Il Dio della metafisica nel pensiero trascendentale di J. G. Fichte

TOMMASO VALENTINI

Abstract: In the transcendental thought of Fichte we have a deconstruction of metaphysics and its particular objects: especially, God as causa prima. In the paper we emphasized that all the criticism to metaphysics originates from the refutation of cognitive realism and the related principle of cause and effect. However, we have demonstrated that Fichte's transcendental idealism is a philosophy that justifies the presence of human freedom and the absolute: In this sense, the philosopher founded a new metaphysics, a "metaphysics of mind" opposed to the "metaphysics of being". The presence of God is deduced as the absolute which manifests itself in the human consciousness. But Fichte's transcendental philosophy is a philosophy of the limits of human knowledge and avoids defining the nature of the absolute through concepts. It can be said that there is a God as eternal life but God remains for man the inconceivable (das Unbegreifliche).

1. Introduzione

Nel presente studio prendiamo in esame il confronto critico di Johann Gottlieb Fichte con la metafisica e in particolare con quella *pars specialis* della metafisica che concerne il problema teologico, ovvero l'esistenza di Dio e la determinazione dei suoi attributi. In primo luogo mettiamo in rilievo che la critica di Fichte alla metafisica si pone in piena continuità con quella effettuata da Kant nella *Critica della ragion pura*: egli radicalizza il criticismo kantiano e propone una rivoluzione speculativa fondata sul nuovo concetto di trascendentale elaborato dal maestro di Königsberg.

Ci soffermiamo, quindi, nel delineare le caratteristiche proprie della filosofia trascendentale fichtiana, indicando il modo nuovo in cui vengono affrontate le problematiche metafisiche e teologiche. Scopo del nostro contributo è far emergere la "decostruzione della metafisica" operata da Fichte e la sua originale riconsiderazione del problema di Dio in ordine alla moralità dell'uomo. La sua posizione può essere riassunta in maniera emblematica da queste parole:

«L'ordine morale vivente e operante è esso stesso Dio; non abbiamo bisogno di nessun altro Dio e non possiamo concepirne nessun altro. La ragione non ha alcun motivo di uscire da quest'ordine morale del mondo per postulare, mediante una deduzione dal fondato al fondamento, un essere particolare quale sua causa» (FICHTE, 1798, p. 81).

La nostra ermeneutica del pensiero fichtiano si richiama, per molti aspetti, a quella proposta da Reinhard Lauth, curatore della *Gesamtausgabe* delle opere del filosofo di Rammenau, e si basa anche su materiali editi di recente: ci riferiamo, in particolare, all'epistolario, alle *Kollegnachschriften* (1796-99), conosciute come *Dottrina della scienza nova methodo*, e alle lezioni universitarie tenute nel periodo berlinese.

La proposta ermeneutica più feconda per una corretta comprensione della filosofia fichtiana – e che ha prodotto un vero rinnovamento della *Fichte-Forschung* – ci pare quella elaborata da Reinhard Lauth e, più in generale, dai rappresentanti della Scuola di Monaco: secondo Lauth e la sua Scuola il pensiero di Fichte costituisce un programma unitario ed originale di filosofia trascendentale¹. Seguendo questa proposta interpretativa possiamo dire che le numerose esposizioni (*Darstellungen*) della dottrina della scienza (dalle *Züriger Vorlesungen* del 1794 al frammento della *Wissenschaftslehre* del 1814) sono da considerare come diversi approfondimenti di un unico pensiero: il "pensiero trascendentale della libertà". Riteniamo corretta, quindi, l'interpretazione secondo la quale la filosofia di Fichte conserva sempre una sua intima unità speculativa pur nella varietà dei diversi approfondimenti del sistema². Tra gli elementi che mutano nelle diverse esposizioni c'è sicuramente il linguaggio (basti pensare all'eliminazione della terminologia egologica nelle *Darstellungen* del sistema dopo il 1800): tuttavia le diverse versioni

Uno dei primi scritti di Lauth che intende dare un'idea generale della filosofia fichtiana nella sua fondamentale unità è il seguente: Lauth, 71/1964, pp. 253-285 [tr. it. di M. Ivaldo, in Lauth, 1986, pp. 23-67].

Anche Pareyson ha sottolineato con efficacia la sostanziale unità speculativa delle differenti esposizioni della *Wissenschaftslehre*: non ha tuttavia celato la difficoltà per lo studioso di stabilire con esattezza le peculiarità originali di ogni esposizione. Egli ha inoltre posto in rilievo il fatto che ogni esposizione costituisce una rinnovata edificazione *ab imis* dell'intero sistema di idealismo trascendentale (cf. Pareyson, 1976, p. 25).

della dottrina della scienza espongono sempre i medesimi princìpi costitutivi ed un unico pensiero, un pensiero che pone il primato assoluto dell'intelligibile (die intelligibile Welt) sul sensibile e sulla materia (die sinnliche und materielle Welt). Fin da ora possiamo chiarire che con il termine intelligibile Fichte intende designare il regno degli esseri razionali, il regno sovrasensibile della libertà e della volontà pura: si tratta di una trasfigurazione speculativa e razionalistica di ciò che la tradizione cristiana definisce come regno di Dio e vita stessa di Dio, vita che è libertà assoluta e moralità perfetta.

2. La confutazione del realismo come base della critica fichtiana alla metafisica

L'elemento teoretico fondamentale che accompagna l'intera riflessione di Fichte, dal periodo di Jena (1794-1799) a quello di Berlino (1800-1814), è una serrata critica al realismo difeso dalla *Schulphilosophie* del Settecento tedesco: si pensi, ad esempio, a Christian Wolff e alla sua scuola. Mettendo radicalmente in discussione il "realismo gnoseologico", Fichte, allo stesso tempo, critica tutto l'impianto della metafisica che su di esso si basa: si tratta di una metafisica intesa essenzialmente come onto-teo-logia³; è una prospettiva speculativa che partendo dall'analisi degli enti extra-soggettivi (*tà ónta*) giunge a dedurre l'esistenza di un principio primo e fondante (*o theós*), basandosi sugli strumenti offerti dal *lógos* (in particolare, il principio di non-contraddizione e il principio di causa).

Nella sua critica al realismo conoscitivo Fichte si pone in piena continuità con il progetto trascendentale kantiano: a suo parere le varie edizioni della dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) riespongono e portano ad unità sistematica i risultati speculativi delle tre critiche di Kant. «Il mio sistema» – afferma il Nostro – «non è altro che quello di Kant; e intendo: esso ha per contenuto la stessa concezione, mentre, nel suo procedimento [che parte dalla facoltà dell'intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*)], è del tutto indipendente» (Fichte, 1797, p. 4). Fichte accetta e fa propria la kantiana filosofia dei limiti (*Grenzen*) nella misura in cui essa ha una portata antimetafisica, dichiarando del tutto inconoscibile l'ambito del noumenico sotto il profilo scientifico; con Kant Fichte può, quindi, affermare: «*noumenorum non datur scientia*».

³ Come è noto, è stato Martin Heidegger a definire il progetto della metafisica occidentale come una onto-teo-logia. A tal proposito si veda lo scritto heideggeriano del 1957 Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik.

Per comprendere la critica di Fichte alle argomentazioni della metafisica sull'esistenza di Dio occorre, in maniera preliminare, soffermarci sulla sue fondamentali critiche al "realismo conoscitivo", spesso definitivo come "pensiero discorsivo" (diskursives Denken) e "filosofia degli intelletti pigri", radicalmente contrapposta alla "filosofia trascendentale" (Transzendentalphilosophie), l'unica in grado di giungere ad una piena comprensione razionale dei principi del reale (vernünftige Durchdringung der Wircklichkeit, direbbe Reinhard Lauth). Se il discorso filosofico del realismo si origina dalla considerazione della realtà extra-soggettiva, secondo Fichte l'incipit del discorso filosofico è invece assolutamente da porre nella vita interiore della coscienza. nella riflessione trascendentale che il soggetto compie sui propri atti conoscitivi e volitivi. In questo egli si pone chiaramente sulla linea della filosofia dell'interiorità agostiniana e cartesiana, rifiutando la dottrina della conoscenza basata sulla adeaguatio intellectus ad rem. Sulla scorta dell'Enesidemo di Schulze, Fichte sottolinea che il mondo esteriore può essere fonte d'inganno per i nostri sensi; l'unica certezza irrefutabile può, quindi, essere rinvenuta nel *cogito* ed in particolare nell'atto con cui la coscienza intuisce se stessa ed i propri vissuti esperienziali:

«Presta attenzione a te stesso:» – egli afferma – «distogli il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda, e volgilo dentro di te; questa è la prima richiesta che la filosofia rivolge a chi incomincia a dedicarsi a lei. Non si parla di niente che sia fuori di te, ma soltanto di te stesso» (Fichte, 1797, p. 7).

Il vero filosofo, secondo Fichte, è colui che osserva l'attività originaria della sua coscienza pratico-teoretica e deduce in maniera rigorosa le leggi universali del suo procedere: solo in questo modo il filosofo da una posizione gnoseologica di "realismo ingenuo" può innalzarsi ad un punto di vista genetico e trascendentale, cioè ad un punto di vista dal quale è possibile osservare l'attività costitutiva ed originaria della coscienza. A parere di Fichte

«il filosofo che procede analiticamente non va lontano. Invece egli deve far progredire il suo io sinteticamente, farlo agire sotto il suo sguardo. Innanzi tutto porre il suo io, ed osservarlo nel suo agire secondo certe leggi e quindi costruirsi un mondo» (Fichte, 1796-99, WLnm-H, p. 29 [41]).

La facoltà pratico-teoretica tramite la quale l'io del filosofo è in grado di penetrare nella sua coscienza e di dedurre le leggi della sua attività viene definita da Fichte "intuizione intellettuale" (*intellettuelle Anschauung*). Quest'ultima è l'organo stesso della filosofia ed è la facoltà attraverso la quale ci si può

render conto che la coscienza è "volontà originaria" ed è tensione costitutiva verso la determinazione conoscitiva degli oggetti. Come è noto, Kant nega la possibilità che vi possa essere un'intuizione intellettuale – per Kant l'intuizione può essere solo sensibile (sinnlich)⁴ –: Fichte, al contrario, pone l'intuizione intellettuale alla base stessa della dottrina della scienza e di tutto il sistema dell'idealismo trascendentale. Fichte definisce l'intuizione intellettuale come l'autocoscienza dell'io nel suo agire interiore: si tratta di una «coscienza della nostra coscienza [...] di un'intuizione dell'io che agisce nella sua interiorità» (FICHTE, 1796-99, WLnm-H, p. 31 [44]) e perciò di «un'intuzione originaria dell'io (ursprüngliche Anschauung des Ich)» (FICHTE, 1796-99, WLnm-H, p. 32 [45])⁵ nel suo fare interiore (innerliches Thun). Che la facoltà fondamentale per far penetrare lo sguardo filosofico nella genesi della coscienza e della sua attività sia l'intuizione intellettuale viene affermato da Fichte fin dalla Recensione all'Enesidemo di Schulze del 1794:

«il soggetto assoluto, l'io [quale azione-in-atto] non è il risultato di un'intuizione sensibile [empirica], ma viene posto da un'intuizione intellettuale» (GA, I, 2, p. 48 [tr. it. nostra]).

Come nota anche Novalis – che fu un uditore di Fichte a Jena –, «l'intuizione intellettuale è la facoltà che ci fa comprendere la vita»⁶: è, infatti,

Secondo Kant «l'intuizione intellettuale [...] par convenire soltanto all'Ente primo [cioè a Dio], ma mai ad un essere [l'uomo] che è dipendente, e rispetto alla sua esistenza, e rispetto alla sua intuizione (che determina la sua esistenza in rapporto ad altri oggetti)» (KANT, KrV B 72; tr. it. p. 92). Per Xavier Tillette «Kant non l'ha accantonata [l'intuizione intellettuale] al punto da farla scomparire completamente, ma l'ha specializzata, o piuttosto l'ha isolata nel suo significato teologico. L'intuizione o la visione intellettuale e, in particolare, l'epiteto intuitivo derivano in effetti dal lessico della teologia» (TILLETTE, 2001, pp. 17-18).

A parere di Fichte anche Kant ha utilizzato questa facoltà per costruire il suo sistema e soprattutto per poter teorizzare la presenza dell'«io penso» come appercezione originaria e come fondamento della conoscenza del mondo empirico: Kant ha tuttavia negato l'efficacia conoscitiva di questa facoltà ma - così Fichte - «il risultato dell'intuizione intellettuale egli lo ha nel suo sistema» (Fichte, 1796-99, WLnm-H, p. 31 [43]). Uno dei problemi ermeneutici della posizione fichtiana è rappresentato proprio dal ruolo dell'intuizione intellettuale all'interno del sistema: Fichte introduce questa facoltà definendone le sue funzioni nell'*Aenesidemus-Rezension* (cf. GA, I, 2, pp. 48, 57, 65) e nelle *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* del 1793 (cf. GA, II, 3, p. 144) ma poi tace completamente su di essa in un'opera così importante come la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* del 1794-95. L'intuizione intellettuale viene invece ad assumere un ruolo fondante e decisivo nelle lezioni dal titolo *Wissenschaftslehre nova methodo* del 1796-99. Sulle fondamentali funzioni della facoltà dell'intuizione intellettuale in Fichte cf. Stolzenberg, 1986.

⁶ Novalis, 1798, n. 561, p. 173 [tr. it. nostra]. Letteralmente Novalis afferma che «nell'intuizione intellettuale c'è "la chiave" della vita» (*ibidem*). Per un'approfondita analisi delle *Fichte-Studien* di Novalis cf. Loheide, 2000, in particolare pp. 181-237.

tramite questa facoltà che l'io diviene consapevole delle sua vita interiore, ovvero della sua attività coscienziale e del ruolo fondamentale che in essa svolgono le facoltà pratico-teoretiche: l'immaginazione produttiva, lo *Streben* che determina l'impulso alla conoscenza degli oggetti ed *in primis* il volere (cf. Valentini, 2012/a, pp. 256-298).

Secondo Fichte è impossibile condurre un discorso filosofico sull'essere oggettivo senza aver indagato, in maniera, preliminare, le sue condizioni trascendentali di possibilità, le kantiane *Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung*. Uno dei capisaldi fondamentali del pensiero trascendentale fichtiano è che non v'è essere oggettivo senza coscienza che lo pensa: il *Sein* è sempre un *Bewußt-Sein*, l'essere è sempre un "essere-consaputo", un essere le cui condizioni di possibilità sono sempre all'interno della coscienza umana che lo costituisce. Cerchiamo di chiarire meglio questi elementi decisivi della posizione fichtiana.

Fin dallo scritto del 1794 Über den Begriff der Wissenschaftslehre [Sul concetto di dottrina della scienza] Fichte definisce con chiarezza il concetto, il metodo e le finalità stesse della filosofia: «La filosofia è una scienza (Wissenschaft)», e ciò significa che deve avere una «forma sistematica; in essa tutte le proposizioni si connettono ad un solo principio (in einem einzigen Grundsatze) e si uniscono in esso in un tutto» (Fichte, 1794, GA, I, 2, p. 112; tr. it. p. 84). La filosofia deve quindi potersi costituire come scienza rigorosa, come dottrina della scienza (Wissenschaftslehre), ovvero sapere del sapere (scientia scientiae), e deve assumere una solida forma sistematica a partire da un principio fondamentale. Tramite questa ricerca del principio fondamentale (Grundsatz), Fichte intende portare a compimento e ad un'organica forma sistematica la filosofia trascendentale di Kant. Si tratta di una radicalizzazione del progetto trascendentale kantiano, al quale Fichte dichiara esplicitamente di ispirarsi in numerosi passi delle sue opere sia del periodo del suo insegnamento a Jena che in quello del suo soggiorno berlinese?

Come è noto, il filosofo di Königsberg definisce trascendentale «ogni conoscenza che non si occupa di oggetti ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti per quanto questa deve essere possibile a priori» (Kant, KrV, A 12, B

⁷ Un confronto – sia esplicito che implicito – di Fichte con la filosofia trascendentale di Kant si ritrova in tutte le esposizioni della *Wissenschaftslehre*. Due importanti testimonianze di un attento studio da parte di Fichte sia della *Critica della ragion pura* che della *Critica del Giudizio* sono i due manoscritti del 1790 dai rispettivi titoli *Die transzendentale Elementarlehre. Zweiter Theil* (in GA, II, 1, pp. 295-318) e *Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft* (in GA, II, 1, pp. 319-373). Un significativo documento della continuità della meditazione fichtiana sul significato della filosofia trascendentale di Kant possono essere considerati anche i *Diari* elaborati tra il 1813 e il 1814; tali *Diari* sono stati pubblicati da Reinhard Lauth, assieme ad altri testi dello stesso periodo, con il seguente titolo: cf. Lauth, 2001; a tal proposito cf. IVALDO, 19/2003.

25; tr. it. p. 58). Fichte accetta questa definizione, si pone in continuità con lo spirito del criticismo kantiano e ne sottolinea la sua eccezionale portata innovativa anche di contro alle critiche e ai fraintendimenti dei contemporanei⁸: Fichte cerca, quindi, di integrare il programma trascendentale kantiano e di portarlo a compimento. In Fichte la filosofia trascendentale diviene ricerca genetica delle condizioni di possibilità che determinano il sapere: si tratta di una ricerca che individua nel volere puro e predeliberativo la genesi stessa (Genesis) e la condizione suprema di possibilità della coscienza umana. La filosofia trascendentale di Fichte non è perciò da interpretare solo come una filosofia dei limiti della conoscenza umana (le Grenzen di cui parla Kant)9, ma anche come il tentativo di comprensione dei principi che determinano il sapere: seppur rimane una filosofia "fedele al punto di vista del finito" essa non rinuncia per questo ad una compiuta intellezione dei principi e ad una "penetrazione razionale della realtà stessa" (vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit)¹¹. Nella seconda esposizione della Wissenschaftslehre del 1804, Fichte afferma che se la «dottrina della scienza è filosofia trascendentale così come la kantiana» (Fichte, 1804, p. 64 [11]), essa «si differenzia però dalla filosofia kantiana» (Fichte, 1804, p. 64 [11]): a parere di Fichte il progetto di Kant che intende stabilire i limiti epistemologici del sapere rimane una «speculazione fiacca» (Fichte, 1804, p. 85 [28]), "fiacca" poiché non riesce a giungere all'affermazione del «principio genetico» (Fichte, 1804, p. 85 [28]) del sapere, alla radice originaria del mondo sensibile e del mondo intelligibile.

Fichte propone, quindi, ai suoi uditori la dottrina della scienza come una "costruzione concettuale" da edificare gradualmente *in interiore homine* per giungere alla «visione che (*Eisicht, dass*), a fondamento del mondo sensibile ed intelligibile, ci sia [...] un principio genetico (*ein genetisches Prinzip*)» (FICHTE, 1804, p. 85 [28]). Questo "principio genetico" nella *Dottrina della scienza nova methodo* (1796-99) viene individuato da Fichte nel volere puro, sostrato del mondo intelliggibile e condizione di possibilità della conoscibilità stessa del mondo sensibile¹².

⁸ Un'antologia che riporta e commenta testi sulla prima ricezione della nozione kantiana di trascendentale è quella curata da Gallo, 1993.

⁹ Sulla concezione kantiana dei limiti conoscitivi (*Grenzen*) cf. Rigobello, 1963; Gentile, 2003.

In Italia è stato in particolare Luigi Pareyson a sottolineare che Fichte cerca di giungere ad «affermare la realtà dell'assoluto pur continuando a mantenere il pensiero filosofico nel punto di vista del finito» (Pareyson, 1976, p. 23).

¹¹ Cf. la raccolta di studi di LAUTH, 1994.

¹² Condividiamo la tesi proposta da Helmut Girndt secondo la quale «ciò che nel Fondamento viene definito come "Io assoluto" è essenzialmente identico a ciò che nella Nova methodo viene definito come "volere puro" e "libertà", e nella Dottrina della scienza del 1804 come "essere e vita in sé"»

Se nelle concezioni filosofiche prekantiane «l'assoluto era collocato nell'essere, nella morta cosa in quanto cosa» (Fichte, 1804, p. 63 [10]), Kant – a parere di Fichte – ha avuto il merito di superare questo realismo "ingenuo e dogmatico", elaborando una filosofia trascendentale in grado di porre l'essere nella sua necessaria correlazione con la coscienza. In questa prospettiva l'essere e la coscienza (*Bewußt-seyn*) sono sempre l'uno dall'altra indisgiungibili: la filosofia trascendentale di Fichte è, quindi, una forma di ideal-realismo o real-idealismo, nella quale ogni affermazione sull'essere deve trovare nella coscienza trascendentale la sua condizione di possibilità:

«ogni essere presuppone un *pensiero* o una *coscienza* dell'essere stesso; di conseguenza il semplice *essere* è sempre e soltanto una metà di cui l'altra metà è il *pensiero* di esso, quindi è il membro di una disgiunzione originaria e situata più in alto che svanisce soltanto per chi non riflette o per chi pensa superficialmente» (FICHTE, 1804, pp. 63-64 [10]).

La prospettiva trascendentale fichtiana non pone l'assoluto né nell'essere oggettivo, né nel sapere soggettivo, ma nell'unità di entrambi, nell'«assoluta unità ed inseparabilità» (Fichte, 1804, p. 64 [11]) di essere e coscienza: tale costitutiva unità di essere e coscienza è a fondamento di ogni molteplicità ed anche di ogni nostra stessa conoscenza della realtà. La dottrina della scienza, pur nelle differenze stilistiche e di strutture argomentative delle sue numerose esposizioni, costituisce un programma unitario di filosofia trascendentale e non è una "metafisica della soggettività" o una "pura filosofia della riflessione", come hanno rilevato i critici che a partire da Jacobi e dai giovani Schelling ed Hegel hanno dato una lettura dell'intera filosofia fichtiana basandosi quasi esclusivamente sul *Fondamento* del 1794-95.

3. Critiche al "principio di causa" e al "pensiero analogico"

Confutando il realismo, Fichte mette radicalmente in discussione tutte le argomentazioni che su di esso si basano per la giustificazione della metafisica:

(tr. it. nostra da GIRNDT, 16/1999, p. 67). Girndt interpreta il pensiero di Fichte nella sua essenziale unità sistematica e rileva che le numerose esposizioni della dottrina della scienza costituiscono diverse metodologie d'indagine che giungono però all'affermazione di medesimi princìpi genetici. Si noti inoltre che mentre nel periodo del suo insegnamento a Jena Fichte designa questi princìpi genetici con una terminologia egologica, come ad esempio io (*Ichheit*) e volere puro, dopo il 1800 - nella fase berlinese della sua produzione - egli abbandona quasi del tutto questa terminologia egologica.

in primo luogo, egli dichiara inaccettabile l'utilizzo del "principio di causa" per l'affermazione di un Ente supremo che sia *causa sui*, causa incausata. Le evidenze apodittiche fondate sul principio di causa non avrebbero più la loro cogenza, poiché l'esperienza extra-soggettiva, nella prospettiva trascendentale, non è più la fonte primaria ed assolutamente indubitabile della conoscenza: la fonte prima della certetta gnoseologica non è l'oggetto sensibile, bensì l'Io puro (*das reine Ich*), cioè la coscienza trascendentale che è "unità-di-disgiunzione" tra l'elemento soggettivo e quello oggettivo. Criticando l'argomentazione che deduce l'esistenza di Dio partendo dalle cose sensibili, *per ea quae facta sunt*, egli afferma che

«la ragione non ha alcun motivo di uscire da quest'ordine morale del mondo [che è il costitutivo dell'Io puro] per postulare, mediante una deduzione dal fondato al fondamento, un essere particolare quale sua causa [cioè l'*Ipsum esse subsistens* come "causa prima" del reale]; la semplice intelligenza non rende, dunque, sicura questa deduzione e non conosce un tale essere particolare; solo una filosofia, che fraintenda se stessa, può compiere una simile deduzione» (Fichte, 1798, p. 81).

La critica al realismo conoscitivo è, quindi, il presupposto speculativo a partire dal quale Fichte dichiara del tutto inaccettabile le dimostrazioni dell'esistenza di Dio fondate sul principio di causa e basate «sulla forza dei sillogismi» (Fichte, 1799/a, p. 105). Opponendosi ad alcuni suoi accusatori, egli afferma:

«Per giungere a questa conoscenza dell'essere divino, che essi non presentano in una conoscenza immediata, indipendentemente dalle relazioni intrattenute dalla Divinità con noi, [...] essi [...] devono necessariamente possedere fonti di conoscenza a me precluse. Così è infatti; dall'esistenza e dalla natura di un mondo sensibile essi deducono l'esistenza e gli attributi di Dio. Appunto in quanto non si concede loro chiaramente una tale esistenza del mondo sensibile, come indipendente dalla nostra rappresentazione, [...] essi traggono questa conclusione; dimostrano a partire da questa esistenza invece di dimostrare prima, come sarebbe necessario, essa stessa» (ivi, pp. 105-106).

Per Fichte il mondo sensibile non possiede un'autonoma sussistenza ontologica: esso non è che il correlato del mondo intelligibile e trova il suo fondamento, la sua suprema condizione di possibilità, nell'assoluto che è vita originaria, unità assoluta di essere e pensiero. In base a questo presupposto speculativo egli dichiara inaccettabile ogni dimostrazione dell'esistenza di un

principio primo (*id quod dicimus Deum*) fondata sul mondo sensibile extrasoggettivo:

«Io dico che la dimostrazione dell'esistenza di Dio in base all'esistenza di un mondo sensibile è impossibile e contraddittoria. È quindi vero che io *nego un Dio sostanziale da dedurre dal mondo sensibile*» (*ivi*, p. 107).

Ecco le parole con cui il filosofo di Rammenau prende nettamente le distanze dall'impostazione speculativa che adotta il principio di causa come via regia per inferire l'esistenza di un "motore immobile":

«Nella prova dell'esistenza di Dio deve venire dimostrata un'esistenza. Ma tutte le conclusioni circa l'esistenza si fondano sul collegamento di una realtà stabile e immobile con qualcosa di casuale e mobile. [...] Io non ammetto nemmeno ciò da cui questa conclusione prende le mosse, l'esistenza autonoma di un mondo sensibile. [...] Non devo fare quindi un ragionamento causale per spiegare un'esistenza che per me non ha luogo» (FICHTE, 1799/b, pp. 154-155).

A tale proposito egli definisce la sua posizione non come ateismo quanto piuttosto come una forma di "acosmismo" (cf. *ivi*, p. 155), cioè come una dottrina che afferma l'esistenza di Dio, negando però un'autonoma sussistenza ontologica al mondo materiale.

Secondo Fichte la concezione di Dio come sostanza è fuorviante e conduce inesorabilmente ad una visione di Dio naturalistica e e persino materialistica. Solo a partire dai principi trascendentali della dottrina della scienza sarebbe possibile postulare correttamente l'esistenza di Dio come puro spirito (*Gott als Geist*) e come pura attività (*reine Tätigkeit*) che nulla ha a che vedere con il mondo della sensibilità. Nei confronti dei suoi avversari Fichte sottolinea che

«per essi, non c'è nient'altro che il sostanziale e il sensibile, e quindi soltanto un Dio sostanziale da dedurre dal mondo sensibile. [...] Ora che sorta di essere è mai questo loro Dio sostanziale e ammesso in virtù del mondo sensibile? Che la pia ingenuità si figuri Dio come un'estensione immensa nello spazio infinito [...] è una cosa sulla quale il saggio può sorridere bonariamente. [...] Ma io nego che Dio sia una sostanza particolare. Un Dio sostanziale è necessariamente un corpo esteso nello spazio» (FICHTE, 1799/a, p. 108).

In questi passi l'autore vuol affermare che Dio non può essere mai concepito come *res extensa* (sostanza corporea ed estesa) ma solo come *res cogitans* (cioè come puro pensiero, come infinita attività spirituale e pensante).

Fichte sostiene energicamente che

«quello che essi chiamano Dio è *per me* un idolo. Per me [in una prospettiva di idealismo trascendentale] Dio è un Essere totalmente liberato da ogni sensibilità e da ogni aggiunta sensibile, al quale perciò non posso mai attribuire il concetto *sensibile* di esistenza a me solo possibile. Per me Dio è semplicemente e unicamente il sovrano del mondo sovrasensibile» (*ivi*, p. 110).

Da quanto detto emerge anche una forte critica di Fichte, seppure indiretta, al "pensiero analogico" che caratterizza l'impostazione filosofica aristotelico-tomista, e più in generale, la teologia cattolica. Com'è noto, la teoria dell'analogia entis afferma che si può parlare di Dio e dei suoi attributi partendo dall'essere mondano e dalle creature, ovvero – così San Paolo – «a creatura mundi per ea quae facta sunt» (Ep. ad Rom., 1, 20). Nel "pensiero analogico" le qualità positive degli enti (ens ut unum, verum, bonum) vengono attribuite in maniera eminente a Dio, Essere perfettissimo e creator mundi. Ricordiamo che quello dell'analogia entis è il metodo che Karl Barth considera come «l'emblema stesso della teologia cattolica. L'idea che nella realtà umana e terrena vi sia oggettivamente qualcosa di analogo alla realtà di Dio, e che pertanto i concetti che designano tali realtà possano essere riferiti anche alla realtà divina, pur cogliendola solo parzialmente» (Ardusso – Ferretti – Perone Pastore – Perone, 1972, p. 38). Possiamo dire che sia per Fichte che per Karl Barth «l'analogia entis è l'abominevole strada che va dal basso in alto, che presume di passare dalla terra al mistero divino» (Reale – Antiseri, 2008, Vol. 10, p. 493)¹³. Sia Fichte che Barth rifiutano, quindi, il discorso filosofico su Dio condotto per analogiam:

«Dio non è né uno né molti, né un nome né uno spirito: tutti questi predicati sono adatti soltanto all'essere finito, ma non all'incomprensibile, all'infinito. Se però gli si attribuisce uno di questi predicati, non importa quale, l'errore è il medesimo in tutti e consiste nella volontà di comprendere l'incomprensibile (*Begreifen das Unbegreflichen*)» (FICHTE, 1799/b, p. 153).

¹³ Uno scritto, ormai classico, sull'argomento è quello di Erich Przywara, il quale ebbe un'accesa disputa con Karl Barth proprio sul tema della conoscenza analogica di Dio: cf. Przywara, 1932 e 1962.

4. Il concetto di Dio nella filosofia trascendentale: la *pars costruens* del discorso fichtiano

Nei suoi *Scritti di giustificazione giuridica* editi in occasione della "disputa sull'ateismo" (1799), Fichte chiarisce ulteriormente la sua concezione di Dio, già espressa nell'opera giovanile *Saggio di una critica di ogni rivelazione* (1792) e poi ribadita nel celebre saggio del 1798 *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*. Secondo Fichte Dio non ha in sé nulla del mondo sensibile e finito: egli è l'assolutamente inconcepibile (*das Unbegreifliche*) *a parte hominis* ed è il sovrano ineffabile dell'ordine morale, del regno della moralità perfetta e compiuta.

Opponendosi al "pensiero analogico" e alla via speculativa *ad mentem* santi Thomae, egli afferma che Dio non va inteso come

«una *sostanza* o qualcosa di simile: infatti, secondo il nostro sistema [di filosofia trascendentale] e secondo il suo necessario modo di esprimersi, parlare così equivale a dire: egli è una materia estesa che si può vedere, sentire, percepire ecc.» (FICHTE, 1799/b, p. 148).

Il Dio di Fichte non ha, quindi, nulla delle caratteristiche dell'essere mondano: si tratta di un assoluto che è *epekéina tes ousías*, che è "al di là degli enti e delle loro proprietà", così come si esprime anche Platone del VI libro della *Repubblica*. Fichte sottolinea che

«da un punto di vista puramente filosofico [cioè da un punto di vista trascendentale] di Dio si dovrebbe parlare così: egli non è [...] un essere (Sein), ma un puro agire (vita e principio di un ordine del mondo sovrasensibile), alla stessa misura che pure io (Ich), intelligenza finita, non sono un essere [un immobile suppositum], ma un puro agire: – un agire conforme al dovere, in quanto membro di quell'ordine del mondo sovrasensibile» (ivi, p. 148).

Ciò che Fichte rimprovera alla *theologia naturalis* dei pensatori a lui contemporanei è il tentativo di voler comprendere Dio tramite concetti umani. Questo a suo parere sarebbe un atto di *hýbris*, di tracotanza intellettuale. Egli afferma che Dio esiste e si difende energicamente dall'accusa di ateismo; tuttavia nega radicalmente «la comprensibilità di Dio» (*ivi*, p. 151) da parte dell'uomo. A suo giudizio «appena si fa di Dio l'oggetto di un concetto (*eines Begriffs*), egli, appunto per questo, cessa di essere Dio, cioè infinito, e viene rinchiuso entro certi limiti» (*ivi*, p. 152).

In questa impossibilità umana di raffiguarsi Dio e di rinchiuderlo entro gli angusti limiti di un concetto, Fichte si richiama anche all'antico precetto mosaico che leggiamo nel *Libro dell'Esodo* (20, 4-5): «non devi farti nessuna immagine, né una qualsiasi idea ecc., non adorerai né servirai a questa immagine» (*ivi*, p. 153).

Possiamo dire che il pensiero trascendentale di Fichte, quando giunge a delineare la natura e le caratteristiche dell'assoluto, sfoci in una sorta di teologia negativa: è un pensiero che, pur ponendo l'esistenza di Dio come necessaria e fondante, allo stesso tempo dichiara che Dio è totalmente inaccessibile da parte dell'intelletto umano. Secondo Fichte dal finito non si potrà mai arrivare a comprendere nulla dell'infinito; ogni tentativo filosofico fatto in questo senso è fallimentare e finisce per "antropomorfizzare" Dio, sfigurando la sua natura ineffabile. Tale «risoluta negazione della comprensibilità di Dio» (ivi, p. 152) spinge Fichte a negare due degli attributi classici conferiti a Dio stesso dalla teologia cristiana medievale: la personalità e la coscienza. Dire che Dio è persona (una natura in tribus personis, secondo le formule di Boezio) significa attribuirgli indebitamente carattersitche umane, significa antropomorfizzarlo. Secondo Fichte i concetti umani di persona e di coscienza non sono applicabili a Dio, in quanto lo limiterebbero nelle sue infinite potenzialità. Sforzandosi di esprimere l'incomprensibile nella migliore maniera possibile, egli afferma che

«la divinità è una coscienza pura, è intelligenza, intelligenza pura, vita spirituale e attività. Ma comprendere in un concetto questa realtà intelligente e descrivere come essa conosca se stessa e il resto, è assolutamente impossibile» (*ivi*, p. 152).

Fichte decostruisce *ab imis fundamentis* le argomentazioni utilizzate dalla "metafisica teologica" per inferire l'esistenza e gli attributi di Dio. A suo parere l'unico organo conoscitivo che ci permette di giugere alla certezza (*Gewissheit*) dell'esistenza di Dio è la fede morale, il *moralischer Glaube* di cui parla anche Kant. Sia Fichte che Kant dichiarano inconoscibili sotto il profilo teoretico gli oggetti della metafisica, riaffermano però l'esistenza di Dio e del mondo sovrasensibile per via pratica. Con Kant ed in maniera ancor più accentuata con Fichte siamo innanzi ad una "metafisica della volontà" che rigetta ogni prova razionale per affidarsi all'intuizione immediata della fede¹⁴.

Michele Federico Sciacca ha ben sottolineato che l'esigenza più profonda di Kant è stata quella di elaborare una "metafisica della volontà" incentrata sulla ragion pratica, sulle istanze morali più profonde dell'uomo: «Kant [...] con la critica della metafisica nella *Ragion pura* ha reso un grande servizio alla metafisica vera. Infatti, ha liquidato la metafisica naturalistica e formalistica, non la metafisica [tout court]; anzi ha reso possibile - e Kant ne ebbe la consapevolezza - la sua fondazio-

«La fede in un mondo sovrasensibile» – afferma Fichte – «appartiene, secondo la nostra filosofia, alle verità immediate; essa è anzi, se si preferisce l'immediato stesso; non è, quindi, nemmeno capace di una prova, di una mediazione ad opera di altre verità e a partire da altre verità» (*ivi*, p. 154).

La fede, per Fichte, corrisponde all'affermazione indubitabile di un ordine del mondo morale e religioso: quest'ordine morale è l'unica forma di divino (das Göttliche) da lui ammessa in maniera inequivocabile. Nel pensiero trascendentale fichtiano Dio è concepito come *ordo ordinans*, come il *Sollen* assoluto (il "tu devi"), l'appello etico (*ethische Aufforderung*) presente in ogni coscienza umana. A suo parere:

«È perciò un fraintendimento dire: è dubbio che ci sia o meno un Dio. Non è affatto dubbio, ma la cosa più certa che esista, anzi il fondamento di ogni altra certezza, l'unica oggettività assolutamente valida, il fatto che ci sia un ordine morale del mondo; che ad ogni individuo razionale sia assegnato un suo determinato posto in quest'ordine e che si possa contare sulla sua attività» (FICHTE, 1798, p. 83).

In Fichte l'oggetto *princeps* della metafisica (cioè Dio) viene negato in sede teoretica, ma chiaramente riammesso in sede pratica: la morale diviene allora la via regia per l'affermazione di quanto viene negato in ambito conoscitivo. In questo contesto, la fede morale diviene la facoltà umana in grado di innalzare l'uomo alla certezza della reatà eterna del sovrasensibile. In Fichte il *moralischer Glaube* è l'organo tramite il quale si raggiunge la certezza della realtà metafisica di Dio: su questa efficacia epistemologica della fede egli cercò sempre anche il consenso di Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), filosofo cristiano e teorico del "salto mortale" nel "totalmente altro" (cf. VALENTINI, 2012/b).

ne. [...] Kant ha dimostrato che del problema di Dio non ci sono dimostrazioni razionali impostate nel modo da lui criticato [quello della scolastica], non che Dio non esiste. [...] Kant ha dunque intravisto la possibilità della metafisica della volontà» (Sciacca,1961, p. 443). Secondo Sciacca la via di accesso speculativo alla metafisica è resa possibile dall'esperienza interiore, rivelatrice di una presenza divina che la trascende e che la fonda, così che può aggiungere che per l'affermazione di una metafisica dell'interiorità basata sulla ragion pratica «il kantismo è da superare proprio in nome dell'esigenza più profonda di Kant» (ivi, p. 443). E così egli argomenta: «Kant considera il problema di Dio e gli altri della metafisica come pure esigenze della volontà morale. Su questo punto non l'accetto, perché i problemi metafisici s'incentrano nel fondo della coscienza morale non come esigenze, ma come atti, cioè come doveri; dunque, ne riconosco l'oggettività e la necessità razionale. Pertanto non li pongo in termini fideistici di cieca credenza irrazionale, ma di pensiero e precisamente di *pensiero pratico*: non credenza, ma convincimento, certezza inconfutabile» (ivi, p. 447). Queste affermazioni di Sciacca ci pare che abbiano un chiaro sapore fichtiano.

5. La *Vernichtung* del concetto e l'affermazione della coscienza come immagine dell'assoluto

La seconda esposizione del 1804 della Dottrina della scienza appronta un sistema che secondo lo stesso autore è «compiuto anche relativamente alla forma esteriore» (GA III, 5, p. 222); in continuità con i risultati dell'esposizione della Wissenschaftslehre del 1801-02, essa articola inoltre uno sviluppo teoretico verso l'evidenza genetica del principio del sapere puro. Si tratta dell'affermazione di un sistema dell'assoluto, giustificato secondo una metodologia trascendentale di ricerca che – come ha sottolineato anche Pareyson – intende rimanere sostanzialmente fedele al punto di vista del finito (cf. Pareyson, 1976, p. 23), articolandosi sempre entro i kantiani "limiti della sola ragione". Siamo innanzi all'esposizione di una philosophia prima sviluppata in due parti principali «di cui una è dottrina della ragione e della verità (Vernunft- und Wahrheitslehre) e l'altra è una dottrina della manifestazione e dell'apparenza (Erscheinungs- und Scheinlehre)» (FICHTE, 1804, p. 230 [150-151]): le due parti costituiscono un duplice movimento che si struttura in una interiore ascesa dal sapere (che si esprime nel concetto) all'assoluto (ciò che di per sé è inconcepibile ed inoggettivabile), ed in una fase discensiva che dall'assoluto arriva a concepire il sapere umano come immagine (Bild), schema (Schema) e manifestazione (Erscheinung) dell'assoluto stesso.

Prima di addentrarci nell'argomentazione fichtiana, occorre precisare alcune affermazioni contenute nelle prime lezioni di questa esposizione dell'opera: esse ci sembrano, infatti, particolarmente chiare ed illuminano il significato generale e le finalità stesse della filosofia trascendentale. La filosofia – afferma Fichte – ha il compito fondamentale di «esporre la verità (die Wahrheit darstellen)», ed essendo la verità «unità assoluta ed immutabilità del punto di vista» (ivi. p. 59 [7]), la sua essenza consiste nel «ricondurre tutto quanto il molteplice (che ci si impone proprio nell'abituale veduta della vita) ad assoluta unità» (ivi, p. 60 [7]). Compito della filosofia è, quindi, la comprensione del nesso che connette l'unità assoluta – cioè il principio – alla molteplicità: lo sguardo filosofico deve ricondurre il sapere (la conoscenza umana del variegato mondo dell'esperienza) – tramite il concetto – al suo imprescindibile legame con l'assoluto, del quale, in ultima analisi, è immagine e manifestazione. Il riconoscimento di questo necessario legame tra l'assoluto e la molteplicità deve condurre il filosofo a concepire «il molteplice attraverso l'uno (das Mannigfaltige durch das Eine) e, reciprocamente l'uno attraverso il molteplice; ciò significa che l'unità = A [assoluto] gli appare come principio dei molteplici e, viceversa, che i molteplici possono essere concepiti nella loro

ragion d'essere soltanto come principiati di A» (ivi, p. 60 [7-8])¹⁵. La finalità ultima della filosofia – e della *philosophia prima* in particolare – consiste in una «esposizione dell'assoluto (*Darstellung des Absoluten*)» (ivi, p. 61 [8])¹⁶: in questa esposizione dell'assoluto la visione filosofica deve saper giungere sino alla penetrazione della pura unità, che è unità di pensiero ed essere. La visione di questa unità assoluta, che Kant non ha raggiunto, permette alla dottrina della scienza di elevarsi ad un punto di vista sintetico e superiore (possiamo parlare di uno sguardo e di una deduzione von oben, cioè "dall'alto"), alla contemplazione della genesi stessa. l'unità-di-disgiunzione di pensiero ed essere da cui scaturisce la molteplicità. Questa ascesa mentis verso l'affermazione dell'assoluto quale vivente legame di essere e pensiero è, quindi, il conseguimento di un punto di vista superiore, di un'evidenza genetica che costituisce il fondamento stesso del sapere (das Wissen). Fichte chiarisce quindi che la dottrina dalla scienza si «differenzia completamente da qualsiasi uso della ragione fatto fin'ora» (ivi, p. 88 [31]) e proprio per questo vuol presentarsi come *scientia scientiae*, sapere del sapere:

«se ovunque nelle scienze reali non sono presenti altro che principi fattualmente evidenti [...] la dottrina della scienza vuole introdurre un'evidenza esclusivamente genetica, e solo a partire da essa dedurre l'evidenza fattuale» (*ivi*, p. 88 [31]).

Da questi passi si evince anche il duplice movimento di un'ascesa (quasi dai tratti neoplatonici) verso la visione dell'evidenza genetica e di una successiva deduzione della molteplicità a partire da tale evidenza genetica dell'assoluto. Questo duplice movimento di ascesa (*Aufstieg*) verso il principio primo e di una successiva deduzione delle strutture del sapere a partire dal principio primo è presente anche nella *Dottrina della scienza nova methodo*¹⁷ e torna

¹⁵ Sul rapporto individuato da Fichte tra l'unità del principio e la molteplicità del reale si vedano MASULLO. 1990 e Moiso. 1990.

¹⁶ Come ha giustamente rilevato Reinhard Lauth, «tutta la preoccupazione di Fichte negli anni 1799-1804 fu respingere sia il realismo superiore (Jacobi-Bardili-Reinhold) sia l'idealismo superiore (Schelling-Hegel) e di completare la filosofia trascendentale sviluppando una dottrina dell'assoluto» (LAUTH, 1986, p. 53).

¹⁷ Il § 13 costituisce il centro dell'esposizione Nova methodo, poiché in esso viene raggiunto il punto più alto della speculazione, dal quale è possibile dedurre tutta l'attività della coscienza. Per Fichte i primi 12 paragrafi della Nova methodo rappresentano quasi "un'ascesa platonica" verso questo punto supremo che permette ogni sintesi conoscitiva, cioè il volere puro: «tutti i paragrafi precedenti sono stati quasi l'introduzione per giungere a questo punto supremo. Da ora innanzi inizia la via della deduzione di tutti gli altri oggetti della nostra coscienza» (Fichte, 1796-99, WLnm-H, p. 145 [144]). Secondo filosofo il volere puro (reiner Wille) è ciò che rende possibile il volere empirico ed è perciò la condizione di possibilità di ogni attività (Tätigkeit) conoscitiva della coscienza. Nella Nova methodo il volere puro è il sostrato intelligibile del reale ed è il principio primo, il punto più

anche in altre esposizioni del pensiero fichtiano: ciò che differenzia la *Nova methodo* dalla *Wissenschaftslehre* 1804 è la terminologia utilizzata per qualificare il principio primo. Nella *Nova methodo* quest'ultimo viene definito come volontà pura (*reiner Wille*) mentre nell'esposizione del 1804 viene qualificato come assoluta unità di essere e pensiero e "vita originaria": come abbiamo già accennato, questa diversa caratterizzazione del principio primo è in gran parte dovuta al fatto che Fichte – dopo il 1800 – a causa dei continui fraintendimenti del suo pensiero – che ad esempio veniva spesso accusato di egoismo speculativo o di fondare ogni realtà nella coscienza del singolo individuo – abbandona quasi del tutto una terminologia di carattere egologico.

Cerchiamo ora di analizzare il movimento che possiamo definire come "dialettica del concetto" e che per Fichte consente di giungere ad una visione trascendentale dell'assoluto: questo movimento costituisce una sorta di itinerarium mentis – come tale sono articolate queste ventotto lezioni del 1804 – che permette all'uditore/lettore della dottrina della scienza di produrre e ri-produrre in lui stesso – tramite la riflessione sulla sua attività interiore – la visione del principio primo e fondante «nella viva profondità (in der lebendigen Gründlichkeit)» (Fichte, 1804, p. 71 [15])¹⁸. Nella quarta Lezione Fichte afferma che a partire dal concetto si deve poter giungere all'affermazione intuitiva di ciò che di per sé è inconcepibile ed inoggettivabile. Per arrivare all'inconcepibile occorre tuttavia operare un annullamento (Vernichtung) del concetto. Prima di addentrarci in questa "dialettica del concetto", occorre precisare che con il termine "concetto" (Begriff) Fichte – in maniera affine alla nozione kantiana di rappresentazione (Vorstellung) – si riferisce alla conoscenza della realtà nella sua mutevolezza e che per "inconcepibile" (Unbegreifliches) egli intende l'immutabile, il puro autosufficiente sapere in sé, ciò che infinitamente supera il sapere a parte hominis, ma che, allo stesso tempo, lo fonda. Per Fichte solo attraverso la posizione del concetto ed il suo successivo superamento dialettico nella *Vernichtung*, la coscienza dell'essere razionale finito può innalzarsi

alto al quale può giungere la speculazione: a nostro parere il volere puro non è che una qualificazione concettuale dell'essenza stessa dell'assoluto, ovvero del principio primo che, ad esempio, nella *Dottrina della scienza* del 1804 viene diversamente definito come vita originaria e come unità di essere e pensiero.

La dottrina della scienza, ed in particolare queste lezioni del 1804, sono strutturate per far vivere all'uditore-lettore il graduale processo di avvicinamento alla verità: si tratta di un'ascesa del sapere culminante nella visione stessa dell'assoluto, alla quale si arriva tramite un'ascesi interiore. Per lo stile ed il rigore deduttivo con il quale viene ricercata la fondazione filosofica del principio primo, questa edizione della dottrina della scienza è particolarmente vicina alle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes: con esse si possono trovare delle notevoli affinità speculative. Su tale vicinanza tra la filosofia trascendentale fichtiana e la prospettiva cartesiana si sono puntualmente soffermati Reinhard Lauth e Franz Bader: si vedano, ad esempio, BADER, 1979 e LAUTH, 1998.

alla visione del principio, del puro sapere che, pur se inoggettivabile, viene allo stesso tempo riconosciuto come fondamento assoluto. Una volta affermata l'equivalenza «inconcepibile = immutabile, concetto = mutevole» (*ivi*, p. 95 [36]), Fichte come presupposto per un'intuizione riflessiva dell'assoluto ribadisce la necessaria unione ed inseparabilità del concetto e dell'inconcepibile:

«se l'assolutamente inconcepibile deve (*soll*) palesarsi come solo per sé sussistente, allora il concetto dev'essere annullato (*so muss der Begriff vernichtet*), e per poter essere annullato, posto (*gesetzt werden*)» (*ivi*, p. 95 [36]).

L'assoluto viene, quindi, affermato tramite la negazione del concetto e si caratterizza come ciò che di per sé sfugge a qualsiasi oggettivazione e giudizio determinante (bestimmendes Urteil), come ciò che – proprio per la sua assolutezza – è irriducibile agli schemi del sapere che lo pensa. Fichte definisce l'assoluto come inconcepibile solo qualora il concetto si cimenta con esso: una volta riconosciuta l'inconcepibilità da parte del sapere, «all'assoluto rimane solo d'avanzo il puro-sussistere-per-sé, la sostanzialità: ed è giusto che almeno questa non abbia origine dal concetto poiché fa ingresso dopo il suo annientamento» (ivi, p. 96 [37]). Questa sostanzialità dell'assoluto – il puro-sussisteredi-per-sé – è oggetto di un'evidenza immediata, di un'intuizione simile a quella descritta da Platone nella Lettera VII: «brilla improvvisa nell'anima, come la fiamma dalla scintilla, e di se stessa in seguito si nutre». Con un linguaggio metaforico tale intuizione dell'assoluto viene definita come visione di una pura luce (reines Licht): si tratta del principio genetico di pensiero ed essere. L'assoluto si presenta quindi come un "non sapere", ciò che è radicalmente altro dal sapere e tuttavia giace a suo fondamento: la stessa metafora della luce indica che l'assoluto è una realtà fondante il sapere stesso ma posta al di là dei limiti del nostro ordinario concettualizzare. La dottrina della scienza è una filosofia del limite, ma che sa gettare lo sguardo anche al di là dei rigidi confini conoscitivi determinati dal criticismo, affermando la necessità di un'incommensurabile genesi assoluta del sapere stesso. A tal proposito nell'ottava Lezione viene detto:

«il concetto trova il suo limite, si autocomprende come limitato, e il suo intero comprendersi è precisamente il comprendere del suo limite [..]; e al di là di esso risiede l'uno, la luce puramente vivente (*das Eine, rein lebendige Licht*): essa rinvia perciò fuori di sé alla vita [...], alla vita divina» (*ivi*, p. 150 [82])¹⁹.

¹⁹ È con tali parole che Marco Ivaldo commenta la tematica fichtiana della luce quale suprema evidenza del principio, ottenuta tramite un'aperta dialettica del concepire: «la luce costituisce un superiore centro genetico grazie al quale diventa possibile realizzare il compito primo della filoso-

Utilizzando il linguaggio tipico della mistica neoplatonica e del *Prologo* del *Vangelo* di Giovanni, Fichte qualifica l'assoluto come sapere puro, vita, luce, essere e pensiero *in unum*; servendosi invece della terminologia scolastica, nella quindicesima Lezione – contenente secondo lo stesso autore la definizione del principio (*Grundsatz*) – afferma che esso [cioè il principio]

«è costruito come un *actus essendi*, [...] come un *esse in mero actu*, così che entrambi – essere e vita (*Sein und Leben*), e vita ed essere – si compenetrano assolutamente, confluiscono l'uno nell'altro, e sono la stessa cosa, e questa medesima interiorità è l'uno ed unico essere (*das Eine und alleinige Sein*)» (*ivi*, p. 230 [151])²⁰.

L'assoluto è un'intima unità di essere e vita: di tale luminosa unità il sapere, l'esistenza umana (*Dasein*) e la coscienza (*Bewußt-sein*) non sono che una sua immagine (*Bild*):

«Affermando l'assoluto, come l'assolutamente reale, assoluto-*actus*, la dottrina della scienza rende ragione della testimonianza della coscienza, in quanto pone e riconosce la coscienza stessa come manifestazione e immagine dell'assoluto. La coscienza non è l'assoluto (come pretende l'idealismo superiore), ma non è nemmeno puramente e semplicemente annientata (come pretende il realismo superiore dell'in sé). Essa è affermata e negata insieme in quanto è immagine: rinvio; il suo presentarsi coincide con il suo sottrarsi per lasciar essere l'altro da sé» (IVALDO, 1983, p. 45)²¹.

Come è stato rilevato da numerosi studiosi, la dottrina della scienza – ed in particolare anche la seconda esposizione del 1804 – può essere interpretata

fia, ossia la comprensione delle disgiunzioni attraverso la superiore intellezione della loro unità. Nell'evidenza della luce, infatti, sia il momento della «sostanzialità» (essere) sia il momento della «concettualità» (pensare) sono geneticamente giustificati attraverso la loro intellezione mediata» (IVALDO, 1987, p. 322).

²⁰ Un'analisi della dottrina fichiana dell'assoluto e dell'essere (Seinslehre) che si sofferma particolarmente su questi passi è contenuta nei seguenti studi: GAMARRA, 3/II, 1994, pp. 247-269; IVALDO, 7/I, 1998. Per un'analisi dei significati conferiti da Fichte alla nozione di essere cf. BRACHTENDORF, 1995.

A proposito della concezione fichtiana della coscienza come immagine dell'assoluto Marco Ivaldo ha anche sottolineato: «La coscienza-immagine, nella forma perpetuamente inesauribile del suo esserci come apparizione e rinvio, è ciò che porta alla presenza l'atto assolutamente reale e insieme ultimamente informulabile (l'inconcepibile). Soltanto la coscienza, nel suo affermarsi e negarsi, nel suo dire e tacere, nel suo ineliminabile esser-rinvio, è immagine, manifestazione dell'assoluto» (Ivaldo, 1983, p. 45).

come "dottrina dell'immagine" (*Lehre vom Bild*): l'assoluto nella sua manifestazione (*Erscheinung*) è immagine²². Ciò significa che l'assoluto costituisce il fondamento di quello che si può definire come il sistema delle sue immagini, ovvero il sistema delle coscienze, i singoli io empirici e finiti. Tale "dottrina dell'immagine", a nostro avviso, può essere anche interpretata come riformulazione in termini razionali del principio teologico che vede nell'uomo l'*imago Dei*, il riflesso stesso di Dio.

Possiamo dire che la dottrina fichtiana dell'assoluto sia *in nuce* anche una dottrina dell'interpersonalità originaria. Nella quindicesima Lezione della *Wissenschaftslehre* 1804, l'assoluto viene qualificato come il fondamento del "noi" (*wir*), cioè come il fondamento intelligibile di tutti gli esseri liberi e razionali. L'assoluto è la vita originaria che si schematizza e si manifesta in ogni coscienza razionale, in ogni singola persona: esso è, quindi, il sostrato intelligibile che accomuna tutti gli esseri razionali e costituisce la stessa condizione di possibilità della relazione interpersonale:

«Noi viviamo proprio immediatamente nello stesso atto di vita; noi perciò siamo lo stesso essere, unico e indiviso, da sé, dentro di sé, attraverso di sé, che semplicemente non può uscire verso la dualità. Noi dico – e ora, mentre ne parliamo – oggettiviamo di nuovo questo Noi insieme alla sua stessa intima vita, quella di cui però, se ci riflettiamo bene, siamo immediatamente consci» (Fichte, 1804, p. 231 [152]).

Notiamo che nella *Dottrina della scienza* del 1804 l'assoluto viene configurato con gli stessi caratteri che nella *Nova methodo* venivano attribuiti al volere puro: quest'ultimo – che corrisponde all'assoluto stesso – è il «sostrato saldo del mondo intelligibile (*festes Substrat der intelligiblen Welt*)» (Fichte, 1796-99, WLnm-H, p. 150 [148]) e ciò significa che esso è anche il "sostrato" del «regno degli esseri razionali (*Reich vernünftiger Wesen*)», che costituisce il mondo intelligibile. Di conseguenza il volere puro – così come l'assoluto della *Wissenschaftslehre* 1804 – può esser considerato come il fondamento trascendentale dell'intersoggettività, o meglio ancora – come sottolinea Reinhard Lauth – dell'interpersonalità (cf. Lauth, 3-4/1962, pp. 325-344; Bader, 2001).

La dottrina della coscienza come immagine dell'assoluto viene ulteriormente sviluppata nell'ultimo periodo d'insegnamento a Berlino. A tal propo-

²² In Fichte si ha, quindi, una considerazione "metafisica" dell'immagine: essa è il luogo della mediazione e del rinvio della coscienza all'assoluto: «L'immagine è la mediatrice che appartenendo al limite finito evoca l'infinitezza dell'Assoluto come la luce presente nella vita dell'Io» (GAMARRA, 3/II, 1994, p. 265).

sito sono di particolare importanza le lezioni dal titolo *I fatti della coscienza* nelle quali viene chiarito che «tra Dio nel suo essere assoluto e la manifestazione, anche nella sua forma suprema, sussiste uno *hiatus* assoluto [cioè una differenza incolmabile]» (LAUTH, 1996, p. 72). Ciò significa che Fichte non ha inteso elaborare *tout court* una "filosofia dell'assoluto" – come ad esempio farà Hegel – ma una filosofia della "manifestazione dell'assoluto nella coscienza umana": in tal modo egli ha tentato di mantenere la sua prospettiva speculativa sempre ancorata al punto di vista del finito, non cercando mai di determinare *in toto* la natura stessa dell'assoluto. L'assoluto in sé – Dio – per Fichte resta sempre un qualcosa di indeterminabile e di inconoscibile: la filosofia può arrivare a dedurre la presenza dell'assoluto solo a partire dalla sua manifestazione nella coscienza, la quale è immagine – cioè schema e riflesso – della vita stessa dell'assoluto:

«l'unità dell'Io, [...] la manifestazione divina, Dio stesso sono assolutamente nell'immagine [...]. Dio stesso non è mediante il pensiero, ma in lui il pensiero si annulla. Se Dio pertanto si manifesta, egli è necessariamente anche al di fuori della manifestazione stessa, è nella forma assoluta dell'essere. Colui che allora pone gli io come assoluto, ha soltanto delle immagini» (FICHTE, 1813, vol. IX, p. 536).

È con queste parole inoltre che nella terza Lezione dell'*Introduzione* alla vita beata viene approfondita la dottrina della coscienza come immagine dell'assoluto:

«L'esistenza (*Dasein*), mediante il suo essere, deve annientarsi di fronte a un'altra esistenza assoluta; ciò che appunto assegna ad essa il carattere della pura e semplice immagine, della rappresentazione ovvero della coscienza dell'essere; l'esistenza dell'essere [il sapere, la coscienza] dev'essere necessariamente [...] immagine dell'essere che è assolutamente in sé stesso» (Fichte, 1806, p. 197).

Da quanto detto emerge che il sapere (das Wissen) e la coscienza devono riconoscersi come «manifestazione (Äusserung) e rivelazione (Offenbarung) dell'essere nella sua unica forma possibile» (ivi, p. 197). Possiamo, quindi, affermare che nella visione trascendentale la coscienza umana diviene consapevole di essere schema dell'assoluto ed «immagine di Dio (eikón toû Theoû)» (Paolo di Tarso, II Lettera ai Corinzi, 4, 4): tale consapevolezza – per Fichte – fonda anche un agire etico che vede come sua destinazione (Bestimmung) la partecipazione stessa dell'uomo alla vita divina e all'assoluta libertà di Dio.

6. Il contenuto metafisico del *Prologo* di Giovanni

L'*Introduzione alla vita beata* è un testo particolarmente significativo per approfondire gli sviluppi sul piano etico e religioso degli esiti speculativi della dottrina della scienza e soprattutto delle esposizioni del 1804 e 1805. Come si evince dallo stesso sottotitolo dell'opera, essa costituisce la "dottrina della religione" (Religionslehre) elaborata da Fichte. In questo testo l'autore chiarisce che il termine "assoluto" è sinonimo di Dio e che la comprensione stessa della coscienza come immagine dell'assoluto diviene il presupposto speculativo che giustifica l'istanza etica di conseguire una vita unita all'assoluto: «la vita vera ama quell'Uno, cioè Dio; la vita parvente ama ciò che muta, ovvero il mondo» (FICHTE, 1806, p. 95). L'Anweisung zum seligen Leben è uno scritto in cui forti sono i richiami anche letterali al *Prologo* del Vangelo di Giovanni e alla Prima Epistola dello stesso; in quest'ultima viene data la definizione di Dio come amore e viene indicato il senso ultimo dell'esistenza umana: l'essere accanto a Dio nell'amore: «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui (Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihn)» (I Lettera di Giovanni, 4, 16)²³. Fichte nelle Lezioni di quest'opera sottolinea che una volta compreso che la coscienza è immagine dell'assoluto e che l'esistenza è manifestazione della vita stessa di Dio, l'uomo deve vivere nella pienezza della libertà alla Sua presenza, in rapporto d'amore con Lui e con la comunità di cui è membro:

«In principio – superiore a ogni tempo e assoluto creatore del tempo – è l'amore (*die Liebe*); e l'amore è in Dio [...] e perennemente esso si fa carne in noi e attorno a noi e abita tra noi, e dipende unicamente da noi stessi l'avere incessantemente davanti agli occhi la sua gloria (*ihre Herrlichkeit*)» (*ivi*, p. 475)²⁴.

Se il sapere conduce solo mediatamente all'affermazione dell'assoluto, tramite la posizione del concetto e la sua *Vernichtung*, la nozione di *Liebe* (intesa nel senso giovanneo di *agápe*), sviluppata in quest'opera, conduce ad una visione dell'esistenza da realizzare in profondo rapporto d'amore nei confronti

²³ Il testo tedesco che abbiamo citato è tratto dalla traduzione delle Sacre Scritture di Martin Luther apparsa nel 1534 e molto diffusa nel mondo tedesco protestante. Sulla filosofia della religione in Fichte ci limitiamo a segnalare: Gogarten, 1914; Hirsch, 1974; Ghia, 2003.

A nostro parere questo ed altri passi dell'*Anweisung* possono trovare un fecondo terreno di confronto con l'ultima parte dell'*Etica* di Spinoza, ed in particolare con le pericopi in cui si parla dell'*amor Dei intellectualis* e della *beatitudo*: «la beatitudine consiste nell'Amore verso Dio [...]. Inoltre, quanto più la Mente gode di questo Amore divino, ossia della beatitudine, tanto più essa comprende ossia tanto maggiore è il suo potere sugli affetti» (Spinoza, 1677, tr. it. p. 375).

dell'assoluto stesso: l'assoluto che nella sua essenza è amore non è un qualcosa di distante dall'esistenza, esso si rivela e si manifesta in questa. L'amore, quindi, non è inteso solamente come sentimento soggettivo (*Empfindung*), ma è un vivo e costitutivo legame d'unione, è solida *vis unitiva* che relaziona Dio all'uomo e l'uomo a Dio in un rapporto d'autenticità:

«in questo amore l'essere e l'esistenza (*das Sein und das Dasein*), Dio e l'uomo sono una cosa sola, completamente amalgamati e fusi insieme» (*ivi*, p. 469).

La realizzazione di un'esistenza a contatto con l'assoluto costituisce per Fichte la vera finalità del vivere e dell'agire: l'uomo morale e religioso sa alzare lo sguardo dal contingente per "abbandonarsi" pensosamente nella vita stessa dell'assoluto di cui è parte: l'autenticità, uno stoico distacco dalle cose effimere e l'amore per l'umanità (*Menschenliebe*) sono «immagine stessa della sua beatitudine (*Bild seiner Seligkeit*)» (*ivi*, p. 463).

Un ulteriore e fondamentale elemento che emerge dai testi fichtiani ai quali abbiamo fatto riferimento è il sostanziale accordo che essi istituiscono tra filosofia e cristianesimo: in particolare, possiamo parlare di una "concordia non discordante" (concordia non discors) tra i risultati della dottrina della scienza e quello che Fichte ritiene il più significativo documento del cristianesimo, il *Prologo* del *Vangelo* di Giovanni con la sua dottrina del *lógos*. Ricordiamo che la stessa dottrina della scienza viene definita da Fichte come «logologhía»²⁵, dottrina del *lógos*:

«Nel cristianesimo – [...] che, alla fonte, concorda completamente con la filosofia presentata, specialmente con il documento che io ritengo più puro [il *Prologo* di Giovanni] – il fine ultimo è che l'uomo giunga alla *vita eterna*, al possesso di questa vita, della sua gioia e della sua beatitudine, in se stessa e da se stessa» (FICHTE, 1804, p. 353 [255]).

Nella sesta Lezione dell'*Anweisung* l'autore fa emergere la portata propriamente filosofica del contenuto metafisico (*metaphysisch*) del *Prologo* di Giovanni cercando di distanziarlo dal suo contenuto storico (*historisch*), ossia che «l'esistenza divina si è manifestata, pura e senza alcuna limitazione individuale in Gesù» (Fichte, 1806, p. 281)²⁶. Il rapporto tra Dio e *lógos* descritto nel

²⁵ GA, III, 5, p. 247: in questa lettera Fichte scrive logologhía con le lettere dell'alfabeto greco.

²⁶ Secondo Fichte occorre distinguere tra un contenuto storico e un contenuto metafisico del Vangelo di Giovanni: l'insegnamento di Gesù di Nazareth, seppur storicamente determinato, ha in sé un valore universale e metafisico. Egli «ha posseduto la coscienza suprema, contenente il fondamento di

Prologo può costituire un approfondimento stesso del rapporto tra l'assoluto e la sua esistenza – la coscienza – che si scopre immagine dell'assoluto stesso. Come non vi è separazione tra Dio e il *lógos* e quest'ultimo è manifestazione creativa di Dio (*Gv.*, I, 3: «Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di ciò che esiste»), così non vi è separazione tra l'assoluto e la sua esistenza, tra l'essere dell'assoluto ed il suo manifestarsi nella coscienza e nel sapere. Come in Giovanni è scritto che «il *lógos* era presso Dio» e che «il *lógos* era Dio», così in Fichte troviamo affermato che l'esistenza – o la coscienza – «è presso l'essere, inseparabilmente dall'essere ed è essa stessa l'essere» (Fichte, 1804, p. 295)²⁷.

Anche la pura luce con la quale l'assoluto si manifesta al sapere dopo la *Vernichtung* del concetto, nella *Anweisung* è posta strettamente in relazione con l'immagine della luce che compare in Giovanni: il rapporto tra *lógos* e luce presente nel *Prologo* trova, infatti, un puntuale confronto nel rapporto che la dottrina della scienza – ed in particolare la seconda esposizione del 1804 – istituisce tra il sapere e la luce. Si può dire che così come il *lógos* anche il sapere «non era la luce ma doveva rendere testimonianza alla luce» (*Gv.*, I, 8). Va tuttavia rilevato che se nella dottrina della scienza la visione trascendentale della luce è il frutto di un movimento ascensionale (*von unten*) del sapere verso l'assoluto, ed è quasi immagine metaforica per significare l'umano "non sapere" dell'assoluto (un infinito "visto" dal sapere, ma non determinato né oggettivato), nel *Prologo* la luce è immagine metaforica che indica la rivelazione di Dio agli uomini per mezzo del *lógos*: «veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (*Gv.*, I, 9), «ma le tenebre non l'hanno accolta» (*Gv.*, I, 5).

Per Fichte tra filosofia e fede cristiana – pur nella reciproca indipendenza metodologica – v'è una sostanziale convergenza: i risultati di una speculazione filosofica rigorosamente condotta *iuxta propria principia* trovano delle affinità e convergenze con i contenuti della fede rivelata. Parafrasando l'*incipit* dell'enciclica *Fides et ratio*, possiamo dire che anche in Fichte «la fede

tutte le altre verità, relativa all'assoluta identità della natura umana con quella divina» (*ivi*, p. 329). Sulla figura di Cristo in Fichte si veda TILLETTE, 1979 e 1989, di quest'ultimo scritto in particolare pp. 101-122.

A commento di questo passo fichtiano è stato rilevato: «Se essere ed esistenza sono tutti'uno in sé, sono tuttavia distinti per noi (riflettenti). L'esistenza è, infatti, l'essere consaputo, l'essere saputo come essere, l'assoluto saputo come assoluto. L'esistenza è pertanto la coscienza dell'assoluto, la forma che lo rende presente, la sua manifestazione o immagine. Allo stesso modo il Prologo pone il *lógos* come la parola di Dio: la parola non costituisce una reduplicazione di Dio, ma è Dio stesso, e insieme e contemporaneamente la parola è rivelazione di Dio, sua immagine» (IVALDO, 1983, pp. 51-52).

e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Secondo Fichte filosofia e cristianesimo, pur essendo ambiti distinti per metodo, concordano negli esiti fondamentali: essi sono il frutto di una ricerca "della verità tutta intera".

Occorre inoltre rilevare – anche in confronto al rapporto istituito da Hegel tra filosofia e religione – che in Fichte non vi è mai una Aufhebung, un superamento dialettico della filosofia sulla religione: il cristianesimo per Fichte oltrepassa i limiti di ogni sguardo filosofico. L'essenza del cristianesimo è l'amore, e questo oltrepassa – eccede – ciò che ogni pura razionalità può rigorosamente dedurre e dimostrare: il rapporto d'amore tra Dio e l'uomo – così come è descritto da Giovanni – va al di là di qualsiasi rapporto tra l'assoluto e la coscienza compreso su di un piano puramente razionale. Tra filosofia e fede cristiana v'è una concordia non discors; tuttavia questo in Fichte non significa mai che la filosofia riassorbe in sé la fede nel concetto: al contrario, la fede è portatrice di un'ulteriorità di senso mai compiutamente tematizzabile sola ratione: «l'amore è superiore ad ogni ragione, ed è esso stesso la fonte della ragione, la radice della realtà» (Fichte, 1804, p. 473). L'amore di cui parla Giovanni eccede, dunque, i limiti della riflessione: l'atteggiamento della razionalità umana innanzi all'Amor assoluto è quello di un annichilimento (Vernichtung) e – possiamo dire – di un "abbandono pensoso" (Gelassenheit), espressione quest'ultima che ricorre nella mistica renana ed in Heidegger:

«l'elemento della scienza è la riflessione. Solamente quando quest'ultima diventa chiaramente consapevole di sé quale amore dell'assoluto e, come necessariamente deve, comprende l'assoluto come situato assolutamente al di là di ogni riflessione e inaccessibile a questa in ogni sua possibile forma, soltanto allora essa entra nella pura, obiettiva verità. [...] La riflessione divenuta amore divino e perciò pienamente annullatesi in Dio (*in Gott sich selbst rein vernichtende*) è il punto di vista della scienza» (*ivi*, p. 473).

7. CONCLUSIONI: LA FILOSOFIA TRASCENDENTALE COME "NUOVA METAFISICA"

Come ha ben messo in evidenza anche Reinhard Lauth, il pensiero trascendentale di Fichte si pone in piena continuità con la rivoluzione filosofica operata da Cartesio e da Kant: l'Io puro nella sua assolutezza si configura come il compimento speculativo e l'inveramento metafisico del *cogito* cartesiano e dell'*Ich denke* kantiano. Alla "metafisica realista" che fonda i suoi argomenti sull'esperienza oggettiva dell'essere, Fichte contrappone una "metafisica della mente". Il filosofo di Rammenau critica radicalmente il realismo conoscitivo e scardina, di conseguenza, l'intera architettura della metafisica

intesa come onto-teo-logia. Siamo d'accordo con Günter Zöller quando afferma che Fichte, radicalizzando l'antimetafica kantiana, «annichilisce la metafísica classica [ed in particolare la *metaphysica specialis*], poiché pone i suoi oggetti principali (anima, mondo e Dio) come inoggettivabili ed indeterminati» (Zöller, 35/2010, p. 30). In Fichte possiamo, quindi, scorgere una «decostruzione della metafísica come specifica disciplina filosofica con dei suoi propri oggetti di ricerca» (*ivi*, p. 31).

Tuttavia nel nostro studio abbiamo messo in rilievo che il progetto trascendentale di Fichte, accanto ad una pars destruens (decostruzione della metafisica classica), possiede anche una notevole pars costruens, cioè l'edificazione di un sistema in grado giustificare la libertà dell'uomo e la presenza dell'assoluto. La filosofia trascendentale di Fichte si propone di gettare le basi di una "nuova metafisica" nella quale la coscienza umana viene dedotta come immagine, schema e manifestazione stessa di Dio. Non si tratta certamente del Dio della tradizione scolastica (trascendente, personale e creatore ex nihilo): quello di Fichte è un Dio pensato come "ragione assoluta" e come "interpersonalità originaria", i cui caratteri sono costitutivamente incompresibili da parte dell'uomo. La dottrina della scienza rimane una filosofia ancorata al punto di vista del finito: si limita a dedurre la presenza dell'assoluto nella mente umana, ma si arresta innanzi ad una compiuta determinazione concettuale di Dio. A parte hominis l'assoluto, così come è in sé stesso nella sua infinità, rimane l'Inconcepibile (das Unbegreifliche).

References

- Ardusso F. Ferretti G. Perone Pastore A. Perone U. (1972). *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino: Società Editrice Internazionale.
- BADER F. (1979). Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes, Bonn: Bouvier.
- (2001). Systemidee und Interpersonalitätstheorie in Fichtes Wissenschaftslehre, in
 E. Fuchs M. Ivaldo G. Moretto (edd.). Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Stuttgart Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 65-106.
- Boezio A. T. M. S. (1891). *De duabus naturis et una persona Christi*, Capitolo III, *Patrologia latina*, 64, Paris.
- Brachtendorf J. (1995). Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812, Padeborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh.
- CESA C. (2001). Introduzione a Fichte, Roma-Bari: Laterza.

- Fichte, J. G., Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, R. Lauth E. Fuchs H. Jacob H. Gliwitzky (edd.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964 ss. L'opera verrà sempre citata con la sigla GA seguita dal numero romano che si riferisce alla serie [I Werke (opere), II Nachgelassene Schrifte (opere postume), III Briefwechsel (corrispondenza), IV Kollegnachschriften (appunti dalle lezioni)] e dalla cifra araba che si riferisce al volume di ogni serie.
- (1794). Sul concetto della Dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza, in Id., Scritti sulla Dottrina della scienza 1794-1804 di J. G. Fichte, M. Sacchetto (ed.), Torino: Utet, 1999.
- (1796). Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, in GA, I, 4. La traduzione italiana di quest'opera alla quale facciamo riferimento è la seguente: Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza, tr. it. di Luca Fonnesu, Laterza 1994; citiamo l'opera con la sigla NR seguita dal numero di pagina della traduzione italiana con accanto quello dell'edizione tedesca, posto tra parentesi quadre.
- (1796-99). Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte, in Johann Gottlieb Fichte, Nachgelassene Schriften, II, ed. Hans Jacob, Berlin 1937. Si tratta del manoscritto conservato nella biblioteca dell'Università di Halle: questo manoscritto fu citato per la prima volta da Fritz Medicus nel 1912, ma fu pubblicato per la prima volta da Hans Jacob nel 1937, nell'edizione sopra citata; dal 1978 è in GA, IV, 2. La traduzione italiana di quest'opera è la seguente: Teoria della scienza 1798 «nova methodo», Introduzione e tr. it. di A. Cantoni (ed.), Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959; citiamo quest'opera con la sigla WLnm-H seguita dal numero di pagina della traduzione italiana con accanto quello dell'edizione tedesca, posto tra parentesi quadre.
- (1797). *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, tr. it. di C. Cesa (ed.), Roma-Bari: Laterza 1999.
- (1798). Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo, in Id., La dottrina della religione, G. Moretto (ed.), Napoli: Guida 1989, pp. 71-85.
- (1799/a). Appello al pubblico, in Id., La dottrina della religione, cit., pp. 85-126.
- (1799/b). Scritti di giustificazione giuridica degli editori del «Philosphisches Journal» contro l'accusa di ateismo editi da J. G. Fichte, in Id., La dottrina della religione, cit., pp. 127-184.
- (1804). Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804, Presentazione di M. Ivaldo, Introd., tr. it. di M. V. d'Alfonzo (ed.), Milano: Guerini e Associati, 2000. Per l'edizione critica di questo testo oltre a quello contenuto in GA facciamo riferimento al seguente volume: J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni, hrg. von R. Lauth, J. Widmann, P. Schneider, Meiner, Hamburg 1986. Nel testo ci riferiamo a quest'opera indi-

- cando il numero di pagina della traduzione italiana seguito da quello del testo edito presso i tipi di Meiner Verlag (posto tra parentesi quadre).
- (1806). Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre, Berlin: Realschulbuchhandlung; G. Boffi F. Buzzi (edd.) (2004). Introduzione alla vita beata, Cinisello Balsamo: San Paolo.
- (1813). Die Tatsachen des Bewusstseyns [tr. it. I fatti della coscienza], in Sämmtliche Werke, I. H. Fichte (ed.) (1971). Berlin: De Gruyter.
- Gamarra D. (3/II, 1994). J.G. Fichte: l'affermazione dell'Assoluto, in Acta Philosophica, pp. 247-269.
- Gallo F. (1993). Modelli postkantiani del trascendentale, Milano: Unicopoli.
- GENTILE A. (2003). Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant, Roma: Studium.
- GIRNDT H. (16/1999). *Die* Nova Methodo *zwischen der* Grundlage *von 1794 und der* Wissenschaftslehre *von 1804*, in *Fichte-Studien*, pp. 57-68.
- GHIA G. (2003). Fichte nella teologia. Dall'Atheismusstreit ai giorni nostri, Milano: Guerini e Associati.
- GOGARTEN F. (1914). Fichte als religiöser Denker, Jena: Diederichs.
- Hegel G.W.F. (1836). Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, in Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke, vol. 15.
- HIRSCH E. (1974). Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- HIRSCHBERGER J. (1980). *Geschichte der Philosophie*, Freiburg i.B.: Herder Verlag, (l'opera risale al 1948 ed è stata riedita ben undici volte. L'ultima edizione curata dall'autore stesso è del 1980).
- IVALDO M. (1983). Fichte. L'assoluto e l'immagine, Roma: Studium.
- (1987). I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte, Napoli: Bibliopolis.
- (7/I, 1998). *La visione dell'essere nella* Dottrina della scienza *1804-II di Fichte*, in *Acta Philosophica*, pp. 41-64.
- (19/2003). Vita originaria, appercezione, compito della libertà. Sull'ultimo domandare di Fichte (fine 1813 inizio 1814), in Annuario filosofico, pp. 125-140.
- Janke W. (39/1991). Von der dreifachen Vollendung des Deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit, in Deutsche Zeitschrift für Philosphie, pp. 304-320.
- (1993). Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin
 New York: De Gruyter.
- Kant I, (1781). *Kritik der reinen Vernunft*; la prima edizione è del 1781 e si trova in *Kants gesammelte Schriften*, vol. IV; la seconda edizione risale al 1787 e si trova in *Kants gesammelte Schriften*, vol. III; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice (1971⁴), *Critica della ragion pura*, Roma-Bari: Laterza. Ci riferiamo a

- quest'opera con la sigla KrV seguita dal numero di pagina dell'*Akademie-Ausgabe* e da quello della traduzione italiana.
- Kroner R., (1921-1924). *Von Kant bis Hegel*, Tübingen Mohr Paul Siebeck; l'opera è stata ristampata nel 1961.
- LAUTH R. (3-4/1962). Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte, in Archives de *Philosophie*, pp. 325-344.
- (71/1964). J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie, in Philosophisches Jahrbuch, pp. 253-285; tr. it. di M. Ivaldo, L'idea globale di filosofia in J. G. Fichte, in LAUTH, 1986, pp. 23-67.
- (1986). La filosofia trascendentale di J. G. Fichte, a C. Cesa (ed.), Prefazione di L. Pareyson, Napoli: Guida.
- (1994). Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis, Neuried: Ars una.
- (1996). Il progresso conoscitivo nella prima dottrina della scienza, in M. Ivaldo (a cura di), Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte, Milano: Guerini e Associati, pp. 53-74.
- –(1998). Descartes 'Konzeption des Systems der Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog; tr. it. di M. Ivaldo (ed.) (2000). Descartes. La concezione del sistema della filosofia, Milano: Guerini e Associati.
- (2001). *Ultima inquirenda. J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813/Anfang 1814*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- LOHEIDE B. (13/2000), Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs, monografia edita in Fichte-Studien-Supplementa.
- MASULLO A. (1990). L'uno e i molti nella fichtiana filosofia del soggetto: individualità, pluralità, comunità, in V. Melchiorre (ed.), L'Uno e i molti, Milano: Vita e Pensiero, pp. 337-369.
- Moiso F., *Unità e identità nel tardo Fichte*, in V. Melchiorre (ed.), *L'Uno e i molti*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 371-404.
- Mohr G. (2001). Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel, in D. Sturma (ed.), Person. Philosophiegeschichte Theoretische Philosophie Praktische Philosophie, Paderborn: Mentis Verlag, pp. 103-142.
- Novalis, (1798). *Vorarbeiten*, in *Schriften*. *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, P. Kluckhon R. Samuel (edd.) (1977). vol. II, Stuttgart 1977.
- Pareyson L. (1976). *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia: la prima edizione è del 1950, la terza è del 2011 [C. Ciancio (ed.)].
- Przywara E. (1932 prima edizione; 1962 seconda edizione ampliata); (1995). *Analogia Entis Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Milano: Vita e Pensiero.

- Reale G. Antiseri D. (2008). *La teologia protestante da Barth a Bonhoeffer*, in Id., *Storia della filosofia*, Vol. 10, Milano: Bompiani, 2008, pp. 489-566.
- RIGOBELLO A. (1963). I limiti del trascendentale in Kant, Milano: Silva.
- Salvucci P. (1963). Dialettica ed immaginazione in Fichte, Urbino: Argalia.
- Schelling F. W. J. (1858 edizione postuma). *Philosophie der Offenbarung*, in *Schellings Sämmtliche Werke*, K. F. A. Schelling (ed.), 14 voll., Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1856-1861, vol. 14; tr. it. (1997). *Filosofia della rivelazione*, di A. Bausola, Milano: Rusconi.
- Sciacca M. F. (1961). Come si pone oggi il problema della trascendenza di Dio, [Relazione tenuta a Parigi nel Congresso internazionale del 1937] in Id., Dall'attualismo allo spiritualismo critico, Milano: Marzorati, pp. 442-448.
- Spinoza B. (1677, edizione postuma). *Ethica ordine geometrico demonstrata*; R. Cantoni F. Fergnani (edd.) (2001¹¹). *Etica* e *Trattato teologico-politico*, Milano: TEA
- Stolzenberg J. (1986). Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02, Stuttgart: Neske Günther Verlag.
- TILLETTE X. (1979). Christologie et Doctrine de la Science, in K. Hammacher A. Mues (edd.), Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte, Stuttgart Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, pp. 425-433.
- (1989). Filosofi davanti a Cristo, Brescia: Queriniana.
- (2001). L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel, Paris: Vrin 1995; tr. it. di G.
 Losito, Revisione di F. Tomasoni, L'intuizione intellettuale da Kant ad Hegel,
 Brescia: Morcelliana.
- Valentini T. (2012a). *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Roma: Editori Riuniti University Press.
- (2012/b). Fede e sapere nel dibattito tra F. H. Jacobi e J. G. Fichte, in A. Porras (ed.), Fede e ragione. Le luci della verità. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio, Roma: Edusc.
- Zöller G. (35/2010), Fichte und das Problem der Metaphysik, in Fichte-Studien, pp. 13-41.