la trilogia berlinese di scritti popolari.

Come è enunciato nel titolo stesso dell'opera, il problema che Fichte tematizza in questo ciclo di lezioni è il problema di come sia possibile raggiungere la beatitudine, intesa nel senso di “unione” del soggetto con “Dio in quanto Uno e assoluto”: unione che – come Fichte stesso ribadisce a scampo di ogni interpretazione misticheggiante del suo pensiero - per l'uomo può avere luogo solo nel medio del concetto e del sapere, “nostra essenza inestinguibile”. Nella quinta lezione, Fichte traccia una sorta di fenomenologia della vita spirituale, distinguendo cinque possibili gradi dell'evoluzione di questa, corrispondenti alla struttura quintuplice che contraddistingue la coscienza, secondo i risultati raggiunti in sede di dottrina della scienza. Se l'empiria in quanto tale secondo la legge fondamentale della riflessione è divisibile all'infinito, la coscienza – e di conseguenza il nostro modo di guardare il mondo empirico – è necessariamente articolata in cinque “determinazioni necessarie”: la coscienza ha in sé la determinazione di poter essere a) coscienza di un oggetto sensibile, dato e sussistente, ossia della natura (naturalità); b) coscienza di un soggetto sensibile, dato e sussistente, cioè la persona (socialità o legalità); c) coscienza di un soggetto sovrasensibile, che non è dato, bensì formante se stesso nell'agire (moralità); d) coscienza di un oggetto

sovrasensibile e assoluto, che non è dato, bensì forma interiormente se stesso, cioè Dio (religiosità); e) sapere della relazione e dell'unità dei precedenti punti di vista, o meglio dell'interiore unità della ragione, cosa che è possibile solo nella dottrina della scienza stessa (scientificità). Da questa articolazione quintuplica della coscienza consegue una suddivisione quintuplica dei “modi di guardare” l'infinita empiria, e la distinzione di cinque punti di vista differenti, contraddistinti dalla dominanza di una delle articolazioni della coscienza e corrispondenti a cinque differenti livelli della vita interiore spirituale di un individuo: il passaggio dall'uno all'altro punto di vista non è meccanico e neanche necessariamente graduale, nella misura in cui tali punti di vista non sono che strutture meta-temporali di possibilità della coscienza, la cui realizzazione nel tempo dipende da un atto di libertà.

Già a livello sistematico, dunque, la dottrina della quintuplicità – quale si è qui brevemente sintetizzata, sulla base della dottrina della scienza del 1804 – contiene l'esplicito posizionamento della moralità al di sotto della religione. Sotto il profilo del confronto diretto di Fichte con la teoria morale kantiana il punto di maggiore rilievo è un altro: nella fenomenologia della vita spirituale tracciata nella quinta lezione dell'*Avviamento*, Fichte riconduce l'etica kantiana non al terzo punto di vista – cioè quello della moralità - bensì al secondo punto di vista, cioè quello della legalità, da cui, egli fa derivare non solo la “dottrina del diritto” ma anche la dottrina morale, nella sua forma “inferiore”. Nella fenomenologia fichtiana, il tratto distintivo ed essenziale del punto di vista legale consiste, infatti, nel porre “la legge come realtà prima, che sola esiste veramente e per la quale soltanto esiste tutto il resto”, adducendo come unica “prova dell'autonomia dell'uomo” “la legge morale che si rivela nel suo intimo” (tr. it., p. 302): posizione che corrisponde esattamente alla dottrina kantiana della coscienza della legge morale come *ratio cognoscendi* della libertà. Non a caso, pochi passaggi dopo, Fichte chiama espressamente in causa la kantiana *Critica della ragion pratica* come “l'esempio più coerente e pertinente di questo modo di vedere”, includendo in modo significativo in questo punto di vista anche la propria filosofia pratica jenese.

Questa notazione auto-critica non rende giustizia della complessa posizione del Fichte jenese che, come si è visto, non può essere appiattita su quella kantiana, dal momento che è contraddistinta da svariati tentativi di correggere il formalismo dell'etica di Kant. In questo contesto, tale osservazione può essere letta come una sorta di riconoscimento del fallimento di costruire un'etica reale e materiale solo in quanto “sanzione” del diritto: ciò che egli vuole suggerire è che, restando fermi a questa prospettiva, non è possibile cogliere null'altro che la “forma dell'idea”, la quale può fondare una normatività esclusivamente negativa, cioè mirante esclusivamente a far sì che venga omissa ciò che è contrario al dovere. A questa

prospettiva morale, definita come morale inferiore o anche morale della legge ordinatrice, Fichte continua anche qui ad attribuire una funzione importante - in quanto condizione necessaria della coesistenza pacifica di più esseri razionali – ma solo a patto di riconoscere che si tratta di un punto di vista subordinato. Il modo di vedere superiore è quello che pone a fondamento di tutto non più una legge meramente ordinatrice, bensì una legge creatrice del nuovo, che porta a espressione l’“idea qualitativa e reale” (tr. it., p. 304): in altri termini, il “sacro, il vero, il buono e il bello” che – come viene riconosciuto al livello del punto di vista religioso – non “sono affatto opera nostra”, ma “la manifestazione immediata in noi dell’intima essenza di Dio (...), così come la sua essenza intima può esternarsi in un’immagine” (tr. it., p. 305).

In questa delineazione della moralità superiore emerge in modo chiaro l’influsso di Jacobi che, non a caso, in queste pagine è espressamente chiamato in causa come uno dei pochi autori che “sfiorano” la “regione” della moralità superiore. Senza entrare nella questione del rapporto e delle persistenti differenze tra i due pensatori, qui interessa – in conclusione – richiamare l’attenzione su un altro punto. Il passaggio fichtiano da una concezione della morale come “sanzione” del diritto a una morale sanzionata dalla religione può a prima vista apparire anche come un radicale abbandono dell’autonomia in nome della teonomia. Le cose sono in realtà più complesse, al punto che alcuni interpreti hanno parlato del tentativo fichtiano di compiere – negli ultimi della sua speculazione – una sintesi tra “autonomia” e “teo-nomia”. Certo, è legittimo domandarsi a cosa si riduca l’autonomia di un soggetto la cui destinazione consiste unicamente nell’essere semplicemente strumento della volontà di Dio. Al di là degli esiti, va riconosciuto che Fichte – ben lungi dal sottovalutare questa difficoltà – ne è ben cosciente, e si sforza di darne una soluzione che, tra le righe, emerge anche dalle pagine dell’*Avviamento* prese in esame: l’uomo non nasce strumento di dio, ma deve diventarlo, e può farlo solo attraverso un atto di libera riflessione.

Roberta Picardi

Scuola Normale Superiore Pisa

Indirizzo e-mail: roberta_picardi@virgilio.it

Bibliografia utilizzata:

- Letteratura primaria e traduzioni italiane utilizzate:

J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, sotto la direzione di R. Lauth, Stuttgart-Bad Canstatt, 1962 e sgg

J. G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, tr. it. a cura di M. M. Olivetti, Roma-Bari 1998.

J. G. Fichte, *La missione del dotto*, a cura di V. E. Alfieri, Milano 1987

J. G. Fichte, *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari 1994.

J. G. Fichte, *Prima e Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, tr. it. a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1999.

F. H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von F. Roth und F. Köppen, Darmstadt 1980.

F. H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, tr. it. a cura di G. Sansonetti, Brescia 2001

F. Schiller, *Schillers Werke Nationalausgabe*, a cura di J. Petersen e altri, Weimar 1943 e sgg. (vol. XX).

- Letteratura secondaria:

C. Cesa, *Tra "Moralität" e "Sittlichkeit"*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981

C. Cesa, *Morale e religione tra Kant e Fichte*, in Id., *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, pp. 167-88;

C. Cesa, *La crisi della filosofia morale*, in Id., *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, pp. 235-48

C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari 1994.

- C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna, 1995.
- F. Fabbianelli, *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Milano 2000 (per la controversia tra Schiller e Fichte, pp. 131-53; sul rapporto tra Jacobi e Fichte, pp. 183-208).
- L. Fonnesu, *La destinazione dell'uomo*, Roma-Bari 1993.
- G. Rotta, *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova 1995.
- M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*,
- M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Roma-Bari 2003 (in particolare, cf. pp. 26-47; per la critica di Jacobi a Fichte, cf. invece pp. 94-100)
- R. Lauth, *Einleitung a J. G. Fichte, Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794-95*, Hamburg 1971 (in particolare, pp. XXX-LI).
- C. Luporini, *Fichte e la destinazione del dotto*, in Id., *Filosofi vecchi e nuovi*, Roma 1981, pp. 129-83.
- L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Milano 19 (in particolare, per quanto riguarda il confronto con Kant, cf. pp. 86-125; per quanto riguarda invece il rapporto con Fichte, cf. pp. 126-43)