

Teodicea, ottimismo e figure del male nel pensiero fichtiano

di Roberta Picardi

This paper investigates the reasons for Fichte's apparent disinterest in the topic of theodicy in comparison to the central nature attributed to this question by the major exponents both of 18th century culture and of German idealism. To this end, we focus on the close ties between Fichte's silence on theodicy, the idealist re-elaboration of Kant's thesis of autonomy, and the optimism, which – though in very different forms – distinguishes Fichte's thought from the beginning to the end of his conjectures.

La discussione moderna sul tema leibniziano della teodicea¹ e quella strettamente connessa sull'ottimismo² costituiscono uno dei tratti caratteristici dell'Illuminismo tedesco:³ un elemento che segna in un certo modo uno spartiacque tra i diversi partiti della *Aufklärung* filosofica. Nel prendere posizione sul teorema del migliore dei mondi possibili, i principali esponenti della cultura illuministica tedesca ed europea⁴ affrontano i nodi centrali del dibattito filosofico e teologico sei-settecentesco, come il rapporto tra teleologia e meccanicismo, il male e la centrale questione della libertà, sia divina sia umana.

Questa discussione non si esaurisce con l'Illuminismo, bensì prosegue – mediata dal decisivo filtro kantiano – all'interno della filosofia classica tedesca. Kant affronta l'argomento a più riprese, sia nella fase pre-critica sia dopo la svolta critica, che lo spinge – nel saggio del 1791 *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*⁵ – a formulare un rifiuto motivato delle

¹ Per la ricostruzione del dibattito sulla teodicea in età moderna, fondamentale è il libro di S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986.

² Sulla genesi, sulla diffusione e sull'ambiguità concettuale del termine «ottimismo» nel dibattito filosofico illuministico, si rinvia al saggio di L. FONNESU, *Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung*, in «Studia Leibnitiana», XXVI (1994), pp. 131-162.

³ La centralità di queste tematiche nel Settecento tedesco gli ha procurato la denominazione di «secolo della Teodicea». Cfr. C.-F. GEYER, *Das Jahrhundert der Theodizee*, in «Kant-Studien», 73 (1982), pp. 393-405.

⁴ Almeno fino al *Candide* (1759), la discussione sulla posizione leibniziana e quelle che vengono considerate analoghe (il «whatever it is, is right» di Pope), è viva e accesa in tutta Europa. Per la Francia, ancora classico è il libro di W.H. BARBER, *Leibniz in France from Arnaud to Voltaire. A study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Oxford 1955.

⁵ I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, in *Kants Werke* (d'ora in poi KW), Akademie-Textausgabe, 9 voll., Berlin 1968, VIII, pp. 253-271. Per l'analisi di questo

teodicee dottrinali, seguito però dalla proposta di una «teodicea autentica», fondata cioè sulla ragion pratica.⁶ A prescindere dalla controversa questione del nesso intercorrente tra la teoria kantiana del male radicale e il tema della teodicea, è tuttavia fuor di questione l'incidenza determinante che ha esercitato sugli sviluppi ulteriori della discussione in ambito idealistico l'idea che il «fondamento del male» è da ricercare nella stessa libertà, espressa nello scritto sulla *Religione*:⁷ tesi che è alla base di quella *Verschiebung* della teodicea dalla natura alla storia – di cui peraltro si trovano significative premesse non solo in Kant, ma già in Lessing – che contraddistingue sia la riflessione schellinghiana sia quella hegeliana sulla teodicea, a prescindere dalle profonde differenze tra i due pensatori.

È in questo contesto che avviene la formazione e l'evoluzione filosofica di Fichte, che però – a differenza di Schelling e Hegel – non dedica nessuna trattazione esplicita al problema della teodicea. Il termine non occorre quasi mai nei suoi scritti,⁸ e questo è probabilmente uno dei motivi per cui Fichte non viene neanche menzionato nelle trattazioni d'insieme sulla storia della teodicea in età moderna e contemporanea;⁹ l'unica significativa eccezione è costituita da Odo Marquard, che ha acutamente proposto di leggere il silenzio fichtiano sulla teodicea – che tra l'altro caratterizza tutto l'ultimo decennio del Settecento – non come il segno di un improvviso e casuale disinteresse, bensì come una «fase» precisa del «problema-teodicea»: la fase in cui esso sarebbe stato risolto alla radice, attraverso la tesi idealistica dell'autonomia, di cui la dottrina fichtiana dello Io assoluto costituisce l'espressione paradig-

saggio e in generale del problema della teodicea e del male nel pensiero kantiano, tra gli studi in lingua italiana vanno menzionati almeno: L. SICHIROLLO, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in V. VERRA (ed), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981, pp. 221-266; C. DE PASCALE, *La nozione di «male radicale» e le «Lezioni di etica»*, in A. FABRIS - L. BACCELLI (edd), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica»*, Milano 1989, pp. 143-146; G. CUNICO, *Kant e la teodicea: il male, la storia, lo scopo finale*, in G. CUNICO, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Genova 1992, pp. 133-216; G. CUNICO, *La teodicea etico-teleologica*, e L. FONNESU, *Kant, Leibniz e la «Aufklärung»: ottimismo e teodicea*, entrambi in N. PIRILLO (ed), *Kant e la filosofia della religione*, Brescia 1996, rispettivamente vol. I e II, pp. 417-442, e pp. 443-457.

⁶ I. KANT, *Über das Misslingen*, KW, p. 263.

⁷ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, KW, VI, p. 21. Per la ricezione di questo aspetto della dottrina kantiana del male in ambiente idealistico si rinvia alle osservazioni di C. CESA, *L'influenza della Religione*, in N. PIRILLO (ed), *Kant e la filosofia della religione*, pp. 461-481 (in particolare pp. 471-474).

⁸ Uno dei pochi luoghi in cui il termine «teodicea» occorre è nelle *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* del semestre estivo del 1797, ove Fichte lo adopera però al plurale e in accezione dispregiativa per designare – nell'ambito della ricostruzione della storia della filosofia sotto il profilo della metafisica – la generica posizione (che non corrisponde alla propria e neanche a quella leibniziana) dei difensori della tesi dell'ottimismo eudemonistico (J.G. FICHTE, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik SS 1797*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [d'ora in poi GA], Stuttgart - Bad Cannstatt, 1962 ss., IV, 1, p. 380).

⁹ Tra le altre, si veda per esempio il libro di H.-G. JANSSEN, *Gott-Freiheit-Leid. Das Theodizee-problem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1989 (nel capitolo secondo – dedicato ai «grandi tentativi di teodicea» – compaiono tutti gli esponenti della filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel, con l'eccezione del solo Fichte). Questo orientamento generale della storiografia sulla teodicea è alla base della voce *Theodizee*, redatta da S. LORENZ, nello *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. RITTER e K. GRÜNDELER, Basel, X, pp. 1066-1074.

matica.¹⁰ Tale indicazione è senza dubbio suggestiva e focalizza il nucleo della questione, oltre a indicare alcune linee di sviluppo fondamentali nel pensiero occidentale, accomunate da un ateismo *ad maiorem Dei gloriam*. Una simile prospettiva d'insieme, però, proprio per il suo carattere sintetico, rischia di essere semplificante e riduttiva; in particolare, essa rischia di perdere di vista il legame stretto e complesso tra il silenzio quasi costante di Fichte sulla teodicea e l'«ottimismo» che, parimenti, contraddistingue il pensiero fichtiano dai primi agli ultimi scritti, sia pure in forme profondamente differenti. Sulla base di questa considerazione, nel presente contributo si è scelto di inquadrare la riflessione fichtiana sul nodo male/teodicea, movendo da una ricostruzione dei presupposti e significati che l'ottimismo assume nelle diverse fasi della speculazione del filosofo.

1. *Ottimismo antropologico e de-ontologizzazione del male fisico nei primi scritti fichtiani*

Già negli scritti pre-sistematici emergono alcuni tratti caratteristici e duraturi dell'impostazione di Fichte nell'affrontare il problema del male, nelle sue diverse dimensioni.

In primo luogo, sin dal *Contributo sulla Rivoluzione francese*, Fichte rifiuta in maniera decisa l'idea di una «originaria malvagità degli uomini». ¹¹ Il diretto obiettivo polemico di questi passaggi è l'antropologia di matrice hobbesiana e la conseguente concezione dello stato di natura come *bellum omnium contra omnes*; tuttavia, una simile presa di posizione lascia emergere al tempo stesso una netta distanza anche rispetto alla dottrina kantiana del male radicale esposta ne *La Religione*, uscita pochi mesi prima.

Il medesimo atteggiamento è riconoscibile anche alla base dell'impianto del *Saggio in critica di ogni rivelazione*. Da un lato, questo scritto è fortemente segnato dalla coscienza fichtiana della profonda crisi morale della propria epoca;¹² dall'altro lato, però, anche in questo contesto Fichte si limita a presentare la tirannide dei sensi che rende l'uomo incapace di obbedire alla legge morale come un mero dato empirico, scartando esplicitamente l'interpretazione della tendenza al male morale come un carattere intrinseco della natura umana:

«le cause di questa debolezza morale» – si legge nel *Saggio* – «non stanno nell'essenza della natura umana, bensì sono contingenti: in parte in questo o in quel soggetto risiedono nella costituzione corporea ... in parte, e principalmente, esse stanno nella situazione presente dell'umanità, in cui siamo abituati molto prima ad agire secondo impulsi naturali che secondo ragioni morali».¹³

¹⁰ O. MARQUARD, *Idealismus und Theodizee*, in O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, pp. 52-64 (in particolare p. 58).

¹¹ J.G. FICHTE, *Beitrag*, in I.H. FICHTE (ed), *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Berlin 1845-1845; ripr. *Fichtes Werke* (d'ora in poi *SW*), Berlin 1971, VI, p. 130.

¹² J.G. FICHTE, *Versuch*, *SW*, V, p. 106.

¹³ *Ibidem*, p. 87 (cfr. anche p. 85).

Questi passaggi esprimono in modo chiaro quella che è una convinzione pre-filosofica di Fichte, cui egli darà in seguito corpo e fondazione filosofica: la convinzione che il male morale e la tendenza ad esso non siano innati, bensì piuttosto il risultato di una decadenza.

Alla radice di tale posizione è possibile cogliere, in entrambi gli scritti giovanili, la medesima esigenza: la preoccupazione che, una volta ammessa una cattiveria innata degli uomini, non sarebbe stato più possibile affermare la capacità della specie umana di migliorare e di perfezionarsi all'infinito, sulla strada della cultura alla libertà. Perfettibilità che Fichte deduce a partire dal comando morale, additando significativamente in essa non solo il «privilegio irrinunciabile» della specie umana rispetto a quelle animali,¹⁴ bensì anche un «pensiero consolante» determinante per sopportare le avversità:

«No, non abbandonarci, o sacro palladio dell'umanità, pensiero consolante che da ogni nostro lavoro e da ogni nostro dolore scaturisce una nuova perfezione ed una nuova gioia per la stirpe dei nostri fratelli, che per essi noi lavoriamo, e non lavoriamo invano ... Se nelle nostre imprese noi venissimo schiacciati, nel momento in cui ci sostiene il primo pensiero 'io ho fatto il mio dovere', valga a riconfortarci anche il secondo 'nessun granello del seme che io spargo va perduto nel mondo morale, io ne vedrò i frutti il giorno del raccolto e potrò intrecciarmene corone imperiture'».¹⁵

Il pensiero della perfettibilità incessante della specie umana si configura qui come soluzione ad uno dei nodi classici nel dibattito sulla teodicea, cioè il problema della possibile incongruenza tra l'azione mossa da un'intenzione morale ed il suo esito. La questione affine del «giusto» – cioè della proporzione tra il grado di moralità e il grado di felicità di un essere razionale – è sollevata anche nelle pagine iniziali della prima edizione del *Saggio in critica di ogni rivelazione*, in cui però viene offerta una risposta diversa, imperniata sulla deduzione della fede pratica nell'esistenza di Dio come legislatore morale del mondo.¹⁶ Il punto di partenza della riflessione fichtiana è in entrambi i casi Kant. Ciò è evidente nel *Saggio*, ove Fichte muove dalla definizione kantiana del «Sommo bene» o «scopo finale morale» come «somma perfezione morale unita con la somma felicità».¹⁷ Nel rinvio al «pensiero consolatorio» del perfezionamento della specie umana che chiude il primo libro del *Contributo*, si può invece riconoscere una chiara eco dei passaggi conclusivi dello scritto kantiano sulla *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*: tra i vantaggi della considerazione filosofica della storia, Kant enumera esplicitamente quello di dischiudere una «visione consolatoria dell'avvenire» in cui «la specie umana viene vista in lontananza» portare a compimento la propria destinazione terrena,¹⁸

¹⁴ J.G. FICHTE, *Beitrag*, SW, VI, p. 104.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ J.G. FICHTE, *Versuch*, GA, I, 1, pp. 19-20.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*. Questi passaggi sono stati letti, sulla base di una forte dilatazione del termine, come espressione di una vera e propria «teodicea della storia» da G. CUNICO, *Kant e la teodicea*, pp. 162-163, cui si rinvia anche per la discussione e ragionata bibliografia delle interpretazioni della filosofia della storia kantiana in termini di «secolarizzazione della teodicea». Sul valore «consolatorio» della «storia

cioè il completo sviluppo delle disposizioni razionali insite in essa; a tale visione positiva del futuro egli attribuisce il significato di «giustificazione della natura (o meglio della *Provvidenza*)», di fronte all'obiezione contro la saggezza divina scaturente dallo spettacolo di continue ingiustizie offer-toci dalla storia umana;¹⁹ nell'ottica della storia universale kantiana, infatti, non solo la convinzione ottimistica della realizzabilità della destinazione terrena dell'uomo viene preservata intatta – mediante lo spostamento della prospettiva dal singolo alla specie²⁰ – ma al tempo stesso il male in tutte le sue forme riceve una giustificazione, in quanto gradino necessario dello sviluppo dell'umanità. Nel *Contributo*, Fichte riprende alcuni elementi basilari di questa strategia kantiana di «teodicea della storia»: in primo luogo, la tesi della connessione necessaria tra la destinazione morale del singolo e quella dell'umanità che è alla base dello schizzo di filosofia della storia abbozzato nel primo libro, nonostante l'individualismo giusnaturalista che contraddistingue il resto dell'opera; in secondo luogo, l'affermazione dell'impossibilità, per la ragion teoretica, di dirimere l'alternativa tra l'ipotesi di una direzione provvidenziale e quella di una conduzione diabolica delle vicende storiche (tra le quali per giunta è la seconda a risultare di gran lunga più verosimile, se si resta fermi al livello dell'osservazione empirica del «corso seguito sin qui dal destino dell'umanità»);²¹ infine, l'elaborazione di una teleologia morale dal significato unicamente regolativo²² ed espressamente anti-eudemonistica, secondo la quale il «godimento non ha in sé alcun valore», in quanto «nel mondo sensibile» e nel nostro «agire e patire, considerato come fenomeno», «nulla ha valore se non nella misura in cui agisce sulla cultura» per la libertà che costituisce lo scopo finale terreno prescritto al singolo e alla specie dalla legge morale²³. Movendo da queste premesse kantiane, Fichte assume, però, di fronte al problema del male nella storia, una posizione che si differenzia da quella di Kant per il radicale umanesimo che la contraddistingue. Nel *Contributo*, infatti, i mali che costellano la storia dell'umanità non sono giustificati in quanto inseriti in un disegno complessivo sovra-personale – un piano della Natura o della Provvidenza – che dischiuda all'uomo un futuro di progressivo miglioramento,

filosofica» nella concezione kantiana, richiama l'attenzione, tra gli altri, A. PHILONENKO, *La théorie kantienne de l'Histoire*, Paris 1986, pp. 115-116.

¹⁹ KW, VIII, p. 30.

²⁰ Secondo la raffinata lettura di Hinske, la seconda tesi dello scritto *sull'Idea* costituisce il tentativo di Kant di replicare alle obiezioni fattuali tratte dall'esperienza – come la morte precoce dei neonati – cui Thomas Abbt si era appellato nel corso dell'accesa polemica con Mendelssohn, per negare in generale la possibilità di interpretare filosoficamente la destinazione dell'uomo, e in particolare per dimostrare l'infondatezza della identificazione di quest'ultima con l'infinito perfezionamento delle facoltà umane. Cfr. N. HINSKE, *Il dialogo silenzioso. Principi di antropologia e di filosofia della storia in Mendelssohn e Kant*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XIX (1989), pp. 1299-1323. Per una ricostruzione del dibattito settecentesco sul tema della «destinazione dell'uomo», si rinvia al primo capitolo del libro di L. FONNESU, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma - Bari 1993.

²¹ J.G. FICHTE, *Beitrage*, SW, VI, p. 67.

²² *Ibidem*, p. 243.

²³ *Ibidem*, p. 86.

bensì unicamente in quanto ogni avvenimento, anche di segno negativo, impone al singolo un compito morale da adempiere: come Fichte afferma solennemente, la molteplicità infinita dei fatti storici – che in sé è neutra, in quanto il suo valore dipende esclusivamente dalla «libera attività che su di essa esplicano esseri ragionevoli» – può diventare «migliore solo se noi siamo diventati migliori». ²⁴ Non a caso, l'unica consolazione di fronte alle avversità e al possibile insuccesso delle azioni morali cui Fichte qui allude è, come si è visto sopra, il pensiero interamente intra-mondano dell'incessante progresso del genere umano, sgorgante sì dalla certezza che regge l'agire morale, ma privo per il momento di ogni minimo riferimento all'idea di una garanzia differente da quella offerta dalla legge della ragione.

L'ottimismo che permea la filosofia della storia schizzata nel *Contributo* non poggia dunque né sulla teleologia della natura come sistema organizzato di fini, né tanto meno sull'idea pratico-religiosa di Provvidenza; quest'ultima rientra sì tra gli oggetti d'interesse del primo Fichte, ²⁵ ma non per quanto riguarda il campo della considerazione filosofica della storia, in cui risulta invece inizialmente prevalente un'altra linea di pensiero: la concezione di quest'ultima come processo infinito d'acculturazione in continuo e necessario avanzamento, avente nella natura dell'uomo – in quanto essere razionale finito – il suo fondamento autonomo e auto-sufficiente. ²⁶ In maniera significativa, nell'interpretazione filosofica dei secoli precedenti, Fichte esordisce proprio indicando nella «natura umana, che non può mai stare ferma», il fattore principale del progresso culturale compiuto dall'umanità sino a quel momento.

Che cosa egli intenda per «natura umana» resta a dire il vero ancora alquanto indeterminato: da alcuni passaggi – in cui la legge morale è definita come la «legge della natura» degli esseri umani – si è portati a inferire che egli si riferisca semplicemente alla peculiarità dell'uomo in quanto essere morale; ²⁷ nel contesto specifico, il rinvio pare però essere piuttosto alla natura umana in quanto «forma del sé sensibile», cioè in quanto insieme di impulsi e inclinazioni comuni a tutti gli uomini. In mancanza di una deduzione trascendentale di tali impulsi, Fichte non dispone ancora degli strumenti per chiarire il rapporto tra i due aspetti della natura umana; tuttavia, degno di nota è che, sin da questo momento, egli invochi a garanzia del progresso culturale della specie non la natura esterna come sistema organizzato di fini, bensì piuttosto la costituzione dell'essere umano, su cui egli – pur muovendo

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Come è noto, risale all'estate del 1792 il proposito fichtiano di elaborare una «critica» della «famiglia dei concetti della riflessione», tra cui è compresa anche l'idea di Provvidenza, assieme a quelle di rivelazione e di miracolo (J.G. FICHTE, *Lettera del primo agosto 1792 a Johann Fredrich Gensischen*, GA, III, 1, p. 323).

²⁶ Non si condivide, dunque, la forte enfattizzazione dell'origine pratico-religiosa della filosofia della storia fichtiana contenuta nel saggio di K. HAMMACHER, *Comment Ficht accède à l'histoire*, in «Archives de Philosophie», p. 391. Sia pure con qualche sfumatura differente, si conferma invece la linea interpretativa inaugurata da Alexis Philonenko, secondo la quale il primo Fichte si distaccherebbe dalla concezione kantiana della storia per il peso determinante attribuito alla libertà umana.

²⁷ J.G. FICHTE, *Beitrag*, SW, VI, p. 82.

ancora dal dualismo tra ragione e sensibilità – nutre però una visione ottimistica diversa da quella kantiana.²⁸

Questo ottimismo antropologico non è abbandonato in seguito ai primi tentativi sistematici e alla prima esposizione della dottrina della scienza: al contrario, esso viene a ricevere un saldo fondamento filosofico, con il passaggio dall'antropologia meramente empirica – sui cui risultati poggiavano le considerazioni fichtiane svolte negli scritti precedenti – alla dottrina trascendentale degli impulsi elaborata, nella sua prima versione compiuta, nella «scienza del pratico» del *Fondamento*.

La svolta idealistica o trascendentale – cioè l'eliminazione della cosa in sé e il ruolo primario attribuito in senso ontologico alle funzioni attive dell'animo, che si tratti di pensiero o sentimento – implica un allargamento dell'ottimismo fichtiano dalla semplice considerazione della natura umana a quella dei rapporti io-mondo in generale. Fichte non nega che l'animo sia affetto da finitezza, e sensibilmente determinato; tuttavia, l'assunto che il mondo sensibile non sia un che di originario, bensì un derivato – cioè una proiezione e un riflesso dell'attività dell'Io che si pone e, ponendosi, pone anche ciò che lo fa essere finito – ha come conseguenza al tempo stesso la de-ontologizzazione del male fisico e la sua funzionalizzazione, cioè la deduzione di esso come momento necessario nel manifestarsi progressivo dell'assoluta auto-attività della Ragione.

Fichte esplicita e sviluppa in maniera articolata tale posizione in rapporto alla tematica della teodicea nelle *Lezioni di Logica e Metafisica* del semestre estivo del 1797,²⁹ nel commentare quella parte dei *Philosophische Aphorismen* di Platner contenente le *Ricerche sulla causa della perfezione del mondo e del male*.³⁰

In primo luogo, Fichte rifiuta qui come illegittima e infondata la commistione di «metafisico» ed «empirico»³¹ che è alla radice della definizione platneriana della perfezione nei termini di «armonia di un molteplice in vista di un buon risultato»,³² cioè in rapporto alla felicità e al godimento degli esseri viventi:

«Platner voleva parlare di perfezione; ora, sin dai tempi più antichi questa ha significato armonia di un molteplice. Ciò è esatto sotto un certo rispetto ... Così è per esempio in Baumgarten ... Qui non è però in questione un buon risultato, né tanto meno la felicità,

²⁸ Sul legame tra natura umana e cultura che Fichte stabilisce già nel *Contributo*, non da ultimo sulla base delle ricezioni di alcuni motivi della *Erfahrungsseelenkunde* di Maimon e Moritz, si rinvia all'importante e pionieristico libro di F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979, p. 261.

²⁹ J.G. FICHTE, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik SS 1797* (d'ora in poi *VLM*), *GA*, IV, 1, pp. 175-450 (in particolare, pp. 376-381).

³⁰ E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen* §§ 893-1021, in J.G. FICHTE, *GA*, II, 4 Supplement, pp. 254-302.

³¹ Sul nesso tra perfezione/armonia e felicità nella metafisica di Leibniz e Wolff, si vedano le osservazioni contenute in C. CESA, *Armonia e felicità. Dall'illuminismo all'idealismo*, in R. CRIPPA (ed), *Piacere e felicità. Fortuna e declino*, Padova 1982, pp. 79-104 (in particolare, pp. 83-86).

³² E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen* §§ 895-896, in J.G. FICHTE, *GA*, II, 4, Supplement, p. 254.

giacché quest'ultima è in contraddizione con tale concetto metafisico. Il godimento è empirico. Molti hanno dunque portato questo concetto di godimento in quello di perfezione, ma la cosa non va bene».³³

Nei *Philosophische Aphorismen*, dalla fusione tra il «concetto metafisico» di perfezione come armonia e quello di felicità conseguono: da un lato, l'identificazione del mondo perfetto con quel «mondo in cui tutto» concordi «per la maggiore felicità possibile del maggior numero possibile di essere viventi finiti»;³⁴ dall'altro, il complementare appiattimento delle diverse forme di male su quella del male fisico, cioè sulla «sofferenza degli esseri viventi».³⁵ A partire da queste premesse, Platner offre innanzitutto una «sistemica veduta d'insieme della perfezione» del cosmo³⁶ e un «calcolo filosofico della miseria rispetto alla felicità»,³⁷ mirante a confutare l'opinione generale della «preponderanza» del male³⁸: opinione che è giustificata solo come un'illusione necessaria, predisposta dalla saggezza divina per mantenere vive negli uomini la compassione e, assieme a essa, le energie necessarie per la promozione della felicità collettiva.³⁹ L'origine del male fisico che Platner riconosce come dato innegabile – pur ridimensionandone la grandezza rispetto alla felicità – è spiegata con l'argomento classico della necessaria imperfezione delle creature,⁴⁰ di fronte alla quale la bontà di Dio viene giustificata mediante il teorema leibniziano del migliore dei mondi possibili, declinato però in chiave eudemonistica: tra gli infiniti possibili esseri e tra le infinite possibili connessioni cosmiche,

«la divinità ... ha scelto ... il più perfetto di tutti i mondi possibili» che, in base alla definizione platneriana di perfezione, coincide con «ciò che era il più perfetto, secondo la regola della maggiore felicità possibile».⁴¹

La concezione platneriana della perfezione del mondo e delle cause del male costituisce dunque una tipica espressione di quella interpretazione

³³ J.G. FICHTE, *VLM, GA*, IV, 1, p. 377. Nell'annotazione al § 989, lo stesso Platner riconosce esplicitamente di avere ripreso e corretto in senso psicologico – sulla scia di Reimarus – la spiegazione ontologica della perfezione e del male, offerta da Wolf e Baumgarten: «La spiegazione ontologica del male, nel sistema di Wolf e Baumgarten, per quanto oscura, è però del tutto esatta. Dal momento che in ogni imperfezione vi è una disarmonia, allora ogni negazione è un male, e ogni affermazione (realtà) in una cosa, una perfezione (cfr. *Metafisica* di Baumgarten). Proprio questo vuole dire Leibnitz, quando pone il male semplicemente nella privazione (Leibnitz, *Teodicea* § 33). Tuttavia, Reimarus mi pare procedere meglio, riferendo i concetti di perfezione e di male anche alla felicità e miseria degli esseri viventi»; cfr. E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen* §§ 895-896, in J.G. FICHTE, *GA*, II, 4, Supplement, p. 254.

³⁴ E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen* §§ 895-896, in J.G. FICHTE, *GA*, II, 4, Supplement, p. 255.

³⁵ *Ibidem*, § 989, p. 291: «Il male è la sofferenza degli esseri viventi: ciò risulta dal rovesciamento dei concetti di bene, di perfezione». La partizione scolastica del male in fisico, metafisico e morale non esprime, per Platner, tre tipi di male essenzialmente diversi, bensì solo tre diversi punti di vista, a partire dai quali si considera il male (*ibidem*, § 991, p. 292).

³⁶ *Ibidem*, pp. 255-264.

³⁷ *Ibidem*, § 999, p. 293.

³⁸ *Ibidem*, pp. 294-296.

³⁹ *Ibidem*, § 1010, pp. 295-296.

⁴⁰ *Ibidem*, § 1014-6, pp. 296-297.

⁴¹ *Ibidem*, § 1018, p. 297.

eudemistica dell'ottimismo leibniziano che nella prima metà del Settecento ne aveva veicolato l'enorme diffusione – anche grazie al contemporaneo fiorire della fisico-teologia – al prezzo però del progressivo svuotamento dell'originario nocciolo metafisico-speculativo: come si è appena visto, l'obiettivo di Platner è proprio quello di salvare tale ottimismo eudemistico di fronte alle «rappresentazioni esagerate» della miseria terrena alla Voltaire, che avevano cominciato a prendere piede nella seconda metà del secolo, in seguito al maremoto di Lisbona.

Commentando i *Philosophische Aphorismen*, Fichte interviene in tale dibattito accantonando la questione della teodicea *strictu sensu*, cioè la questione della responsabilità divina per il male nel mondo: quale senso abbia il male fisico in terra per un «essere infinito», si legge nel corso, «noi non lo sappiamo»⁴² e non possiamo saperlo. Tra l'altro, a prescindere dai limiti delle facoltà conoscitive dell'uomo, Fichte non si limita a rifiutare la fisico-teologia di Platner, rinviando alla confutazione kantiana: già in questo corso di lezioni, infatti, attraverso un esame critico della dottrina dei postulati della ragion pratica, egli arriva a contestare ogni senso filosofico – anche in una prospettiva morale – al concetto di un Dio personale e creatore,⁴³ cui possa essere imputata l'origine del male nel mondo. Il punto su cui Fichte concentra la propria attenzione è invece un altro: la volgarizzazione eudemistica del teorema leibniziano del migliore dei mondi possibile, che egli sottopone ad aspra critica, sostenendo energicamente una forma di ottimismo radicalmente differente – avente il suo perno nella deduzione trascendentale dell'assoluta auto-attività come essenza e destinazione della natura umana – all'interno della quale risulta intelligibile anche il dato dello *Übel*.

La confutazione fichtiana del «sistema della dottrina della felicità» di Platner ha il suo momento centrale nella dimostrazione del carattere derivato delle cause di gioia e dolore rispetto all'auto-attività della ragione. Per Fichte, non ha senso considerare il mondo perfetto come un ordine oggettivo predisposto per la maggiore felicità possibile, in quanto il *primum* ontologico non sono gli oggetti – tali da suscitare una propensione verso di essi – bensì l'impulso dell'Io all'auto-attività e all'unità con sé, che «precede ogni oggetto».⁴⁴ È solo tale impulso «presente originariamente nell'uomo» a suscitare l'inclinazione verso qualcosa, la cui soddisfazione procura piacere; di conseguenza, il «fondamento del fatto che qualcosa procuri piacere o dolore non sta nella cosa, ma nel nostro impulso»:⁴⁵ «qualcosa mi addolora o mi procura gioia, non perché essa è in tal modo, bensì perché io sono fatto in un certo modo»,⁴⁶ cioè perché l'essenza e la destinazione dell'uomo consiste

⁴² J.G. FICHTE, *VLM, GA, IV, 1*, p. 380.

⁴³ Tra gli studi più recenti sulla concezione religiosa del Fichte jenese, sono da segnalare: J.-C. GODDARD, *Christianisme et philosophie dans la première philosophie de Fichte*, in «Archives de Philosophie», 55 (1992), pp. 199-220; G. ROTTA, *La «idea Dio». Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova 1995, pp. 123-143; F. WITTEKIND, *Religiosität als Bewusstseinsform. Fichtes Religionsphilosophie 1795-1800*, Gütersloh 1993.

⁴⁴ J.G. FICHTE, *VLM, GA, IV, 1*, p. 378.

⁴⁵ J.G. FICHTE, *VLM, GA, IV, 1*, p. 378.

⁴⁶ J.G. FICHTE, *VLM, GA, IV, 1*, pp. 379.

nel tendere all'assoluta auto-attività e all'assoluta unità della ragione con se stessa. Nella prospettiva della dottrina della scienza, soltanto questa completa armonia del soggetto con se stesso – e non un'armonia pre-costituita del molteplice sensibile – costituisce la verace perfezione, ideale irrealizzabile per un essere razionale finito: l'approssimazione infinita a tale meta irraggiungibile costituisce la «destinazione» dell'uomo e richiede come condizione l'armonia degli oggetti esterni con l'Io assoluto; armonia che però non si trova già data, bensì deve essere realizzata dagli uomini.⁴⁷

Questi presupposti implicano in primo luogo un restringimento del perimetro della ricerca sulla perfezione del mondo, con l'automatica esclusione di tutti gli altri esseri viventi al di fuori dell'uomo: la perfezione, la felicità e anche le sensazioni di gioia e dolore esistono solo in relazione all'attività di un soggetto pensante e volente.⁴⁸ Questa delimitazione è congiunta allo spostamento del baricentro dell'indagine dall'esterno all'interno: se perfezione e felicità hanno luogo solo nelle «intelligenze», la valutazione della perfezione del mondo non può avvenire tramite una visione d'insieme del funzionamento del cosmo, bensì richiede una considerazione dei rapporti tra l'impulso dell'intelligenza e il mondo.

L'assunto trascendentale che per gli esseri intelligenti l'«intero mondo sia solo espressione della limitazione» dell'impulso,⁴⁹ consente di cogliere l'ambivalenza costitutiva e ineliminabile dell'azione reciproca tra Io e mondo. Da un lato, quest'ultimo «deve necessariamente essere perfetto per noi», cioè in parte deve necessariamente concordare con i nostri bisogni, dal momento che esiste solo in relazione al nostro impulso, come proiezione esteriorizzata di una limitazione di esso: «il nostro mondo deve necessariamente essere adatto a noi, perché siamo noi stessi a farlo»; a sua volta, del resto, l'impulso delle intelligenze non può giungere a coscienza se non grazie all'urto del Non-io, per cui i «nostri bisogni non si elevano mai al di sopra del nostro mondo».⁵⁰ Dall'altro lato, invece, in qualsiasi momento ogni mondo possibile non è mai completamente adeguato per noi: data la costitutiva inappagabilità del tendere della ragione all'assoluta indipendenza che è alla radice delle inclinazioni, «nell'essere razionale non è questione di stasi»,⁵¹ e dunque la soddisfazione di ogni impulso implica sempre l'insorgere di nuovi bisogni, accompagnati da una sensazione di carenza e di dolore.

Questa comprensione trascendentale del rapporto di azione reciproca tra Io e mondo lascia emergere la futilità delle controversie settecentesche sulla perfezione del secondo, fondate sul parametro della felicità: discussioni di cui Fichte doveva avere quanto meno una conoscenza indiretta,

⁴⁷ J.G. FICHTE, *BdG, SW*, VI, pp. 299-300.

⁴⁸ J.G. FICHTE, *VLM, GA*, IV, 1, p. 379.

⁴⁹ J.G. FICHTE, *VLM, GA*, IV, 1, p. 379.

⁵⁰ J.G. FICHTE, *VLM, GA*, IV, 1, p. 379: «Se anche il nostro mondo fosse così misero, tuttavia ci troveremmo ugualmente bene, in quanto i nostri bisogni non andrebbero oltre. Se invece il mondo fosse molto più bello, allora anche i nostri bisogni sarebbero più elevati».

⁵¹ J.G. FICHTE, *VLM, GA*, IV, 1, p. 380.

tramite la lettura dei *Philosophische Aphorismen*.⁵² Dal momento che «nel concetto di mondo e nel modo in cui esso sorge per noi» risiede «che esso in parte corrisponda ed in parte non corrisponda all'impulso»,⁵³ la disputa tra i pessimisti alla Voltaire e i loro avversari risulta insolubile, in quanto entrambi i partiti hanno parzialmente ragione, così come entrambi errano nell'assolutizzare un punto di vista unilaterale:

«Si può dire: il molteplice nel mondo sta insieme in vista della felicità; ma si può anche dire: esso sta insieme in vista della sofferenza. Perciò nella controversia sulla perfezione del mondo, in cui i più affermavano che il mondo sia buono, mentre altri sostenevano il contrario, entrambi i partiti avevano pienamente ragione. Sarebbe possibile scrivere orazioni di lamento sul mondo, così come si sono scritte teodicee».⁵⁴

Inoltre, la comprensione della necessità dell'insorgere di bisogni sempre nuovi mina alla base l'interpretazione eudemonistica dell'ottimismo leibniziano, lasciando emergere la vanità di tutti gli sforzi umani verso la felicità, nel senso di «stato» di quiete in cui tutti i desideri siano soddisfatti. Questa confutazione dell'ottimismo eudemonistico non sfocia però in una considerazione pessimistica del mondo, ma è piuttosto funzionale – come si è accennato sopra – all'affermazione di una forma alternativa di ottimismo: la tesi che in ogni momento il mondo sia il migliore dei mondi possibili non in rapporto alla felicità, bensì in rapporto alla destinazione degli esseri razionali, consistente nell'approssimazione infinita all'irraggiungibile meta dell'accordo completo del soggetto con se stesso, che per Fichte ha come presupposto indispensabile un'incessante e progressiva razionalizzazione della natura. In questa cornice, risultano giustificati sia il male fisico provocato dalle avversità naturali sia il dolore costante, che accompagna l'insorgere di nuovi desideri. Per quanto riguarda il primo punto, Fichte è convinto che «la natura, anche quando vuole indebolire la ragione, non fa che

⁵² In particolare, Platner fornisce un sintetico resoconto delle differenti posizioni riguardo alla questione della proporzione tra felicità e miseria nel mondo nella nota al § 1001. Tra le rappresentazioni esagerate delle sofferenze del mondo – che egli giudica come espressione di «fanatismo filosofico» – sono menzionati innanzitutto Bayle e il *Candide* di Voltaire, assieme a diverse voci redatte dallo stesso per il *Dictionnaire Philosophique* (come per esempio gli articoli guerra, peste, ecc); tra le opere sulla stessa linea uscite in lingua tedesca è citato invece come caso paradigmatico lo *Anti-Pope* di Schlosser (J.G. SCHLOSSER, *Anti-Pope oder Versuch über den natürlichen Menschen*, Leipzig 1776), ed è criticato anche il giudizio pessimistico espresso da Kant sulla bontà della natura, per confutare l'argomento fisico-teologico (in E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen*, in J.G. FICHTE, *GA*, II, 4, Supplement, p. 294). Interessante anche la nota al § 1021 (*ibidem*, p. 298), in cui Platner offre una rassegna dei contributi più validi e più recenti sulla questione della teodicea *strictu sensu*: «tra i libri sistematici su questa materia» più degni di essere letti, egli indica – oltre ai saggi di Leibniz – la dissertazione di Bülfinger *Diss. De origine mali* (G.B. BÜLFINGER, *De origine et permissione mali praecipue moralis commentatio philosophica*, Tubingae 1743); tra gli scritti più recenti sull'argomento sono poi segnalati il libro *Notwendigkeit des Übels* di Plessing (F.V.L. PLESSING, *Versuchter Beweis von der Notwendigkeit des Übels und des Schmerzes*, Dessau et al. 1783), l'opera di Villaume *Von dem Ursprunge des Übels* (P. VILLAUME, *Von dem Ursprung und Absichten des Übels*, Frankfurt - Leipzig 1786-1787), la *Apologie des Misvergnügens* di Weishaupt (A. WEISHAUPT, *Apologie des Misvergnügens und des Übels. Drei Gespräche*, Frankfurt a.M. u.a. 1787) e lo scritto di Fest *Von den Vortheilen der Leiden* (J.S. FEST, *Versuch über die Vortheile der Leiden und Widerwärtigkeiten des menschlichen Lebens zur Beruhigung meiner Brüder*, Carlsruhe 1786).

⁵³ J.G. FICHTE, *VLM*, *GA*, IV, 1, p. 380.

⁵⁴ J.G. FICHTE, *VLM*, *GA*, IV, 1, p. 380.

rafforzarla»,⁵⁵ in quanto solo attraverso i limiti trovati di volta in volta nel mondo le funzioni sensibili del soggetto possono riaffermare la direzione originaria, cioè il tendere della ragione all'auto-attività e all'unità con sé. La stessa funzionalizzazione teleologica concerne anche il dispiacere connesso alla nascita di bisogni ulteriori, che segue all'appagamento di quelli precedenti. La deduzione di questi ultimi a partire dal tendere della ragione all'auto-attività consente infatti a Fichte di rovesciare di segno il classico argomento dei critici della civilizzazione, cioè la denuncia dell'insaziabile aumento delle inclinazioni come male congenito di quest'ultima.⁵⁶ Sulla base di tale concezione attivistica dei bisogni, Fichte rifiuta l'interpretazione rousseauviana del loro accrescimento come aumento della «soggezione» dell'uomo rispetto alla natura,⁵⁷ additando nel *Bedürfniß* e nelle sensazioni spiacevoli che lo accompagnano uno «stimolo per l'attività e la virtù»,⁵⁸ che funge da pungolo per strappare l'uomo dalla pigrizia che egli «ha per natura, secondo il tipo di materia da cui è generato»: «quella «naturale pigrizia verso il bene» che sin dalla giovanile predica sulla *Annunziata* egli aveva identificato con il peccato originale dell'uomo,⁶⁰ e che anche dopo l'elaborazione della dottrina della scienza continua a considerare – come si

⁵⁵ J.G. FICHTE, *BdG, SW, VI*, p. 310.

⁵⁶ Su tale argomento e sulla critica della idealizzazione rousseauviana dello stato di natura anche Kant si era pronunciato in più occasioni (cfr. I. KANT, *KdU, KW, V*, p. 433, e I. KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, KW, VIII*, pp. 122-123), in passaggi che Cunico non ha esitato a includere nella kantiana «teodicea della storia» (G. CUNICO, *Da Lessing a Kant*, pp. 163-165). L'influsso dell'impostazione kantiana sull'approccio di Fichte al problema è indubbio, per l'assunzione di una prospettiva anti-eudemonistica che indica come destinazione della specie umana non la felicità, bensì piuttosto il pieno sviluppo delle disposizioni razionali. La peculiarità consiste nella decisa rivalutazione del ruolo delle inclinazioni sensibili – e dunque anche dei bisogni – in vista di tale *telos*, che Fichte compie sulla base del superamento del dualismo kantiano tra sensibilità e ragione conseguente alla deduzione degli impulsi come espressione, sia pure oscura, del tendere della ragione all'auto-attività.

⁵⁷ J.J. ROUSSEAU, *De l'inégalité*, in J.J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, III, a cura di B. GAGNEBIN e M. RAYMOND, Paris 1964, pp. 174-175.

⁵⁸ J.G. FICHTE, *BdG, SW, VI*, p. 342. Tra i primi a mettere nel dovuto rilievo quest'aspetto della polemica fichtiana con Rousseau, va ricordato F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, pp. 314-321. Tra gli interpreti che si sono soffermati sulla critica fichtiana a Rousseau nella quinta lezione del ciclo jenense sulla destinazione del dotto, va menzionato, oltre al vecchio saggio di G. GURVITSCH, *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten* (in «Kant-Studien», XXVII [1922], pp. 138-164, e in particolare, pp. 155-158), il contributo relativamente più recente di W. JANKE, *Zurück zur Natur? Fichtes Umwendung des Rousseauschen Naturstandes* (in W. JANKE, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontation von Rousseau bis Kierkegaard*, Amsterdam 1994, pp. 10-21), che tra l'altro prende le distanze dall'interpretazione di Gurvitsch (cfr. *ibidem*, p. 16). Infine, ricchi di spunti suggestivi e interessanti sono i due saggi di R. LAUTH, *Rousseaus leitender Gedanke*, e «Dostowjeskis Traum eines lächerlichen Menschen als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte», entrambi in R. LAUTH, *Transzendente Entwicklungslinien*, Hamburg 1989, rispettivamente pp. 44-72 e pp. 422-434.

⁵⁹ J.G. FICHTE, *BdG, SW, VI*, p. 343: «La pigrizia (*Faulheit*) è la fonte di tutti i vizi. Godere quanto più è possibile e fare il meno possibile, questo è l'obiettivo della natura corrotta; e gli svariati tentativi compiuti per raggiungerlo sono i suoi vizi. Non vi è salvezza per l'uomo prima che egli non abbia combattuto con successo contro questa pigrizia naturale ... A questo scopo esiste in noi la sensazione dolorosa connessa con il sentimento del bisogno. Essa ci deve stimolare all'attività».

⁶⁰ J.G. FICHTE, *An Mariä Verkündigung, GA, II, 1*, pp. 49-66, in particolare p. 58. Sulla presenza del motivo della «pigrizia naturale al bene» in questa predica giovanile, ha richiamato l'attenzione M. IVALDO, *Il peccato secondo Fichte*, saggio ancora inedito di prossima pubblicazione in una silloge di scritti in onore di M. Riconda, la cui lettura è stata resa possibile dalla gentile disponibilità dell'autore, che si ringrazia vivamente.

vedrà meglio nel prossimo paragrafo – come la fonte e la forma principale del male morale.

2. *L'ordine intelligibile, la predestinazione e il male morale*

I passaggi citati sopra sono tratti dalle lezioni del 1794 sulla destinazione del dotto, espressione paradigmatica dell'umanesimo radicale che ispira la primissima fase della speculazione filosofica fichtiana: non a caso, nell'intero corso Dio compare solo come *Grenzbegriff*, per mettere in guardia contro la pretesa dell'uomo di ritenersi simile alla divinità.⁶¹ All'indomani della prima rielaborazione del criticismo in dottrina della scienza, Fichte sembra essere giunto a considerare superflua la fede pratico-razionale in Dio come garante della realizzabilità del Sommo bene: fede che, com'è stato notato da più interpreti, costituisce invece il nucleo di quella che Kant definisce teodicea autentica – contrapponendola alla teodicea speculativa – nella misura in cui consente di neutralizzare la contro-finalità che più gli sta a cuore, cioè l'incongruenza tra il male morale commesso e il male fisico subito e patito, ovvero il problema della giustizia. Come si è visto sopra, Fichte riprende questa impostazione del problema solo nel *Saggio in critica di ogni rivelazione*. Di contro, dal *Contributo* sino alle lezioni sulla destinazione del dotto, egli concepisce una diversa soluzione del medesimo problema, ispirata dalla fiducia nell'auto-sufficienza del tendere della ragione finita e fondata su una significativa torsione semantica del concetto kantiano di Sommo bene. Egli espunge infatti da quest'ultimo la componente della felicità personale, sostituendola con la felicità nel senso di «accordo delle cose fuori di noi con la nostra volontà ... razionale»:⁶² in questa accezione, la felicità risulta in un nesso di unità analitica con la virtù, e viene meno dunque quella eterogeneità tra i due termini che costituiva il punto di partenza della dimostrazione kantiana del postulato morale dell'esistenza di Dio. Sulla base di queste premesse, nel primo Fichte la moral-teologia, in quanto sfera comprendente le determinazioni date nella ricettività «che non dipendono da noi»,⁶³ non solo risulta non precisamente delimitabile rispetto all'ambito della morale pura,⁶⁴ ma soprattutto perde la sua ragione d'essere: lo *Streben* «mira», infatti, «a che tutte» le determinazioni

⁶¹ J.G. FICHTE, *BdG*, *SW*, VI, pp. 300 e 310.

⁶² Nella prospettiva kantiana, il «sommo bene» costituisce il punto di partenza della dimostrazione dell'esistenza di Dio, nella misura in cui Kant lo concepisce come unione sintetica e proporzionale tra due elementi assolutamente eterogenei – moralità e felicità – il cui congruo rapporto può, dunque, essere garantito solo mediante il postulato di un Essere morale come creatore del mondo. Nelle lezioni sulla destinazione del dotto, invece, l'identificazione tra agire morale e modificazione consapevole della natura – che ha la sua radice teorica nella deduzione dello *Streben* come facoltà pratica dell'Io – induce Fichte ad insistere, in chiara polemica con Kant, sulla sostanziale unità del concetto di sommo bene (J.G. FICHTE, *Bdg*, *SW*, VI, p. 299).

⁶³ J.G. FICHTE, *Praktische Philosophie*, *GA*, II, 3, p. 182.

⁶⁴ *Ibidem*: non è possibile «sapere quali (sc.: le determinazioni date) dipendano da noi e quali no, e neppure se in generale alcune dipenderanno».

date alla sensibilità «dipendano da noi, e vengano adeguate alla legge interiore dell'Io».⁶⁵

La successiva fase jenese della speculazione fichtiana è invece contraddistinta dall'affievolirsi della fiducia fichtiana nell'autonomia della ragione finita, e dal parallelo riemergere in primo piano del motivo dell'ordine provvidenziale: spostamento teorico alla cui radice sta, sia pure in maniera non lineare e non meccanica, l'approfondimento del motivo dell'intersoggettività. Una volta indicata la causazione (*Einwirkung*) dei limiti sensibili del soggetto finito non più nel Non-io, bensì nell'azione di altri esseri razionali finiti,⁶⁶ il classico problema della moral-teologia – cioè la sfera di ciò che non dipende da noi – non può più essere risolto con il semplice e fiducioso rinvio al «tendere» della ragione finita, mirante a fare in modo che tutte le determinazioni date nella recettività vengano rese dipendenti da noi; l'agire di un altro essere razionale e i suoi prodotti, infatti, non solo non dipendono da noi, ma non è nemmeno lecito mirare a renderli tali:⁶⁷ «ciascuno ha soltanto se stesso in suo potere, ma non gli altri», che «sono liberi».⁶⁸ Questo tipo di considerazioni impone nuovamente al centro dell'attenzione fichtiana il nodo cruciale della teodicea, cioè la domanda sulla giustizia del corso del mondo; domanda scottante, che la perdurante eliminazione della felicità personale dal concetto di «sommo bene» non basta a risolvere: l'uomo morale non si preoccupa infatti della propria felicità, ma non può restare indifferente riguardo all'esito ultimo delle proprie azioni, così come non può accettare di vedere trionfare gli ingiusti. Com'è noto, Fichte risolve ora tale questione spiegando geneticamente come conseguenza necessaria della deliberazione morale la fede in Dio come ordine morale del mondo, cioè come ordine vivente e operante,⁶⁹ in cui ogni atto morale riesca in modo infallibile, ed ogni atto immorale fallisca in modo altrettanto necessario. Il punto di partenza di tale deduzione è la coscienza immediata della libertà e del dovere, per Fichte soggiacente non solo a ogni azione etica, bensì a ogni conoscenza razionale. L'individuo non può e non deve pretendere di potere calcolare, con i criteri del proprio intelletto finito, quali saranno le conseguenze delle sue azioni nell'insieme del piano della Ragione infinita. Tuttavia, per chiunque si risolva ad adempiere il proprio dovere, indissolubilmente congiunta a tale decisione è la fede nell'ordine vivente costituito dall'agire degli esseri intelligibili – in cui anche la sua azione morale non può che confluire – garanzia della sicura realizzazione dello scopo della Ragione, sia pure per vie ignote e a noi impenetrabili: fede che non è semplicemente

⁶⁵ *Ibidem*, p. 183.

⁶⁶ J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, SW, III, pp. 65 ss.

⁶⁷ J.G. FICHTE, *Ideen über Gott und Unsterblichkeit*, GA, IV, 1, p. 160: «la volontà dell'uomo moralmente buono ha per scopo qualcosa che dipende dalla libertà dell'altro al di fuori di lui». Per un'analisi puntuale di queste lezioni – sia in rapporto alla moral-teologia kantiana sia alla posizione elaborata da Fichte di lì a poco – si rinvia al libro di G. RÖTTA, *La «Idea Dio»*, pp. 123-136.

⁶⁸ J.G. FICHTE, *Vorlesungen über Platners Aphorismen*, GA, II, 4, p. 297.

⁶⁹ J.G. FICHTE, *Über den Grund unsers Glauben an eine göttliche Weltregierung* (d'ora in poi *ÜdG*), GA, I, 5, p. 185.

la fede in un postulato della ragion pratica, ma piuttosto l'attingimento dell'«unica oggettività assolutamente valida», dotata cioè di quell'originalità di cui invece, nella prospettiva dell'idealismo trascendentale, il mondo sensibile è privo, in quanto mero riflesso del «nostro proprio agire interiore come intelligenza». ⁷⁰ Proprio in quanto l'ordine morale del mondo non è un ordine già dato, frutto arbitrario dell'azione di un Essere sostanziale separato dai suoi membri – bensì è un *ordo ordinans* risultante dall'agire morale degli esseri intelligibili – la fede in esso come «legge superiore» e garanzia della sicura attuazione del *Weltplan* non risulta incompatibile con l'affermazione che «la vera realizzazione dello scopo della Ragione» possa essere conseguita «solo mediante l'agire dell'essere libero», ⁷¹ ma al contrario ne discende in modo conseguente.

La dottrina di Dio come ordine morale del mondo è svolta ed enunciata per la prima volta pubblicamente da Fichte nel saggio del 1798 *Sulla nostra fede in un governo divino del mondo*. Tracce di tale orientamento di pensiero sono però rinvenibili già non solo, come si è già accennato, nelle lezioni jenesi di logica e metafisica, bensì anche nel *Collegium über die Moral* del semestre estivo del 1796 e nella successiva opera a stampa: sia nel corso sia nel *Sistema di etica* frequenti e di fondamentali importanza sono i riferimenti alla «comunità dei santi», cioè all'idea di un ordine morale o di un mondo intelligibile, cui a partire da questi anni Fichte inizia ad assegnare valenza non più unicamente regolativa, bensì costitutiva, presentandolo non solo come punto di arrivo dell'agire degli esseri morali, ma anche come base metafisica che trascende e fonda ontologicamente le ragioni finite dei singoli individui. Nella determinazione vaghissima che ne è fornita nel breve saggio del 1798, l'ordine morale delle cose è infatti, innanzitutto, l'ordine all'interno del quale a ciascuno è assegnato un posto determinato; ⁷² la «rivelazione» di tale posizione predestinata – come Fichte afferma, esprimendosi volutamente con linguaggio jacobiano – è il significato ultimo e verace dei «limiti concettualmente inspiegabili» in cui è racchiuso una volta per sempre l'agire interiore di ogni essere razionale, cioè della struttura sensibile dei soggetti finiti. ⁷³ Analogamente, già nel corso di morale e nel *Sistema di etica* – per spiegare rispettivamente la coscienza del mondo oggettivo e «l'interazione tra gli esseri razionali» conformemente a un punto di vista trascendentale, cioè senza «partire da qualche cosa fuori di noi» – Fichte aveva introdotto e trattato ampiamente le dottrine del pre-stabilismo e della pre-destinazione. Come si mostrerà nelle pagine seguenti, la teoria del mondo intelligibile come ordine morale del mondo – con i corollari della predestinazione e del

⁷⁰ J.G. FICHTE, *ÜdG*, p. 356. Il significato della concezione fichtiana della fede come «elemento di ogni certezza», sostenuta in questi scritti – in rapporto alla posizione di Jacobi e alla dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica – è finemente analizzato e chiarito nel contributo di G. ZÖLLER, «*Das Element aller Gewissheit*» – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben, in «Fichte-Studien», XIV (1998), pp. 21-42.

⁷¹ J.G. FICHTE, *ÜdG*, p. 353.

⁷² J.G. FICHTE, *ÜdG*, p. 355.

⁷³ J.G. FICHTE, *ÜdG*, pp. 355 e 353.

prestabilismo – costituisce lo sfondo teorico necessario per comprendere adeguatamente la spiegazione filosofica della radice del male morale,⁷⁴ che egli offre sia nelle lezioni⁷⁵ sia nell'opera a stampa:⁷⁶ fatto che rende evidente come la scelta fichtiana di trattare la questione del *Böse* in sede di etica non equivalga affatto a una riduzione del nocciolo religioso del problema a una dimensione esclusivamente morale.

Com'è noto, Fichte svolge la propria indagine sulla «causa del male nell'essere razionale finito» tracciando una «storia dell'essere razionale empirico», cioè una sorta di fenomenologia della coscienza, che presenta in successione i diversi gradi della consapevolezza dell'impulso originario all'autonomia, che ogni soggetto può e deve attingere mediante un atto di libera riflessione. Questa cornice implica una spiegazione del male morale che, nonostante i ripetuti rinvii al Kant de *La religione*, di kantiano ha ben poco.

In primo luogo, Fichte prende sì le mosse dalla tesi kantiana che di male morale si possa parlare solo a proposito di azioni riconducibili ad una «massima cattiva, posta a loro fondamento»;⁷⁷ ciò risponde al dichiarato intento di attribuire la responsabilità del male morale unicamente alla libertà dell'uomo: dal momento che, nella definizione kantiana, la massima è una regola generale che il soggetto si dà mediante un atto di libertà,

«se si dovesse trovare quindi una massima cattiva, non la si può spiegare in altro modo che dalla libertà dell'uomo stesso, e quest'ultimo non può riversarne la colpa su niente al di fuori di sé».⁷⁸

In realtà, però, in virtù della corrispondenza che Fichte stabilisce tra i diversi livelli di coscienza dell'impulso razionale e i tipi di comportamento, ne risulta che a ogni «punto della riflessione» il soggetto non può che avere una determinata massima.⁷⁹ Movendo da questo presupposto, Fichte non ripone il male morale, come aveva fatto Kant, nella massima deliberata e consapevole di anteporre al dovere le inclinazioni,⁸⁰ bensì nel trattenersi del soggetto a un livello più basso rispetto alla coscienza chiara e determinata

⁷⁴ Non sono molti gli interpreti che hanno approfondito questo aspetto del pensiero fichtiano. L'unico studio relativamente recente dedicato all'argomento è il saggio di M. IVALDO, *Das Problem des Bösen bei Fichte*, in «Fichte-Studien», III (1991), pp. 154-169. Indicazioni rilevanti sul significato del male morale in Fichte sono contenute anche in diversi studi di R. LAUTH sulla filosofia della storia fichtiana; tra gli altri, si rinvia qui a: R. LAUTH, *L'action historique d'après la philosophie transcendente de Fichte*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1976 (2), pp. 55 ss. Sulla distanza tra la concezione fichtiana del male morale e la teoria kantiana del male radicale, richiama l'attenzione C. CESA, *L'influenza della religione*, in N. PIRILLO (ed), *Kant e la filosofia della religione*, pp. 473-474. Sull'argomento, si veda inoltre anche C. DE PASCALE, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna 1995, pp. 177-184.

⁷⁵ J.G. FICHTE, *GA*, IV, 1, pp. 88-100.

⁷⁶ J. FICHTE, *SL*, *SW*, IV, pp. 177-205.

⁷⁷ I. KANT, *Die Religion*, *KW*, VI, pp. 20-21.

⁷⁸ J.G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (d'ora in poi *Sittenlehre*), *SW*, IV, p. 180.

⁷⁹ J.G. FICHTE, *Sittenlehre*, *SW*, IV, p. 181.

⁸⁰ I. KANT, *Die Religion*, *KW*, VI, p. 36.

del dovere⁸¹. Una simile concezione attenua il carattere drammatico che il male morale ha nella trattazione kantiana; come si è appena visto, pur continuando a utilizzare l'espressione «male radicale», con essa Fichte non si riferisce affatto a un atto positivo di inversione dei moventi nella massime, bensì unicamente a una carenza nel grado di coscienza della libertà: come egli stesso tiene a precisare, la massima egoistica – in cui consiste la forma più comune e diffusa di immoralità – è «assenza di legge», e non «travisamento della legge» né «ostilità contro di essa».⁸² Così concepito, anche per Fichte il male è innato, perché secondo la storia dell'essere razionale empirico da lui tracciata «come prima cosa nel tempo» l'uomo «diviene cosciente dello stimolo naturale»,⁸³ e «non esiste assolutamente niente che lo *spinge* più in alto»;⁸⁴ tuttavia, non è necessario che si rimanga al livello più basso, e se lo si fa è solo perché non si usa la propria libertà di riflessione, che si configura dunque come la vera e propria radice del male.

Nell'*Appendice* al sedicesimo paragrafo, Fichte stesso riconosce di avere «finora» presentato il male morale come «qualcosa di soltanto negativo», proponendosi nelle pagine successive di offrire una definizione del «positivo» nel male, che occorre «avere per spiegare il negativo».⁸⁵ Come «vero e positivo male radicale» Fichte indica nuovamente la pigrizia, e precisamente l'«inerzia generale a riflettere e ... ad agire secondo questa riflessione», in virtù della quale si può affermare che «l'uomo permarrà facilmente» nel grado più basso della coscienza della libertà.⁸⁶ Tale pigrizia – «che riproduce se stessa all'infinito per lunga abitudine e diviene ben presto totale incapacità di compiere il bene»⁸⁷ – è presentata come un tratto comune di tutti gli uomini in quanto esseri naturali; conformemente all'impianto trascendentale, però, alla natura stessa questa *vis inertiae* è attribuita solo a partire dalla *Wirksamkeit* dell'essere libero, «che deve necessariamente cadere nel tempo, se deve essere percepibile», e «non potrebbe esserlo» se non incontrasse il contro-tendere del Non-io.⁸⁸

Di conseguenza, l'inerzia cui Fichte allude in questi passaggi è sì un positivo, in quanto non si riduce a semplice inattività e stasi, bensì è anch'essa attività, cioè la «tendenza» della natura – e dell'uomo in quanto essere naturale – a rimanere ciò che è: tendenza che si esprime come forza auto-conservativa (come *forza* d'inerzia) se contro di essa si esercita una forza opposta, ossia il tendere dell'Io.⁸⁹ Tuttavia, essa non è nient'altro che un aspetto particolare del più generale *Widerstreben* del Non-io e dunque, al pari di questo, la pigrizia e tutte le forme di vizio da essa derivate non sono che

⁸¹ J.G. FICHTE, *Sittenlehre*, SW, IV, p. 182.

⁸² *Ibidem*, p. 183.

⁸³ *Ibidem*, p. 178.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 182.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 199.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 202.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁸⁹ *Ibidem*.

un momento negativo nella dialettica della coscienza, cioè l'ostacolo interno al soggetto, necessario affinché questi possa sviluppare le proprie virtù:

«Il fatto stesso che l'uomo si trovi capace del vizio mostra che egli è destinato alla virtù. Cosa sarebbe allora la virtù, se non fosse il prodotto della nostra propria libertà raggiunto operando attivamente?».⁹⁰

Sulla base di queste premesse, Fichte non si limita più – come nel *Saggio* – a constatare come un dato empirico l'universalità dei comportamenti ispirati alla massima dell'egoismo, bensì offre una spiegazione genetica di tale dato fattuale, che si articola in due momenti: la deduzione della mentalità egoistica come il primo momento necessario nella «storia dell'essere razionale finito», e la deduzione della forza d'inerzia come fattore – presente in tutti gli uomini in quanto esseri naturali – che tende a trattenere l'uomo a questo primo livello della riflessione. Ora, la possibilità di dedurre il male radicale era stata esclusa da Kant – come Fichte stesso ricorda in questi passaggi – in quanto avrebbe implicato l'affermazione della necessità del male stesso, e dunque la non imputabilità di quest'ultimo.⁹¹ La deduzione fichtiana del male radicale, nell'accezione vista, non comporta invece tale conseguenza, bensì al contrario persegue esplicitamente l'obiettivo opposto, cioè quello di «combattere il fatalismo fin nel suo ultimo nascondiglio»:⁹² l'inerzia che trattiene al punto di vista inferiore della riflessione – in cui l'uomo non può accogliere nella propria massima nessun altro impulso se non quello egoistico – è infatti un *primum* unicamente dal punto di vista cronologico; sotto il profilo ontologico, essa è un derivato rispetto al tendere della ragione all'auto-attività, e può sì opporsi a quest'ultimo, ma senza esercitare sull'uomo una causalità necessitante. Proprio in quanto l'inerzia alla riflessione – come ogni altro fattore naturale – è a disposizione della libertà dell'uomo, il non-uso della libertà della riflessione che impedisce al soggetto di acquisire la coscienza chiara e determinata del dovere è dunque imputabile unicamente all'uomo stesso, e non alla sua naturalità.⁹³

Inoltre, va sottolineato che la deduzione del male radicale che si è appena illustrata si inserisce senza contraddizioni nella cornice dell'antropologia trascendentale essenzialmente ottimistica, elaborata da Fichte nella fase jenese, in continuità con la fiducia empirica nella natura umana espressa già negli scritti giovanili. A conferma di ciò, basti ricordare che, contestualmente alla spiegazione della causa del male morale, Fichte critica

⁹⁰ *Ibidem*, p. 204.

⁹¹ I. KANT, *Die Religion*, KW, VI, p. 32.

⁹² *Ibidem*, p. 198.

⁹³ Si concorda con l'interpretazione di Ivaldo, secondo il quale il male morale deriva in ultima analisi per Fichte da una «resistenza, liberamente acconsentita, a pensare per giudicare ciò che è moralmente dovuto» (cf. M. IVALDO, *Il peccato secondo Fichte*). A differenza di Ivaldo, si ritiene però che questa definizione del male morale sia difficilmente conciliabile con quella kantiana del male morale come inversione dei moventi nella massima, nella misura in cui chi acconsente liberamente alla forza d'inerzia che si oppone al pensiero, non si solleva alla coscienza chiara del dovere, e quindi non ha a disposizione due moventi da rovesciare.

aspramente il pessimismo antropologico dei «moralisti materialisti e atei», secondo i quali «l'uomo fa tutto quello che fa per egoismo, e non c'è nella sua natura nessuna altra causa che lo spinga».⁹⁴ Il motivo che spinge Fichte a rifiutare con fermezza questa posizione sono i suoi nocivi effetti pratici: essa non può che far apparire «odioso e impossibile» – a coloro che vi prestano fede – «ogni *Streben* verso qualcosa di superiore».⁹⁵ La confutazione fichtiana di tale ragionamento poggia proprio sull'assunto che lo *Streben* a qualcosa di più alto, cioè il tendere della Ragione all'assoluta autonomia, costituisca il *primum* ontologico, rispetto al quale, come si è visto, lo stesso male radicale – inteso come forza d'inerzia spettante all'uomo in quanto essere naturale – ha uno statuto secondario: solo sulla base di questa re-intepretazione e sdrammatizzazione del male radicale, Fichte può riconoscere la presenza di esso negli uomini senza sposare la tesi di una loro intrinseca malvagità e corruzione. Alla luce di queste precisazioni, è possibile comprendere la coerenza e la conciliabilità di due affermazioni fichtiane apparentemente contraddittorie: da un lato, il presupposto che «l'uomo permarrà facilmente» nei punti inferiori della riflessione,⁹⁶ a causa della forza d'inerzia che lo caratterizza «in quanto essere naturale»; dall'altro, la convinzione ottimistica che, «se rimane lasciato a se stesso, e non viene incatenato né dall'esempio della propria epoca, né da una filosofia corruttrice, c'è da aspettarsi» che l'uomo, «in quanto essere razionale», «diverrà cosciente dell'impulso verso una assoluta autonomia che in lui è sempre continuo e vivace».⁹⁷

Conformemente a questi presupposti, dopo avere dedotto dall'«inerzia alla riflessione» tutte le principali forme di vizi da cui è affetta l'umanità, Fichte polemizza contro i «soliti sospiri» e le «solite imprecazioni sopra l'imperfezione della natura umana»; all'ipotesi del «demone ostile» – motivo classico nelle discussioni sulla teodicea – egli oppone l'altrettanto tradizionale argomento dell'imperfezione come attributo necessario del finito, sia pure spostato in una cornice trascendentale, in cui l'Infinito non è l'Essere, bensì la Ragione assoluta:

«Dopo la *fondazione che abbiamo dato di questi tratti* (sc.: i vizi dell'uomo in quanto essere naturale), chi può pensare che questi valgano soltanto per la specie *umana*? Che essi siano stati gettati, come qualcosa di estraneo, solo negli uomini, da un demone ostile, e che qualche altro essere razionale *finito* potrebbe essere diversamente? Essi non provengono da una particolare costituzione della nostra natura, ma dal concetto della finitezza in generale».⁹⁸

A questo punto, occorre unicamente chiarire che il «non-uso» della libertà in cui consiste il male morale costituisce al tempo stesso, per Fichte, sempre e necessariamente anche un «abuso della libertà»,⁹⁹ secondo l'espressione

⁹⁴ J.G. FICHTE, *Sittenlehre*, SW, IV, p. 183.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 198.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 204.

⁹⁹ J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen* (d'ora in poi *BdM*), SW II, p. 307.

utilizzata ne *La destinazione dell'uomo*, ma pregnante già per la fase jenesee. Tale identificazione tra «non-uso» e abuso della libertà è una conseguenza della rielaborazione della dottrina kantiana del «mondo intelligibile» che, come si è accennato sopra, costituisce la cornice teorica dell'indagine fichtiana sulle cause del male morale. L'attribuzione di un valore costitutivo al mondo intelligibile consiste infatti proprio nella tesi che ogni individuo razionale non possa trovarsi come tale se non come parte di un mondo omogeneo alla propria spiritualità, cioè come parte di una «massa razionale»: parte che, per definizione, è limitata, ove questo insieme di limitazioni originarie e intelligibili spettanti a ogni individuo è ciò che Fichte nel *Sistema di etica* definisce con il termine «pre-determinazione». ¹⁰⁰ Tale complesso di «punti limite» della individualità di ciascuno – che nella prospettiva fichtiana è necessario ammettere, per spiegare in maniera conforme al punto di vista trascendentale la percezione delle azioni di altri esseri liberi – proprio per il suo carattere intelligibile non è oggetto di coscienza in quanto tale: ciò che perviene alla coscienza e si manifesta nel tempo sono solo le singole limitazioni particolari, scaturenti dall'influsso degli altri esseri liberi su di me e sul mondo esterno; limitazioni particolari che sono comprese sì implicitamente nella limitatezza originaria del soggetto, ma si estrinsecano unicamente a seguito di un libero atto di riflessione di esso sulla propria determinatezza originaria, sollecitato dall'esortazione di un altro essere razionale. ¹⁰¹ Alla luce di queste precisazioni, diventa chiaro che nella prospettiva fichtiana colui che non usa la propria libertà di riflessione non arriva a cogliersi come parte di un mondo intelligibile, e di conseguenza finisce inevitabilmente al tempo stesso anche per violare i limiti che in esso gli sono assegnati, abusando della propria libertà a scapito di quella altrui.

Quanto appena detto consente di fugare alcuni possibili equivoci sul nesso sussistente tra la tesi fichtiana che «tutte le azioni libere sono predestinate per l'eternità» nel piano della Ragione infinita e la possibilità di azioni malvagie. Come si è accennato, la teoria della predestinazione è introdotta nel *Sistema di etica* come il presupposto indispensabile per spiegare la possibilità della percezione delle azioni altrui dal punto di vista trascendentale, in cui non è possibile partire da qualcosa di esterno, bensì ciò che esiste fuori di noi deve essere spiegato a partire da una limitazione dell'impulso originario dell'Io. Tuttavia, ciò non deve indurre a pensare che per Fichte l'influsso di un criminale su di me sia spiegabile solo ammettendo che «le azioni commesse da tale criminale» siano predestinate nel piano della Ragione infinita, «per quanto non come commesse proprio da lui»: ¹⁰² posizione che tra l'altro implicherebbe la necessità – per l'ultimo arrivato – di scegliere il ruolo del cattivo. Queste obiezioni – sollevate da

¹⁰⁰ J.G. FICHTE, *Sittenlehre*, SW, IV, p. 226.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² V. HÖSLE, *Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes «Sittenlehre»*, in M. KAHL - E.A. WOLFF - R. ZACZYK (edd), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der «Grundlage des Naturrechts» und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 29-52 (in particolare, p. 49).

uno dei pochi studiosi che si sono soffermati criticamente su questi oscuri passaggi¹⁰³ – non tengono conto del fatto che, come si è appena visto, le azioni possibili e reali predestinate dall’eternità dalla Ragione infinita sono di tipo esclusivamente morale: come Fichte afferma esplicitamente, i punti limite del mio agire predestinati dall’eternità – a partire dal quale è possibile spiegare l’influsso altrui – sono «punti oltre i quali non devo (*soll*) andare, con libertà»,¹⁰⁴ cioè limitazioni da intendere secondo la modalità del *Sollen*, che è l’unica omogenea e compatibile con l’assoluta spontaneità della Ragione. In altri termini, come il sistema della sensibilità rappresenta il determinabile delle percezioni fisiche che ciascuno può provare nel corso della propria esistenza,¹⁰⁵ allo stesso modo la limitatezza originaria dell’individualità di ciascuno – cui Fichte allude con i termini pre-determinazione e predestinazione – va intesa come il determinabile determinato delle possibilità d’agire morale, cioè dei doveri particolari di auto-limitarsi, che si possono presentare nel corso dell’esistenza, in seguito al confronto con altri possibili esseri razionali:

«io non posso, né mi è lecito, essere e divenire tutto, perché vi sono altri esseri che sono anch’essi esseri liberi».¹⁰⁶

Il non-uso della libertà di riflessione è anche e sempre abuso della libertà, proprio in quanto costituisce una mancata corresponsione al dovere di individuazione, che implica il non riconoscimento, da parte del soggetto, dei punti limite in cui la sua individualità è racchiusa e la violazione della sfera d’agire degli altri esseri razionali.

3. Ottimismo metafisico e «Weltplan» tra fede e sapere

A prescindere dall’impianto profondamente differente, i due documenti più rilevanti della transizione di Fichte dalla prima alla seconda fase della sua speculazione – cioè *La destinazione dell’uomo*¹⁰⁷ e *l’Esposizione della*

¹⁰³ Più recente del saggio di Höhle, ma meno lucida sotto il profilo teorico, è l’analisi dei medesimi passaggi contenuta nel libro di S. GNÄDINGER, *Vorsehung*, pp. 91-95. In ambito italiano, si rinvia invece alla penetrante lettura di A. MASULLO, *Fichte. L’intersoggettività e l’originario*, Napoli 1986, pp. 113-124.

¹⁰⁴ J.G. FICHTE, *Sittenlehre*, SW, IV, p. 226.

¹⁰⁵ J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA, IV, 2, p. 65.

¹⁰⁶ J.G. FICHTE, *Sittenlehre*, SW, IV, p. 226.

¹⁰⁷ Proprio in quanto testimonianza di un momento di transizione, lo scritto presenta una forte ambivalenza, che lo ha reso oggetto di interpretazioni controverse. La lettura fortemente discontinuista offerta nel saggio ormai classico di M. GUÉROULT, *La destination de l’homme* (in M. GUÉROULT, *Études sur Fichte*, Hildesheim - New York 1974, pp. 72-95) – è stata negli ultimi decenni posta fortemente in discussione, soprattutto in ambiente francese, a partire dall’enfatizzazione dell’ideal-realismo che contraddistingue già la prima fase della speculazione fichtiana: questo nuovo orientamento interpretativo è stato inaugurato da A. PHILONENKO, *L’oeuvre de Fichte*, Paris 1984, pp. 87 ss. (sull’argomento Philonenko torna in maniera più diffusa nel contributo *La position systématique dans la Destination de l’homme*, in A. MUES [ed], *Transzendentalphilosophie als System*, Hamburg 1989, pp. 330-344), ed è stato poi ripreso e sviluppato da J. C. GODDARD, *Introduction à La destination de l’homme*, Paris 1995,

dottrina della scienza del 1801-1802¹⁰⁸ – hanno significativi tratti comuni, almeno sotto il profilo che interessa ai fini della presente trattazione.

Innanzitutto, entrambi portano a espressione il drastico acuirsi del pessimismo fichtiano riguardo al mondo fattuale dell'esperienza, riflesso delle amarezze derivategli dalla polemica sull'ateismo. Paradigmatici in questo senso i passaggi dell'*Esposizione*, in cui Fichte afferma che «della realtà effettuale spesso non si può pensare abbastanza male» perché, «per quanto bassa possa essere l'immagine che si ha di essa, l'esperienza tuttavia la supera ugualmente».¹⁰⁹ Questa radicalizzazione della visione pessimistica del mondo effettuale induce Fichte ad affrontare il classico problema della teodicea – cioè la questione della congruenza tra la moralità delle azioni e il loro esito – in un modo nuovo, cioè attraverso l'ampliamento della divaricazione tra mondo intelligibile e mondo sensibile e la conseguente sostituzione dell'ottimismo antropologico con un ottimismo marcatamente metafisico: in modo significativo, in entrambi gli scritti egli afferma che l'«unico mondo possibile e perciò assolutamente necessario»¹¹⁰ è il mondo intelligibile, che è «un mondo assolutamente buono».¹¹¹

Nell'*Esposizione*, questa nuova re-interpretazione del teorema leibniziano del migliore dei mondi possibili riceve una giustificazione rigorosamente teorica: il mondo sensibile può essere chiamato «mondo»¹¹² solo in maniera impropria, nella misura in cui la percezione empirica – in virtù dell'infinità del tempo – non dà mai quella totalità cui solo, a rigore, spetterebbe la denominazione di mondo o di universo, bensì solo «un'infinita natante, che non è mai capita»;¹¹³ «l'universo è solo per il pensiero, ma allora è un universo morale», cioè «l'idea di un sistema chiuso di intelligenze reciprocamente determinate, nel puro pensiero dell'intuizione razionale»¹¹⁴ e nella

pp. 8-42, e da I. RADRIZZANI, *Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie?*, in «Fichte-Studien», XVII (2000), pp. 19-42. In ambito italiano, sia gli aspetti di continuità sia quelli di rottura sono finemente e lucidamente messi in rilievo nell'Introduzione di C. CESA a J.G. FICHTE, *La destinazione dell'uomo*, trad. it., Roma - Bari 2001, pp. VII-XXXV.

¹⁰⁸ Sulle strutture, i contenuti e sulla posizione dell'opera nell'evoluzione del pensiero fichtiano, vanno menzionati innanzitutto i lavori, ormai classici, di: M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, Paris 1930, rist. anast. Hildesheim - Zürich - New York 1982, t. II, pp. 40-101, e di M. WUNDT, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart 1929, pp. 141-186. Tra gli studi più recenti, vanno ricordati: l'analisi dettagliata contenuta nel libro di M. IVALDO, *I principi del sapere*, Napoli 1987, pp. 199-243; il *Commentaire analytique* di A. PHILONENKO, uscito come secondo volume dell'edizione francese, curata dallo stesso Philonenko, di J.G. FICHTE, *Écrits de Philosophie Première. Doctrine de la science 1801-2 et Textes Annexes*, Paris 1987.

¹⁰⁹ J.G. FICHTE, *Darstellung*, GA, II, 6, p. 237.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 295.

¹¹¹ J.G. FICHTE, *BdM*, SW, II, p. 307.

¹¹² J.G. FICHTE, *Darstellung*, GA, II, 6, p. 295.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 312. Nell'*Esposizione*, l'intuizione razionale del mondo intelligibile – o meglio di se stessi in Dio – è dedotta come conseguenza del pensiero dell'assolutezza formale dell'Io: se il sapere, dopo essersi colto come azione nel progetto di un fine, riflette su se stesso in questo atto, esso si coglie come «essere assoluto, essere in sé, riposare eterno in sé»; «secondo la legge della sintesi», tale pensiero della propria assolutezza formale è necessariamente congiunto a un'intuizione quantificante dello stesso Io puro, che – «in quanto termine secondario di un pensiero» – «è necessariamente chiusa, intuizione di un sistema di esseri razionali» (*ibidem*).

percezione da essa determinata, cioè la percezione morale. Si tratta sempre dell'idea di un ordine morale o di un mondo intelligibile, alla quale – come si è visto – già al termine del periodo jenese Fichte assegna valenza non solo regolativa, bensì costitutiva; la differenza sta nel fatto che ora egli le attribuisce anche un radicamento ontologico, ponendo a suo «fondamento» lo «stesso essere assoluto che condiziona il sapere assoluto»,¹¹⁵ secondo il risultato cui la dottrina della scienza perviene, spingendo l'indagine genetica sul sapere del sapere sino all'auto-negazione di quest'ultimo. Conformemente a questi presupposti, la possibilità di elevarsi all'intelligibile e alle Idee è definita, nei passaggi conclusivi dello scritto, come «la perdurante possibilità di un Essere», ove in tale possibilità è indicato il «vero fondamento intelligibile dell'intero mondo fenomenico».¹¹⁶ Definire questo slittamento in termini d'ipostatizzazione metafisica non è corretto: ciò cui Fichte allude è, infatti, pur sempre l'idea di un ordine vivente, numericamente aperto all'infinito, e chiuso solo nel senso di compiutezza armonica. È innegabile, però, che esso implichi un ulteriore declassamento ontologico della sfera sensibile che, almeno per il momento, risulta svuotata anche della funzione fondamentale di «sfera per l'attuazione del dovere», che Fichte le attribuiva nel periodo jenese.

La ripetizione di alcune formule precedenti non deve far perdere di vista, infatti, il significato completamente diverso che esse assumono nel nuovo contesto teorico. È questo il caso dell'affermazione, secondo la quale nel mondo – che pure è «il peggiore mondo» possibile, «se in generale deve essere ancora e solo un mondo» – «è diffusa l'intera e sola possibile bontà di Dio», cioè il fatto che da esso «l'intelligenza possa elevarsi alla decisione di renderlo migliore».¹¹⁷ Tale affermazione riecheggia molto da vicino la tesi che Fichte aveva sostenuto già nel periodo jenese, in polemica con l'interpretazione eudemonistica del teorema leibniziano del migliore dei mondi possibili: la tesi che il mondo sia in ogni momento il migliore non in rapporto alla nostra felicità, ma solo rispetto al nostro perfezionamento morale.¹¹⁸ In realtà, però, dal contesto emerge in modo chiaro come per Fichte ora moralmente rilevante sia non tanto la trasformazione attiva e consapevole del mondo esterno, quanto piuttosto l'atto assolutamente libero, mediante il quale ciascuno può «divenire superiore a tutto il mondo, qualcosa di eterno», sviluppando «nel suo pensiero la sua destinazione intelligibile».¹¹⁹ Certo, il pensiero della propria destinazione non può mai presentarsi disgiunto dal dovere di portare nel mondo «ciò che non c'è nella natura, ma solo nel concetto», così come resta fermo che «nella percezione il puro pensiero si trasforma assolutamente in un agire».¹²⁰ Rispetto al passato, risulta però molto allentato il legame tra le due componenti dell'azione, quella intelligibile e

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 317.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 319.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 320.

¹¹⁸ J.G. FICHTE, *VLM, GA*, IV, 1, p. 380.

¹¹⁹ J.G. FICHTE, *Darstellung, GA*, II, 6, p. 318.

¹²⁰ *Ibidem*.

sensibile: ciascuna procede in una propria direzione e ha un proprio corso. Da un lato, una volta concretizzatasi come «fenomeno sensibile», l'azione entra «nel campo dell'universale percezione sensibile»,¹²¹ in cui deve sottostare in modo necessario alla «legge di natura ... della concrezione» che – sulla base dei risultati della deduzione trascendentale del dispiegamento mondano del sapere svolta nella seconda parte dell'*Esposizione*¹²² – altro non è che «la legge immanente dell'intelligenza».¹²³ Dall'altro lato, il corso e l'esito dell'azione come fenomeno sensibile – che sia positivo o negativo – non compromette e non intacca in alcun modo il valore e la riuscita di essa nella sua dimensione intelligibile, in quanto quest'ultima è qui riposta da Fichte nel «creare all'infinito il rischiaramento della pura verità *in noi*»;¹²⁴ creare che procede in maniera del tutto indipendente da ogni fattore esterno, in quanto avviene nella sfera del puro pensiero, che «solo è libero», com'è ribadito a più riprese nel corso dello scritto; «chi vuole qualcosa di diverso e di migliore» rispetto al rischiaramento della verità «non conosce il bene, e sarà riempito dal male, secondo tutti i suoi desideri».¹²⁵

Ne *La destinazione dell'uomo*, di poco antecedente, il radicalizzarsi del pessimismo fichtiano trova un'espressione significativa nell'«osservazione del mondo così come è», con cui si apre il terzo libro dell'opera. Fichte prende qui le mosse innanzitutto da una rassegna catastrofistica delle sofferenze inferte agli uomini da «inondazioni, venti tempestosi, vulcani ..., malattie ..., epidemie», offrendo una descrizione a tinte fosche di tutte le «esplosioni di selvaggia violenza» della forza della natura, «dinanzi alle quali la potenza umana svanisce nel nulla»;¹²⁶ descrizione in cui è ancora riconoscibile una chiara eco delle obiezioni sollevate contro l'ottimismo dopo il maremoto di Lisbona, a partire da Voltaire. Dopo la considerazione del male fisico, lo sguardo fichtiano si ferma sui «numerosi e tremendi disordini» provocati non dalla natura, bensì dalla «libertà stessa dell'uomo»;¹²⁷ se ci si ferma al piano dell'osservazione fattuale – ammette Fichte – non si può che sposare l'antropologia pessimistica di matrice hobbesiana, secondo la quale «il nemico più feroce dell'uomo è l'uomo»;¹²⁸ la violenza e la legge del più forte dominano infatti sia i rapporti tra i selvaggi sia le relazioni tra gli individui all'interno degli Stati e quelle tra i popoli.

Di fronte a questo quadro sconsolato, il primo appiglio che Fichte fa sperimentare alla coscienza meditante – protagonista dell'opera – è la teodicea della storia prospettata da Kant nella *Idea*, imperniata sulla tesi che è «impossibile che venga generata una schiatta con tutte le attitudini per raggiungere una perfetta umanità, e che questa sia destinata a non sviluppare

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² M. IVALDO, *I principi del sapere*, p. 243.

¹²³ J.G. FICHTE, *Darstellung*, GA, II, 6, p. 299.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 320.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ J.G. FICHTE, *BdM*, SW, II, pp. 267-268.

¹²⁷ J.G. FICHTE, *BdM*, SW, II, p. 269.

¹²⁸ J.G. FICHTE, *BdM*, SW, II.

mai le sue attitudini»: in questa prospettiva, i mali presenti risultano giustificati in quanto gradini necessari in vista dello scopo terreno dell'umanità, consistente nel progressivo sviluppo e nella graduale diffusione della cultura, parallela al perfezionamento delle istituzioni giuridico-politiche, sino all'affermazione di una costituzione cosmopolitica conforme a ragione. Con una differenza significativa rispetto agli scritti precedenti, Fichte qui definisce tale scopo terreno dell'umanità una «meta comprensibile e finita», che deve necessariamente venire raggiunta «nella vita e mediante la vita»: solo sulla base di tale assunzione – viene affermato – è possibile respingere l'ipotesi che tutta la vita umana non sia altro che

«uno spettacolo per uno Spirito maligno, il quale ha radicato negli infelici questo anelito inestirpabile verso l'imperituro solo per divertirsi del loro incessante lottare per qualcosa che continuamente sfugge».

In realtà, nell'andamento argomentativo de *La destinazione*, questa teodicea della storia – che giustifica i mali presenti in vista del raggiungimento dello scopo terreno dell'umanità – è menzionata solo per mostrarne l'inadeguatezza, risultante dalla constatazione del seguente dato di fatto: «ciò che è meglio» nella prospettiva terrena – cioè la diffusione della cultura e lo sviluppo conforme a ragione delle istituzioni giuridico-politiche – spesso «cresce e prospera» grazie al contributo delle «passioni più spregevoli degli uomini», i cui vizi e misfatti, per eterogenesi dei fini, producono molte volte effetti migliori che «non le premure del probò che non vuol mai fare il male perché ne consegua il bene». Questa intrinseca inadeguatezza di ogni teodicea terrena della storia lascia emergere anche qui, come unica possibile via d'uscita, quella dell'ottimismo metafisico, fondato sulla netta divaricazione tra ordine sensibile e intelligibile: divaricazione che è però calata in un contesto argomentativo profondamente differente da quello de *L'esposizione*, i cui termini chiave sono non il sapere e la verità, bensì la «volontà buona» e la «fede», presentati rispettivamente come porta d'accesso nell'ordine sovra-sensibile e come organo esclusivo per il suo attingimento.¹²⁹ Da un lato, viene riconosciuto che il mondo sensibile, in quanto catena materiale di cause ed effetti, costituisce una sfera d'azione in cui l'uomo può sì intervenire come «forza originaria» – mediante l'azione materiale – senza però potere esercitare una causalità incondizionata, in quanto in essa la volontà umana può diventare principio attivo solo mediante strumenti materiali, che si trovano al di fuori di se stessa. Dall'altro lato, però, chiunque abbia compiuto quell'*emendatio animi* che ha come suo momento fondamentale l'auto-determinazione della volontà a sdegnare assolutamente «ogni fine terrestre e tutto ciò che non è essa stessa», acquisisce la fede incrollabile nel buon esito della volontà buona nell'ordine intelligibile che, in quanto sfera spirituale omogenea alla volontà, è «completamente penetrabile da lei»:¹³⁰ precisamente, in tale sfera sovra-terrena, pure del tutto incomprensibile

¹²⁹ J.G. FICHTE, *BdM*, *SW*, II, p. 291.

¹³⁰ J.G. FICHTE, *BdM*, *SW*, II.

all'uomo, l'immane efficacia della causalità della volontà buona è garantita dall'azione mediatrice della Volontà infinita – assolutamente illimitata, impersonale,¹³¹ e determinata in modo necessario dalla legge morale¹³² – che l'uomo morale coglie, sempre mediante la fede, come fonte e reggitrice di tale vivente ordine intelligibile. Così come la «Volontà infinita» non è un puro ideale, bensì un'«unità *che esiste*»,¹³³ parimenti l'ordine intelligibile ed eterno, ben lungi dall'essere dislocato in un futuro remoto, è ora piuttosto concepito come pienamente attuale già nella vita presente.

A differenza che ne *L'Esposizione*, ne *La destinazione dell'uomo* l'ottimismo metafisico raggiunto dalla coscienza mediante la fede e mediante il distacco dalla sfera sensibile riverbera anche sulla considerazione del mondo terreno, gettando su di esso una luce nuova e garantendo al soggetto una tranquillità imperturbabile di fronte a ogni tipo di male. Una volta elevatasi ad afferrare, mediante la fede, la Volontà infinita come creatrice del nostro mondo – nell'unica accezione che Fichte ammette per il termine creazione, cioè come fonte dei limiti in cui ogni ragione finita è racchiusa¹³⁴ – la coscienza acquista infatti una veduta differente sia della natura, sia dei rapporti interumani e di quelli con la divinità, secondo un procedimento fenomenologico tipico dell'argomentazione fichtiana. La natura come massa morta pesante e riempiente lo spazio scompare dinanzi all'«occhio religioso» e «spirituale», in grado di scorgere in tutto l'universo il fluire della vita originaria della Volontà infinita, «resa in vario modo sensibile» per l'essere razionale finito.¹³⁵ Analogamente, a questo superiore livello di coscienza anche la dinamica storica risulta in una luce trasfigurata. In primo luogo, l'occhio religioso afferra che il vero «scopo finale del mondo presente» non si esaurisce nella semplice istituzione dell'ordine giuridico esterno e interno, né nella realizzazione del dominio illimitato degli uomini sul «meccanismo naturale»; a questo livello di coscienza, ciascuno comprende come non basta che tale ordine si realizzi, in quanto esso «deve venir prodotto dagli uomini stessi», e precisamente dall'opera di tutti, come una comunità grande, libera, morale». ¹³⁶ In secondo luogo, l'occhio religioso coglie che la storia umana non è retta da un «meccanismo infallibile» – costitutivamente incapace di portare a un ordine della libertà – bensì dalla Volontà infinita che, secondo la riformulazione fichtiana della dottrina dell'intersoggettività, figura qui come la mediatrice della reciproca azione degli esseri liberi; dal momento che, per l'interiore e necessaria legge della sua essenza, la Volontà infinita ha come unico ed «eterno piano» la nostra «educazione morale»,¹³⁷ chiunque si

¹³¹ J.G. FICHTE, *BdM, SW, II*, pp. 304 ss.

¹³² J.G. FICHTE, *BdM, SW, II*, pp. 297-298.

¹³³ J.G. FICHTE, *BdM, SW, II*, p. 299.

¹³⁴ J.G. FICHTE, *BdM, SW, II*, p. 303.

¹³⁵ J.G. FICHTE, *BdM, SW, II*, p. 315. La corrispondenza dei cinque possibili diversi livelli di coscienza a differenti concezioni della natura è ricostruita in maniera sistematica – sulla base della classificazione quintuplice dei punti di vista proposta da Fichte nella *Anweisung* – nel contributo di H. GIRNDT, *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, in «Fichte-Studien», I (1990), pp. 108-120.

¹³⁶ J.G. FICHTE, *BdM, SW, II*, p. 306.

¹³⁷ J.G. FICHTE, *BdM, SW, II*, p. 307.

sia sollevato ad afferrarla con la fede derivante dalla deliberazione morale, acquisisce la certezza incrollabile che «tutto ciò che *accade* quaggiù è bene e assolutamente conforme allo scopo», cioè il progetto di formazione morale dell'umanità che la Volontà infinita mette continuamente in atto, seppure per vie e modi a noi impenetrabili:¹³⁸ «perfino ciò che nel mondo chiamiamo male, cioè la conseguenza dell'abuso della libertà» – viene precisato – «esiste solo per virtù *sua* (sc.: della Volontà infinita), ed esiste per tutti coloro per i quali esiste, solo in quanto ad essi vengono imposti dei doveri».¹³⁹ In questi passaggi, dunque, pur continuando ad attribuire la responsabilità per la presenza del male alla libertà umana – o meglio all'abuso di essa – Fichte neutralizza tale presenza inquietante facendo ricorso a un'istanza superiore, cioè la Volontà infinita che opera da «mediatrice generale» tra tutti gli esseri razionali: il riscatto dal male viene spostato nella cornice della storia, i cui eventi anche più negativi risultano, dal punto di vista religioso, conformi al piano di educazione morale necessariamente perseguito dalla Volontà infinita. Costante resta però l'esigenza di salvaguardare lo spazio della libertà umana nella storia. Esigenza che, come si è visto, induce Fichte a scartare la teodicea della storia prospettata da Kant nell'*Idea*: nella prospettiva fichtiana de *La destinazione dell'uomo*, la tesi kantiana – secondo la quale «la natura guida l'uomo» a una giusta costituzione e alla pace perpetua, «attraverso il male di un disordine generale» e «attraverso il tormento» delle guerre incessanti – è ammissibile solo alla condizione di intendere per natura quella «più elevata natura» che coincide con la Volontà infinita.¹⁴⁰ Dal momento che quest'ultima si relaziona all'essere razionale finito esclusivamente con il «richiamo al dovere»,¹⁴¹ questa ri-significazione del kantiano piano della natura esprime il netto rifiuto di ogni strumentalizzazione diretta e deterministica del male in sé: la Natura/Volontà infinita non può promuovere il suo scopo, cioè il progresso della moralità, mediante il male «in sé e per sé» – sia che si tratti della penuria fisica sia che si tratti del male morale, risultato dell'«abuso della libertà» umana – bensì solo in forma indiretta, servendosi di esso per esortare gli uomini a determinati doveri, secondo il «piano del mondo eterno» che soltanto essa «vede chiaramente»; l'attuazione di tali doveri determinati è però affidata esclusivamente alla libertà umana.¹⁴²

Le direttrici di pensiero emerse dall'esame degli scritti di transizione ricevono negli anni posteriori un ulteriore sviluppo e un approfondimento, reso possibile dall'intensa indagine sistematica sul rapporto tra Assoluto e

¹³⁸ J.G. FICHTE, *BdM*, *SW*, II, pp. 306-307.

¹³⁹ J.G. FICHTE, *BdM*, *SW*, II.

¹⁴⁰ J.G. FICHTE, *BdM*, *SW*, II.

¹⁴¹ J.G. FICHTE, *BdM*, *SW*, II.

¹⁴² Non pare azzardato leggere in questa chiave anche i passaggi maggiormente ambigui, come per esempio quelli sul reciproco annullamento dei vizi opposti come molla di promozione del bene: nella prospettiva fichtiana appena illustrata, l'acuirsi dei vizi degli oppressori non genera meccanicamente la reazione degli oppressi, ma costituisce piuttosto nei confronti di questi ultimi un richiamo al dovere, e precisamente al dovere di vincere innanzitutto quei vizi personali che hanno reso possibile il loro assoggettamento, cioè la viltà e il servilismo.

sapere che Fichte conduce – dopo l'*Esposizione* – tra il 1804 e il 1805, e negli ultimi anni berlinesi. In conclusione, si tratta dunque di illustrare nelle sue linee fondamentali il modo in cui Fichte affronta il complesso tematico «ottimismo-male-teodicea» nella nuova cornice sistematica offerta dall'approfondimento metafisico della dottrina della scienza in dottrina dell'Assoluto e della sua manifestazione, cercando di mettere in rilievo il fitto e denso intreccio tra gli elementi di continuità e quelli di discontinuità.

Costanti sono gli obiettivi polemici dell'argomentazione fichtiana, tra i quali resta in primo piano, sino agli ultimi scritti, l'interpretazione eudemonistica del teorema leibniziano del migliore dei mondi possibili: ancora nella tarda *Sittenlehre* berlinese, viene ribadito che il mondo presente «è in ogni momento il migliore, ma non certo per la felicità o il godimento, bensì per la formazione etica di tutti».¹⁴³ Almeno nel contesto della dottrina morale, Fichte continua dunque a utilizzare, tra le strategie di giustificazione della presenza del male fisico, quella della sua funzionalizzazione in chiave morale, cioè la sua interpretazione come materiale reso sensibile del nostro dovere: interpretazione fondata sul rinvio al «governo divino del mondo», che egli tiene a distinguere – come in passato – rispetto a ogni visione antropomorfizzante, temporale e volontaristica della Provvidenza divina.¹⁴⁴ La ripetizione di formule note e il ripresentarsi di istanze costanti non deve far perdere di vista il diverso significato e fondamento che esse acquisiscono nel nuovo impianto teorico in cui ora cadono: nella cornice dello schematismo dell'assoluto che contraddistingue le esposizioni berlinesi della dottrina della scienza, la giustificazione del male fisico e la ri-proposizione della tesi del *mundus optimus* risultano entrambe fondate sull'«intima necessità» che all'essere del mondo spetta «nell'apparizione divina».¹⁴⁵ La differenza rispetto alla fase jenese consiste nel fatto che, nel nuovo quadro ontologico-trascendentale inaugurato a partire dalla dottrina della scienza del 1804, la natura e il mondo nel suo complesso non sono più concepite come la proiezione sensibilizzata dell'agire interiore dell'Io, bensì come riflesso e proiezione esteriore della *Urtätigkeit* della Ragione assoluta, che è manifestazione primaria dell'Assoluto: in questa prospettiva, a chiunque si sia sollevato al punto di vista della scienza o della religione, le leggi e il corso della natura – compresi i suoi momenti negativi – si rivelano come «lo sviluppo del sostegno, che appare come morto», dell'«unica Vita, che si espone immediatamente come Vita», cioè la incessante auto-genesi spirituale della Ragione assoluta.¹⁴⁶ Tale affermazione lascia emergere con chiarezza quali

¹⁴³ J.G. FICHTE, *Sittenlehre 1812*, GA, II, 13, pp. 367-368.

¹⁴⁴ J.G. FICHTE, *Sittenlehre 1812*, GA, II, 13, pp. 367-368.

¹⁴⁵ J.G. FICHTE, *Sittenlehre 1812*, GA, II, 13, pp. 367-368: il mondo è in ogni momento il mondo migliore possibile per la formazione etica degli uomini, solo in quanto esso è «il primo mezzo immediatamente dato in modo fattuale per l'apparizione dell'immagine divina; mezzo, in quanto forma la specie umana a secondo mezzo, o a strumento di questa apparizione dell'immagine divina».

¹⁴⁶ J.G. FICHTE, *Grundzüge*, SW, VII, p. 233. Sul significato della natura dal punto di vista della religione, si vedano anche i passaggi contenuti nell'ultima lezione della dottrina della scienza del 1804 (J.G. FICHTE, *WL 1804-II*, GA, II, 8, p. 419).

sono le due diverse componenti sulle quali si basa ora il tentativo fichtiano di neutralizzare il male fisico. La prima è l'inserimento di esso in una cornice teleologica, che comprende ogni dato empirico come «sostegno» e punto di partenza necessario per l'auto-comprendersi della coscienza come semplice manifestazione della Ragione assoluta: per la religione – nell'accezione che ora Fichte attribuisce al termine – «non vi è assolutamente nulla di deforme e sgradevole nel mondo», in quanto per essa «ciò che esiste, così come esso è, e perché è, aspira e si prodiga per la vita eterna, e dunque doveva essere nel sistema di questo sviluppo». ¹⁴⁷ Il secondo perno della neutralizzazione del male fisico è l'ulteriore declassamento ontologico dell'esistenza empirica: per la coscienza che sia arrivata a comprendere quest'ultima come semplice *Schein* – sia pure ineliminabile dalla serie del sapere reale – il dolore che è connesso alle inclinazioni non appare più giustificato come stimolo all'attività, bensì si configura come la componente costitutiva di un ordine di realtà inferiore, cioè «una vita più imperfetta», ¹⁴⁸ cui occorre rinunciare una volta per tutte se ci si vuole sollevare a quell'ordine ontologico meta-individuale e spirituale, che solo consente di attingere la beatitudine. In quest'ottica, tutte le «sensazioni di dispiacere» sono lette positivamente come i «dolori del parto della Vita superiore che lotta per il suo sviluppo completo» e, «una volta sviluppata, basta completamente a se stessa»: ¹⁴⁹ «ogni bisogno nasce solo dall'esistenza» dell'interesse della vita inferiore per se stessa, e «ogni dolore solo dalla lesione» di tale interesse; lesione rispetto alla quale la «vita nell'Idea» è «assicurata per l'eternità», in quanto si è completamente ritirata dal dominio dell'esistenza sensibile. ¹⁵⁰

Una considerazione d'insieme degli scritti della fase intermedia e tarda della speculazione fichtiana lascia inoltre emergere come l'acuirsi del pessimismo sulla condizione storica dell'umanità implichi sì la transizione a una forma di ottimismo marcatamente metafisico, all'interno del quale però l'originario ottimismo antropologico di Fichte non viene annullato, bensì inglobato e fondato. Restando fedele alla posizione espressa sin dal saggio sulla rivoluzione francese, Fichte non perde occasione per ribadire la critica del pessimismo antropologico, che è alla base di tutte quelle dottrine morali che riconoscono come unico possibile movente dell'uomo il «personale amor proprio». ¹⁵¹ Il rifiuto della «opinione corrente» che sin da bambino ognuno nasca con una «tendenza egoista» ¹⁵² si traduce, nella cornice religiosa della *Iniziazione alla vita beata*, in una implicita «presa di distanza rispetto alla visione 'luterana' sulla totale corruzione della natura umana dopo il peccato originale»: ¹⁵³ l'«uomo buono e retto», pur riconoscendo i propri e gli

¹⁴⁷ J.G. FICHTE, *Grundzüge*, SW, VII, p. 235

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 234.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 56.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵² J.G. FICHTE, *Reden*, SW, VII, p. 414. Cfr. anche *ibidem*, pp. 286-288, e pp. 307-308.

¹⁵³ M. IVALDO, *L'idea di peccato in Fichte*. Ivaldo ha inoltre offerto una visione d'insieme del rapporto di Fichte con la Riforma nel saggio M. IVALDO, *Fichte e la Riforma*, in G. BESCHIN - F.CAMBI - L. CRISTELLON (edd), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Brescia 2002, pp. 343-368.

altrui difetti, non può ritenere né se stesso né gli altri come «peccator(i) sostanzial(i)»;¹⁵⁴ sulla stessa linea, le considerazioni sul dogma del peccato originale contenute nell'ultima parte della *Staatslehre*.

L'esigenza che è alla base del rifiuto fichtiano della tesi della originaria malvagità degli uomini è la medesima preoccupazione riconoscibile sin dai primi scritti, cioè la preoccupazione di preservare intatta la possibilità del perfezionamento morale degli uomini, sia come singoli sia come specie. Sotto questo secondo profilo, se l'umanità cominciasse il suo cammino da uno stato di irrazionalità e di egoismo – viene ora argomentato – non sarebbe in alcun modo possibile spiegare né l'avvento della razionalità né la possibilità del perfezionamento morale: dal momento che «dal nulla non viene fuori nulla»,¹⁵⁵ se il modo di pensare egoistico fosse l'originario, «come dovrebbe l'uomo arrivare a qualcosa di meglio!».¹⁵⁶ Lo stesso ragionamento vale per l'individuo singolo: dato che «dal nulla non si può produrre nulla»,¹⁵⁷ se effettivamente la radice originaria e innata dell'uomo fosse la tendenza egoistica, nessuno sviluppo di tale tendenza – per quanto avanzato – sarebbe in grado di tirare fuori da essa qualcosa di diverso, sino addirittura a rovesciarla nel suo contrario. Di conseguenza, come si legge nell'*Iniziazione*, «chi si riconosce» peccatore «nella propria essenza, e quindi vi si rassegna, è e rimane tale appunto per questo»,¹⁵⁸ perché un simile giudizio ipostatizza in destino imm modificabile ciò che non è altro che una condizione di fatto, privando di senso e scoraggiando ogni sforzo morale di miglioramento.

Nella nuova cornice metafisico-trascendentale – contraddistinta dall'abbassamento dell'Io da principio primo del sistema a semplice termine medio per il manifestarsi dell'Assoluto – la preoccupazione di garantire la perfettibilità morale del singolo e della specie riceve però una soluzione differente rispetto agli scritti giovanili e a quelli jenesi; soluzione che ha il suo perno nella tesi che lo sviluppo morale sia della specie umana sia del singolo individuo abbiano il loro necessario punto di partenza e il loro irremovibile sostegno nella «natura spirituale»: espressione con cui il tardo Fichte intende la datità o l'Essere spirituale con cui – sulla base della legge originaria della disgiunzione in «Essere» e «Fare» che contraddistingue l'esistenza esteriore della Ragione assoluta – quest'ultima si estrinseca e deve estrinsecarsi, per potere apparire nel tempo sotto la forma di «Fare», cioè di attività liberamente e coscientemente esercitata dagli uomini.

Per quanto riguarda l'umanità nel suo complesso, Fichte nega la tesi dell'originaria malvagità degli uomini – che renderebbe vana ogni speranza di miglioramento – attraverso la deduzione della «natura etica» della prima specie originaria, concepita come una specie che è per natura, senza alcun

¹⁵⁴ J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seeligen Leben*, GA, I, 9, p. 185; trad. it. *La dottrina della religione*, a cura di G. MORETTO, Napoli 1989, p. 392.

¹⁵⁵ J.G. FICHTE, *Grundzüge*, SW, VII, p. 133.

¹⁵⁶ J.G. FICHTE, *Staatslehre*, SW, IV, p. 516.

¹⁵⁷ J.G. FICHTE, *Reden*, SW, VII, p. 414. Cfr. anche *ibidem*, pp. 286-288, e pp. 307-308.

¹⁵⁸ J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seeligen Leben*, GA, I, 9, p. 185.

contributo della libertà, ciò che il genere umano deve diventare mediante un'azione libera e consapevole, cioè l'immagine della Ragione assoluta. Proprio tale impostazione consente a Fichte di presentare «il modo di pensare» sensibile ed egoistico come un modo di pensare che non è «niente di positivo, originario», bensì solo «un negativo»¹⁵⁹, cioè il risultato di una corruzione che ha portato dallo «stato dell'innocenza» a quello della «completa peccaminosità»,¹⁶⁰ l'«età dell'egoismo».

Per quanto riguarda il singolo, Fichte tiene fermo l'*incipit* della storia dell'essere razionale empirico schizzata nel *Sistema di etica*, in base al quale – come si è visto – «noi tutti siamo generati e messi al mondo nell'egoismo»: ¹⁶¹ anche nella fenomenologia della coscienza schizzata nella *Iniziazione* – sulla base della scissione quintuplica dedotta, in sede di dottrina della scienza, come «scissione originaria» della coscienza – il «primo e più basso modo» possibile «di considerare il mondo» è il punto di vista che assume il senso esterno come unico criterio della verità e la ricerca del godimento sensibile come massima del comportamento.¹⁶² A tale punto di vista è attribuita, come in passato, una priorità che è esclusivamente cronologica, sulla base della constatazione che «nel corso abituale della vita e secondo la regola» l'uomo si trattiene per un certo tempo in esso prima di sollevarsi a quelli superiori;¹⁶³ nella nuova cornice sistematica questa forma di vita e coscienza – assieme a tutto il mondo sensibile – subisce anzi un ulteriore abbassamento ontologico, al punto che, per definirla, Fichte non esita a parlare di «morte» o «inesistenza spirituale»: dato che il contenuto dell'agire naturale non è altro che «mera intuibilità della Vita, senza alcun nocciolo reale, ... un nulla da configurare ulteriormente all'infinito», «l'individuo che agisce secondo l'impulso» naturale è sottoposto in maniera meccanica a «questa legge della formazione del nulla».¹⁶⁴ Rispetto al periodo jenese, la differenza sta nel modo in cui Fichte concepisce le tappe ulteriori dello sviluppo morale. Nel nuovo schema fenomenologico, la vera moralità non consiste esclusivamente nello strapparsi – mediante la riflessione – dal proprio essere naturale, né tanto meno in un costante e incessante processo di auto-determinazione e di produzione di decisioni, che potrebbero anche essere immorali; essa richiede piuttosto un atto assolutamente libero di negazione sia dell'impulso naturale sia della propria autonomia, attraverso cui il soggetto abbandona il suo essere illusorio per riscoprire con consapevolezza il suo vero essere spirituale, manifestazione della Ragione assoluta: la destinazione morale, che nel mondo etico è assegnata ad ogni individuo – e a nessun altro – una volta per tutte «originariamente attraverso il suo semplice essere», «assolutamente senza il suo contributo» e la sua coscienza.¹⁶⁵ Tuttavia, anche

¹⁵⁹ J.G. FICHTE, *Staatslehre*, SW, IV, p. 516.

¹⁶⁰ J.G. FICHTE *Grundzüge*, SW, VII, pp. 11-12.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁶² J.G. FICHTE, *Anweisung*, GA, I, 9, p. 107.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 106.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ J.G. FICHTE, *Die Thatsachen des Bewußtseyns 1810-11*, GA, II, 12, p. 120.

in questa nuova cornice teorica, Fichte tiene fermo che il passaggio dalla forma inferiore alla forma superiore di Essere è reso possibile solo da un atto assolutamente libero della riflessione; di conseguenza, il persistere della coscienza nella dimensione inferiore e illusoria dell'essere – in cui è ora riposto il male morale – continua a configurarsi come il frutto della libertà umana, che non è in alcun modo imputabile né all'Assoluto, né al *Logos* che ne è lo *Urschema*. In ciò consiste la differenza irriducibile tra il male fisico e il male morale, su cui Fichte richiama l'attenzione nella *Sittenlehre* berlinese: a differenza dell'estrinsecazione della forza distruttiva della natura – che è giustificata in quanto parte del mondo, il quale non può essere diverso da come è – l'azione violenta degli uomini, invece, «non sta immediatamente nel piano del governo divino del mondo»;¹⁶⁶ all'interno di questo, infatti, gli esseri umani sono destinati a «sollevarsi nella sfera della libertà e della *Besonnenheit*», e il non farlo significa «diventare mondo»,¹⁶⁷ ove tale permanenza nel «rango» delle forze naturali è colpevole in quanto non discende dalla «interiore necessità dell'apparizione divina»,¹⁶⁸ bensì unicamente dalla libertà dell'uomo, o meglio dal non-uso della libertà di riflessione.

La deduzione della «natura spirituale» – nella duplice accezione che si è vista di «popolo normale» e di «generazione etica degli individui» – costituisce la re-interpretazione speculativa del concetto di Provvidenza, che è alla base della filosofia della storia elaborata da Fichte dopo la svolta del 1800. In maniera significativa, nella *Staatslehre* e nei passaggi coevi del diario del 1813, lo stesso Fichte introduce tale re-interpretazione speculativa del concetto di Provvidenza nei termini di «natura spirituale», allo scopo di andare oltre la teleologia morale del male offerta ne *La destinazione dell'uomo*. Da un lato, egli ribadisce la tesi che anche le «opere del diavolo e dell'oppressore devono (*sollen*) servire al meglio», in quanto tutte contengono per la libertà etica il compito di volerle al meglio;¹⁶⁹ più precisamente, secondo la nuova terminologia dello schematismo dell'Assoluto, tutte le azioni, una volta entrate a far parte del mondo sensibile, fungono da condizione affinché una determinata estrinsecazione dell'eticità, in sé invisibile, possa acquisire visibilità. Dall'altro lato, questa spiegazione del male è ora ritenuta insufficiente: Fichte non si accontenta della sua «precedente idea» del «fattuale» come «compito infinito per il concetto»,¹⁷⁰ e si propone piuttosto di comprendere la «legge dei fatti del mondo, cioè di ciò che offre alla libertà il suo compito»,¹⁷¹ in grado di far emergere il «rapporto non solamente negativo, bensì affermativo e positivo» tra la promozione della moralità e i frutti della libertà non-etica di cui è per la maggior parte composto il materiale della storia.¹⁷² Al livello della «fede» – in cui si situava l'ultima

¹⁶⁶ J.G. FICHTE, *SL 1812*, GA, II, 13, p. 368.

¹⁶⁷ J.G. FICHTE, *SL 1812*, GA, II, 13, p. 368.

¹⁶⁸ J.G. FICHTE, *SL 1812*, GA, II, 13, p. 367.

¹⁶⁹ J.G. FICHTE, *Staatslehre*, SW, IV, pp. 463-464.

¹⁷⁰ J.G. FICHTE, *Diarium* 1, 36 v.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² J.G. FICHTE, *Staatslehre*, pp. 463-464.

parte dell'argomentazione de *La destinazione* – la coscienza raggiungeva un'imperturbabile tranquillità di fronte a tutti gli eventi del mondo e alle sofferenze provocate da essi, al prezzo della rinuncia a ogni tentativo di comprenderli e di interpretarli, ossia di discernere che cosa all'interno del «piano del mondo eterno» perseguito dalla Volontà infinita rappresentasse un passo avanti, oppure un semplice strumento per scacciare un male presente.¹⁷³ A partire dalla delucidazione speculativa e trascendentale del nesso tra Assoluto, Ragione assoluta e soggettività, Fichte costruisce invece una teodicea della storia di segno molto diverso, che si basa non sull'abbandono fideistico del singolo al piano eterno della Volontà infinita, bensì sulla deduzione del «concetto a priori» dell'intero svolgimento storico nella sua articolazione epocale e sul tentativo di «comprendere» – a partire da quest'ultimo – «come e in che modo il fenomeno di cui si indaga è sviluppo di una vita superiore», cogliendo nel «concetto distinto» il fenomeno presente in quanto «fondamento necessario di un perfezionamento determinato»:¹⁷⁴ in altri termini, una teodicea che ha il suo perno nella comprensione dei fatti storici, ove *verstehen* significa «penetrare a partire da una legge», che non è altro che la legge dell'«apparire di Dio», stabilita in sede di dottrina della scienza.

La deduzione di una comprensione filosofica della storia a partire dall'indagine sulle condizioni di possibilità di manifestazione dell'Assoluto consente, come si è già accennato sopra, di sollevare la tesi della perfettibilità infinita dell'umanità da oggetto della fede pratico-razionale nelle condizioni di realizzabilità del comando morale – quale era nel periodo jeneso – ad «assoluta forma dell'Essere» dell'«apparire di Dio».¹⁷⁵ In primo luogo, quest'ultimo – cioè l'Intelletto assoluto, che è Urschema a-temporale dell'Assoluto – è «assoluto auto-porsi, che esclude la possibilità del Non-essere»¹⁷⁶; di conseguenza, la specie umana – che altro non è che la manifestazione temporale dell'Intelletto o Ragione assoluta – non può essere soggetta al rischio di estinzione, ove la garanzia contro una simile eventualità è costituita dalla deduzione della «natura etica» del *Normalvolk* come punto di partenza necessario della storia umana. In secondo luogo, l'«Essere dell'apparire» è «Vita che si sviluppa costantemente, fresca e creatrice», cioè incessante auto-genesi spirituale, che Fichte assume a garanzia metafisica del perfezionamento all'infinito della specie umana, sottraendo quest'ultimo sia alla libertà degli individui sia alla «parvenza esteriore»: «da questa perfettibilità» gli individui umani «non possono cadere»; «la loro libertà non arriva sino a tanto», nella misura in cui il perfezionamento all'infinito dell'umanità non è un «affare di nessun individuo, bensì dell'Essere interiore», che «regge tutti gli individui e li reggerà per tutta l'eternità».¹⁷⁷ La «legge comune di

¹⁷³ J.G. FICHTE, *BdM*, SW, II, p. 307.

¹⁷⁴ J.G. FICHTE, *Grundzüge*, SW, VII, pp. 463-464.

¹⁷⁵ J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seeligen Leben*, GA, I, 9, p. 185.

¹⁷⁶ J.G. FICHTE, *Staatslehre*, SW, IV, p. 472.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

tutti gli individui liberi»¹⁷⁸ cui Fichte si riferisce in questi passaggi non è altro che la legge della «generazione etica degli individui»¹⁷⁹ già illustrata sopra, in un duplice aspetto: innanzitutto, come legge secondo la quale nel campo dell'apparire la «creazione di nuovi individui» non può mai avere sosta né fine;¹⁸⁰ in secondo luogo, come legge in virtù della quale «l'apparizione» incessante «di ogni nuovo cittadino del mondo» – in virtù della corrispondenza esclusiva e necessaria tra nascita dell'individuo e compito etico – equivale sempre alla «rivelazione dello scopo morale finale da un lato nuovo, sinora assolutamente invisibile».¹⁸¹

Alla luce di quanto appena detto, l'interpretazione della filosofia della storia fichtiana come il risultato del passaggio dalla «teodicea attraverso l'ottimismo» alla «teodicea attraverso l'autonomia» – proposta da Odo Marquard a proposito dell'idealismo tedesco in generale¹⁸² – risulta corretta, ma solo a condizione di problematizzarla. È innegabile che la costruzione fichtiana della storia sia dettata anche dall'esigenza di affrontare uno dei classici nodi sollevati nell'ambito della discussione sulla teodicea, cioè la questione dell'esito delle azioni morali; lo stesso Fichte conclude le lezioni di filosofia applicata del 1813, indicando il compito vero e proprio di tali lezioni nella risposta al seguente interrogativo:

«Si arriverà al regno della libertà e del diritto da noi descritto? ... Possiamo morire tranquilli in questa speranza e, nel caso che siamo chiamati a contribuire a questo scopo, possiamo lavorare con la gioia che la nostra opera, se solo è fatta in Dio, e non a partire da noi, non andrà perduta?».¹⁸³

Come si è appena visto, però, la risposta affermativa a tale domanda non poggia affatto sull'autonomia del soggetto finito, bensì piuttosto sulla garanzia metafisica costituita dalla forma dell'«Essere dell'apparire divino»: si può essere certi che si giungerà al regno del diritto e della libertà, perché quest'ultimo non è altro che «la manifestazione di Dio in quanto vita terrena», e «Dio non appare invano», cioè non può tentare di apparire senza

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 469. Il significato teorico dell'espressione «generazione etica» degli individui emerge in modo chiaro dalla trattazione che Fichte dedica all'argomento nelle lezioni sui *Fatti della coscienza*, tenute a Berlino tra il 1810 e il 1811. Il punto di partenza dell'argomentazione fichtiana è qui l'enunciazione di un rapporto positivo tra la «Vita» – intesa nel senso di forza sovra-individuale assolutamente creatrice, ma incosciente – e lo «scopo ultimo», cioè la legge in virtù della quale la vita non è fine a se stessa, bensì semplicemente condizione affinché la manifestazione dell'Assoluto possa comprendersi come tale. Alla luce di questo presupposto, la Vita appare determinata assolutamente dallo scopo ultimo morale anche nei suoi atti d'individuazione, cioè nel suo assumere forma individuale, «e dunque ogni individuo che viene alla luce, viene alla luce attraverso lo scopo finale etico e in virtù di esso»: come si è visto nella citazione sopra riportata, ciò significa che ogni individuo attraverso la sua esistenza, senza il suo contributo e la sua libertà, ha un determinato compito particolare in assegnazione, che spetta solo a lui ed esclusivamente a lui; esattamente la determinatezza originaria delle volontà individuali cui Fichte si riferisce nella Dottrina dello Stato, con il termine «natura etica» (J.G. FICHTE, *Die Thatsachen des Bewußtseyns 1810-11*, GA, II, 12, pp. 112 ss.)

¹⁸⁰ J.G. FICHTE, *Die Thatsachen des Bewußtseyns 1810-11*, pp. 117-118.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 118.

¹⁸² O. MARQUARD, *Idealismus und Theodizee*, p. 62.

¹⁸³ J.G. FICHTE, *Staatslehre*, SW, IV, p. 581.

riuscirvi.¹⁸⁴ Inoltre, in seguito all'abbassamento dell'Io da primo principio a termine medio del manifestarsi dell'assoluto, il contenuto spirituale che solo può portare il nuovo e il meglio nella storia non è più concepito come il risultato della soggettività della coscienza progettante scopi, bensì come il risultato del flusso di incessante auto-genesi spirituale in cui consiste la *Urtätigkeit* della Ragione assoluta, la «facoltà» che è *Urschema* dell'Assoluto: risultato che, come si è visto, si presenta all'uomo sempre come un dato, cioè sotto la forma di «natura spirituale», compito etico che il soggetto non produce e non sceglie con libertà, bensì riceve attraverso il suo semplice essere.¹⁸⁵ Se si tiene conto di questi due fattori, risulta in modo chiaro che, nel quadro della filosofia della storia fichtiana, la garanzia della riuscita così come il fondamento del dovere di procedere in una certa direzione si situano su un piano superiore a quello delle facoltà umane, cioè nell'orizzonte ontologico-trascendentale delle relazioni che legano tra di loro l'Essere e l'Apparire: orizzonte di cui la coscienza non è il soggetto produttivo, per quanto costituisca il medio dinamico indispensabile per il manifestarsi dell'Essere ideale.

Fatte queste precisazioni, la definizione della filosofia della storia fichtiana come «teodicea attraverso l'autonomia» mantiene una sua validità, per il fatto che – come si è in parte già detto – il male morale e, con esso, tutti gli ostacoli e ritardi sulla strada della realizzazione del regno del diritto e della libertà ricadono esclusivamente sulle spalle dell'uomo. Nell'alternativa tra un mondo abbandonato da Dio e quella di un mondo plasmato dalla presenza del Logos, Fichte opta per la seconda ipotesi, riuscendo però al tempo stesso a mantenere un preciso spazio per la libertà del soggetto, grazie alla complessa articolazione intermedia tra Essere e apparire stabilita a partire dalla dottrina della scienza del 1804, e poi rielaborata con lo schematismo dell'Assoluto: articolazione che è fondata sulla rigorosa distinzione tra l'Essere – assolutamente chiuso in se stesso, e dunque al di fuori della storia – la Ragione assoluta che ne è la manifestazione immediata e a-temporale, e l'esistenza esteriore di quest'ultima nel tempo, possibile solo attraverso il medio della coscienza e della libera riflessione. Questa impostazione differenzia in modo essenziale la re-interpretazione speculativa della Provvidenza alla base della filosofia della storia fichtiana da tutte le forme di provvidenzialismo che, muovendo dall'assunto antropomorfo di un Dio personale dotato di volontà e intelletto, lo abbassano poi nel tempo, concependolo come Essere agente e decidente nella storia: in entrambe le sue accezioni, la «natura etica» che Fichte identifica con la Provvidenza non costituisce affatto «un intervento di Dio nel tempo», bensì un «Essere assolutamente qualitativo del suo apparire, assolutamente e al di sopra di ogni tempo», che «si mostra solo come fondamento di un temporale nel tempo»;¹⁸⁶ «l'etico che è immediatamente nell'uomo a partire da Dio e dal

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 463-464.

¹⁸⁶ *Ibidem.*

suo apparire, senza libertà» – che lo si chiami Provvidenza, miracolo o rivelazione – «erompe in un certo momento nel tempo e si estrinseca», ma è importante non perdere di vista che «ciò che diviene è solo la sua manifestazione», e non esso stesso.¹⁸⁷ La manifestazione dell'Assoluto – che già in quanto manifestazione è altro rispetto all'Assoluto – si esaurisce dunque ed è compiuta al di fuori del tempo, presentandosi sotto forma di «legge» per la sfera dell'apparire e per il divenire storico. Il compimento di questa legge, o meglio di questo «modello», nel divenire storico richiede il sacrificio attivo e consapevole dell'individuo che, non più libero nella scelta della sua destinazione morale – assegnatagli con il suo Essere spirituale – resta però assolutamente libero di trattarsi al livello inferiore e fallace della realtà sensibile o di sollevarsi al di sopra di essa e adempiere il compito etico che gli spetta in maniera esclusiva.¹⁸⁸

«la libertà resta con ciò libertà; non le è fissato nessun tempo, può girare a vuoto, e trattenere il Giusto»: «in ciò sta il suo diritto».¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 485.

¹⁸⁸ Sul nesso tra idea di destinazione e concezione dell'individualità nel primo e nel secondo Fichte, si rinvia a L. FONNESU, *Antropologia e idealismo*, pp. 186 ss.

¹⁸⁹ J.G. FICHTE, *Staatslehre*, SW, IV, pp. 581-582.