

# JACOBI E L'INTERPRETAZIONE FICHTIANA DELLA LETTERA A FICHTE (1799). REALISMO, IDEALISMO, NICHILISMO

ARIBERTO ACERBI\*

SOMMARIO: I. Realismo e idealismo: l'istanza di una mediazione. 1. *Le nozioni ontologiche fondamentali: essere ed esistenza*. 2. *Profilo della critica di Jacobi: pensiero ed esistenza*. 3. *Profilo della risposta di Fichte: il superamento immanente del pensiero*. 4. *Jacobi e l'ontologia di Fichte: il rapporto di essere ed esistenza*. 5. *Il realismo di Jacobi: intuizione o dialettica?*. 6. *Prima conclusione. Realismo e idealismo: una differente concezione dell'essere*. II. Approfondimento: articolazione del rapporto tra Fichte e Jacobi. 1. *Fichte, "Frammento" (1799): la spiegazione trascendentale della coscienza*. 2. *Fichte, "La destinazione dell'uomo" (1800): il realismo della volontà*. 3. *Fichte, una lettera a Jacobi (1806): il trascendimento del concetto*. III. Conclusione.

L'OPERA di Johann Gottlieb Fichte († 1814) sembra conoscere un sensibile cambiamento nei confronti della nozione più esposta alle pretese costruttive dell'idealismo: l'essere. Alla limitazione del tema durante l'insegnamento del filosofo a Jena (1794-1799) si oppone la speciale importanza ch'esso viene ad assumere nell'opera posteriore del periodo berlinese. A tale proposito, nella letteratura recente emerge l'importanza di Friedrich Heinrich Jacobi († 1819), e specialmente della sua critica formulata nella *Lettera a Fichte* (1799). Com'è noto, la critica di Jacobi in questo scritto culmina nella denuncia del vincolo tra idealismo e nichilismo.<sup>1</sup> La rilevanza di tale critica si può osservare già dal fatto che tale vincolo è stato riconosciuto di lì a poco dallo stesso Fichte ne *La Destinazione dell'uomo* (1800), spingendolo ad una più rigorosa delimitazione dell'ambito del pensiero e all'affermazione della sua trascendenza.

In quale misura tale riconoscimento e la sua conseguente elaborazione sono in contrasto o sono invece coerenti con la primigenia impostazione dell'idealismo? In quale misura la ripresa dell'essere nella tarda filosofia di Fichte soddisfa l'istanza jacobiana di salvare il pensiero riflessivo dalla caduta nel nichilismo?

\* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: acerbi@pusc.it

<sup>1</sup> La *Lettera a Fichte* è per lo più richiamata come la prima fonte in cui occorre la problematica speculativa del nichilismo. Cfr. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 16-22.

## I. REALISMO E IDEALISMO: L'ISTANZA DI UNA MEDIAZIONE

1. *Le nozioni ontologiche fondamentali: essere ed esistenza*

Assumiamo in primo luogo che “essere” significa per Jacobi lo stesso che “esistenza”. Nella sua opera non c'è una distinzione esplicita tra queste nozioni, particolarmente nei contesti pertinenti il suo confronto con l'idealismo: nella formulazione del realismo e nella determinazione dell'essenza dell'uomo. Quanto al primo aspetto, l'essere, come principio in cui consiste la verità del pensiero, vi si trova espresso coi termini seguenti: l'«ente reale» (*das wahre Wesen*) e l'«effettività» (*Wirklichkeit*); i quali si oppongono all'«ente mentale» e alla mera possibilità prefigurata nel concetto. Quanto al secondo aspetto, l'essere viene a caricarsi delle connotazioni tipiche della realtà finita, ma particolarmente della vita umana: l'individualità, l'intreccio di unità e molteplicità, di attività e passività; la causalità, la temporalità e la finalità. Del resto, come vedremo, tali aspetti sono connessi: il realismo è congiunto, per Jacobi, ad una ontologia che ha nell'esistenza umana la sua fonte ed il suo criterio fondamentale.

L'opera di Fichte presenta, invece, una terminologia ontologica piuttosto articolata. Per Fichte, ad esempio, c'è una distinzione concettuale tra la nozione di «essere» (*Sein*) e la nozione di «esistenza» (*Dasein*). La prima corrisponde all'«assoluto», nella sua semplice ed eterna identità; la seconda corrisponde alla manifestazione dell'«assoluto» nella coscienza.<sup>2</sup> L'ontologia di Fichte è, inoltre, guidata da alcuni principi assai differenti da quelli di Jacobi, che anzi questi contesta. Ad esempio, l'esclusivo carattere attivo e riflessivo dell'io, la funzione costitutiva del principio di identità, l'istanza di una giustificazione immanente ed assoluta del sapere. L'attività dell'io è, per il filosofo tedesco, il presupposto di ogni oggettivazione e “realizza” la funzione fondante del principio d'identità. L'io è, perciò, il fondamento soggettivo ed oggettivo, formale e materiale, del sapere. In generale, il dato di coscienza, quanto appare come un fatto, dev'essere dedotto da un'istanza a priori. Il dato esistenziale dev'essere, cioè, interpretato e garantito da un principio che è vero, poiché è necessario ed è vincolante la stessa possibilità della coscienza. Tale principio è dapprima individuato da Fichte nell'autonoma attività dell'io, infine nell'essere.

<sup>2</sup> La nozione di esistenza riceve una caratterizzazione in tal senso nelle due opere nelle quali Fichte ha riconosciuto ad un certo punto il vertice della propria filosofia, almeno quanto alla forma espositiva: *La dottrina della scienza* del 1804 (2<sup>a</sup> esposizione) e *Introduzione alla vita beata* (1806). Cfr. M. IVALDO, *La visione dell'essere nella “Dottrina della scienza 1804-11” di Fichte*, «Acta Philosophica», 1/7 (1998), pp. 41-64.

## 2. Profilo della critica di Jacobi: pensiero ed esistenza

Per istituire un confronto in tale contesto, riteniamo come direttiva la semantica utilizzata da Jacobi nella *Lettera a Fichte* (d'ora in poi: *Lettera*).<sup>3</sup> Si potrà cogliere dal vivo il modo in cui Fichte accoglie il *vulnus* ontologico qui inferto da Jacobi, fornendone una propria interpretazione. Come vedremo, la risposta di Fichte alla *Lettera* ne riceve alcune istanze, ne mutua la terminologia, pur ridefinendone il significato. Leggiamo un passo della *Lettera* dove si possono trovare gli elementi essenziali della critica di Jacobi all'idealismo trascendentale.

«L'uomo conosce soltanto nel concepire [*indem er begreift*], e concepisce solo in quanto, trasformando la cosa in pura forma, fa della forma la cosa e della cosa un nulla [*Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht*] [...]. Più chiaramente! [...] Noi afferriamo una cosa nella misura in cui ci riesce di costruirla e di farla sorgere dinanzi a noi nel pensiero. In quanto non possiamo costruirla e produrla nel pensiero, allora non l'afferriamo. Se, dunque, un ente deve divenire un oggetto da noi compiutamente colto [*ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand*], dobbiamo rimuoverlo col pensiero nella sua oggettività, *come in sé sussistente*, [*objectiv – als für sich bestehend*] e farlo diventare del tutto soggettivo, una nostra propria creatura, un mero *schema* [*Schema*]. Non deve rimanervi nulla o presentare alcun elemento essenziale del suo concetto che non sia nostra azione, un mero dispiegamento della nostra immaginazione produttiva. [...] In tal modo, lo spirito umano, poiché il suo comprendere filosofico non si estende affatto al di là del suo produrre, per penetrare nel regno degli enti e conquistarlo col pensiero, deve divenire creatore del mondo e creatore di se stesso. Solo quando ciò gli riesca potrà allora avanzare nel primo. D'altra parte, può essere creatore di se stesso solo alla condizione universale sopra addotta: deve annullarsi nell'essere per rinascere e possedersi [*sich zu haben*] soltanto nel concetto: nel concetto di un puro, assoluto uscire ed entrare, originariamente dal nulla al nulla, per nulla nel nulla; oppure nel concetto di un movimento pendolare, che, in quanto tale, cioè in quanto movimento pendolare, genericamente si pone di necessità dei limiti, ma che ha dei limiti determinati, corrispondenti alla sua particolarità, per un'inconcepibile delimitazione».<sup>4</sup>

Riguardando il passo all'interno dell'intero testo cui esso appartiene, potremmo sintetizzarne il contenuto nel modo seguente:

- a. Il sapere coincide con l'attività rappresentativa dell'intelletto. Tale attività

<sup>3</sup> Cfr. *Lettera (Jacobi an Fichte)*, in: *Friedrich Heinrich Jacobi Werke. Gesamtausgabe* (d'ora in poi: *W*), 2/1, Meiner/Fromman-Holzboog, Hamburg/Stuttgart 2004, pp. 187-258. Per un'analisi di questo testo, specie per le fonti e per la vicenda redazionale: cfr. A. IACOVACCI, *Idealismo e nichilismo. A partire dalla "Lettera a Fichte"*, Cedam, Padova 1991.

<sup>4</sup> *W* 2/1, pp. 201-202, traduzione nostra. Qualora non sia indicato diversamente, la traduzione è sempre nostra.

è originariamente riflessa e produttiva: essa non ha, cioè, presupposti.<sup>5</sup> Ciò comporta la riduzione a fenomeno del mondo, nonché dello stesso soggetto cui si apre tale visione. Ma la comune connotazione referenziale del fenomeno, e con ciò il senso della conoscenza come manifestazione di qualcosa a qualcuno, risultano modificati. L'intenzionalità in cui consiste il pensiero oggettivo non ha portata reale. Il pensiero deve tornare dalle determinazioni opposte, costitutive del fenomeno, l'io e il mondo, alla propria originaria, sostanziale identità.<sup>6</sup>

b. La finitezza è una proprietà necessaria dell'oggettività. Ma quest'ultima è un determinazione dell'attività in sé infinita dell'io pensante. Ora, non ci può essere un vincolo determinato tra l'infinito e il finito. La finitezza è, dunque, a priori un prodotto della autodeterminazione del pensiero. Ma la sua manifestazione fattuale concreta non è rilevabile altrimenti che empiricamente.<sup>7</sup>

c. Il risultato di tale impostazione è, secondo Jacobi, la distruzione speculativa dell'esistente, poiché l'identità reale in cui esso ci si presenta, anzitutto nell'io, l'essere in sé sussistente e l'aver una determinazione individuale specifica, appaiono in contraddizione con la tesi idealistica circa il carattere immanente e sostanziale del pensiero.<sup>8</sup> L'assunzione dell'assoluta autonomia del pensiero, in tal senso, venendo a risolvere l'oggetto ed il soggetto finito nell'identità universale del suo atto, comporta l'elevazione dell'indeterminazione, perciò del nulla, al rango di unica sostanza, e la subordinazione dell'ente finito a sua manifestazione fenomenica o accidentale. Ma il fenomeno del nulla risulta, finalmente, anch'esso un nulla; o piuttosto, l'apparente varietà dell'esistente non è che l'arbitraria modificazione di un unico soggetto, in sé indifferenziato.

Per cogliere il senso di questa conclusione, nella quale Jacobi stigmatizza l'esito nichilistico dell'idealismo, si deve notare che il nulla coincide per il filosofo di Düsseldorf non già, soltanto, con il non-esistente, ma con l'indeterminato. Infatti, egli identifica il nulla con il concetto platonico, negativo o quantitativo, di infinito.<sup>9</sup> Il finito è, invece, per lui contrassegnato da un'intrinseca, seppure relativa, positività. L'esistenza è legata all'individualità, e l'individuali-

<sup>5</sup> A tale proposito, Jacobi riconosce in Fichte la rigorizzazione del principio "vichiano" di Kant: «Il nocciolo della filosofia kantiana sta nella seguente verità [...]: noi concepiamo un oggetto soltanto in quanto siamo in grado di trasformarlo in un contenuto di pensiero, di produrlo nell'intelletto» (*Sulle cose divine e la loro rivelazione*, W 3, p. 78; tr. it. di N. Bobbio - G. Sansonetti, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 104).

<sup>6</sup> Cfr. *Lettera*, pp. 194-195, 229.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 203-206.

<sup>8</sup> Sotto questo profilo, Jacobi riconosce nell'idealismo il compimento della metafisica del razionalismo, che ha in Cartesio il suo iniziatore e in Spinoza il suo paradigma: cfr. *ibidem*, p. 194.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 210, 214. La concezione del finito e dell'infinito di Platone, specialmente del *Filebo*, sono particolarmente apprezzati da Jacobi nell'ultima lettera raccolta nella *Corrispondenza di Allwill*, la "Lettera aggiunta a Erhard O." (cfr. W 6, p. 237 ss.). Il filosofo rimanda specialmente a questo scritto per un'adeguata interpretazione della *Lettera*: cfr. *Lettera*, p. 200.

tà, o la determinatezza, ha una valenza “trascendentale”, cioè originariamente costitutiva, non già meramente privativa.

Tale critica risulta coerente con l'impianto del pensiero jacobiano ed è, infatti, confermata nell'ultima sintesi svolta nell'*Introduzione generale agli scritti filosofici* (1815). In essa si legge la continuità delle idee abbozzate ne *La dottrina di Spinoza* (1785/89) e nell'interpretazione dell'idealismo fichtiano come «spinozismo rovesciato» (*umgekehrter Spinozismus*) condotta nella *Lettera*, poi approfondita rispetto a Schelling ne *Delle cose divine e della loro rivelazione* (1811). Del resto, tale critica si regge su di una soluzione che dovrebbe avvantaggiarsi della vivida rappresentazione della paradossalità dell'idealismo come una “molla” per compiere quell'acrobazia per cui Jacobi è ricordato: il «salto mortale», l'affermazione immediata dell'essere e del teismo.<sup>10</sup>

### 3. Profilo della risposta di Fichte: il superamento immanente del pensiero

Una volta colto l'andamento della critica svolta nella *Lettera*, è assai sorprendente notare come Fichte e Schelling ricalchino successivamente questi stessi passi, ossia l'assimilazione della negatività del pensiero oggettivo (concettuale o rappresentativo), quale medio per l'affermazione dell'essere. Pure, essi intendono dare a tale procedimento una giustificazione sistematica. La tesi dell'essere è, così, riguadagnata attraverso l'esperienza della nullità del pensiero, da cui è confermata, per un passaggio immanente, la sua essenziale referenzialità.<sup>11</sup>

Nondimeno, Jacobi presentava già una propria soluzione: la negatività del pensiero, che egli, infine, attribuisce al potere astrattivo dell'«intelletto» (*Verstand*), era per lui superata da una originaria positività, la funzione percettiva della «ragione» (*Vernunft*).<sup>12</sup> La ragione, attingendo immediatamente l'essere (ed essendo perciò altrimenti connotata come «fede», *Glaube*, «senso» o «intuizione»),<sup>13</sup>

<sup>10</sup> «Io me la cavo con un salto mortale [...]: dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso» (*Sulla dottrina di Spinoza*, W 1/1, pp. 20; trad. cit., pp. 69-70). Per un'interpretazione del «salto mortale» nel complesso della epistemologia di Jacobi: cfr. B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, München 2000.

<sup>11</sup> Per il rapporto tra Jacobi, Fichte e Schelling: cfr. C. CIANCIO, *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Edizioni di Filosofia, Torino 1975; B. SANDKAULEN, *Ausgang vom Unbedingten: über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990; J. CRUZ CRUZ, *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Eunsa, Pamplona 1993; M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996.

<sup>12</sup> Per la tarda giustificazione di questi termini, con particolare riferimento alla tradizione e a Kant: cfr. W 2/1, pp. 377ss.; W 3, pp. 28-29 in nota.

<sup>13</sup> Il diverso impiego di questi termini corrisponde alla progressiva maturazione del pensiero di Jacobi, che giunge infine a chiarire il senso del primo, provocatorio impiego del termine «fede» quale equivalente della funzione ricettiva dell'esistenza. A tale chiarimento è dedicato l'intero *David Hume sulla fede* (1787).

supera la disposizione costruttiva dell'«intelletto», aggirando la premessa da cui era obbligata la caduta nel nichilismo.

Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se tale soluzione non sia anch'essa debitrice del suo trascorso dialettico, ossia dal lungo, accidentato percorso del "filosofo della fede" attraverso le conseguenze del «razionalismo» (Spinoza, Kant, Fichte, Schelling).<sup>14</sup> In tal caso, avrebbero, forse, ragione Fichte e Schelling nel reintegrare il loro primo idealismo in una sintesi superiore di realismo e idealismo? Ma se così fosse, sarebbe risolto il problema del nichilismo, così come esso era stato formulato da parte di Jacobi?

Prendiamo ad esempio l'insieme degli scritti di risposta di Fichte alla *Lettera*, e specialmente una missiva a Jacobi del 1810 dove il filosofo sembra tracciarne un ultimo rendiconto.<sup>15</sup> Secondo Fichte, il pensiero tradirebbe la sua limitazione soggettiva per la sua essenziale referenzialità all'essere. Tale referenzialità è nondimeno immanente: l'essere significa l'assoluto, e l'assoluto, in quanto tale, non può essere oggetto, ma il "soggetto" sostanziale del pensiero. L'intera realtà descritta nel pensiero oggettivo, l'io e il mondo, dev'essere, perciò, ricondotta ad un unico fondamento, quale sua manifestazione empirica o «schema».

Vi è, dunque, una modalità doppia per cui il pensiero è relativo. Il pensiero è relativo per la sua immediata intenzionalità rispetto al mondo. È questa l'accezione realistica della referenza ontologica. In una seconda modalità, corrispondente ad un passaggio riflessivo caratteristico dell'impostazione trascendentale, l'atto e il contenuto in cui consiste l'intenzionalità del pensiero rinviano ad un principio assoluto. Infatti, né l'io né il mondo, per l'alterità e correlazione in cui essi si presentano, possono valere l'assoluto.

Da un lato, il pensiero («l'io»), cui pur è da attribuirsi la struttura soggettiva e il molteplice contenuto dell'esperienza, è obbligato dalla propria struttura relazionale a rinviare ad un fondamento.<sup>16</sup> D'altro lato, tale fondamento non può manifestarsi come tale, ma solo tramite e sotto la condizione finita del pensiero. Infine, poiché il pensiero non può essere trasceso e per il carattere

<sup>14</sup> In tale prospettiva è sottolineato l'aspetto, per così dire, "patetico" dell'opera di Jacobi, in particolare della nozione di «salto mortale», sia che se ne denunci l'inconsistenza, per la sua funzione reattiva: cfr. E. DÜSING, *Grundprobleme des Nihilismus. Von Jacobis Fichte-Kritik zu Heideggers Nietzsche-Rezeption*, «Perspektiven der Philosophie», 50 (2007), pp. 177-226; sia che si apprezzi il valore e la portata teoretica dell'ispirazione morale che esso rappresenta: cfr. M. M. OLIVETTI, *Nichilismo e anima bella in Jacobi*, «Giornale di Metafisica», II (1980), pp. 11-36.

<sup>15</sup> Cfr. J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe* (d'ora in poi: GA) III/6, pp. 327-331.

<sup>16</sup> A tale proposito, Juan Cruz Cruz evidenzia nell'opera di Fichte la continuità di un medesimo movimento "riduttivo": dall'esperienza all'io, cui corrisponderebbe il momento idealistico della prima dottrina della scienza del periodo jenese, e dall'io all'assoluto, l'ultimo sviluppo metafisico del periodo berlinese. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Eunsa, Pamplona 2003.

formale del fondamento, l'assolutezza, la relazione del pensiero al fondamento non è oggettiva o estrinseca (intenzionale) ma immanente. Il pensiero, e con esso l'intero contenuto dell'esperienza, non è una possibile espressione dell'assoluto, da parte di un certo soggetto, ma è la necessaria manifestazione dell'assoluto, quale suo reale "soggetto", qualora esso debba manifestarsi.

«Solo lo schema [*Schema*] assoluto di Dio, così come quello esiste, cioè semplicemente nel mero apparire di Dio, è, secondo essa [la dottrina della scienza], il reale nel fenomeno [*das Reale in der Erscheinung*]. Questo dev'essere preso semplicemente così come è, attraverso se stesso, senza un ulteriore fondamento esterno, semplice, immutabile, senza tempo, senza alcuna forma d'intuizione o di pensiero [...]. Ma in quanto esso viene osservato e viene osservato in relazione alla facoltà che osserva se stessa (l'io), allora quella unità si rompe in una molteplicità, secondo leggi da dimostrare». <sup>17</sup>

In modo analogo, Schelling, in un'opera tarda dove anch'egli tenta una assimilazione critica delle istanze di Jacobi, vincola la rivelazione dell'assoluto, come assoluto essere, all'intrinseca mediazione del pensiero. Ciò significa: l'inizio è, per noi, il pensiero oggettivo, riferentesi all'ente finito. Tale dualità tra il pensiero e l'ente finito dev'essere risolta dalla speculazione. Il pensiero deve, allora, dare prova di essere l'assoluto: esso dovrebbe rappresentare "realmente" la totalità dell'ente finito. Ma l'identificazione del pensiero, come totalità dell'ente finito, con l'assoluto è contraddittoria: ci sarebbe, ancora, una dualità tra il sapere, come totalità o «sostanza», e il suo molteplice contenuto. Per mezzo di tale riflessione, il pensiero manifesta, dunque, che l'assoluto, l'essere in sé identico, è aldilà di se stesso: «Il sapere si assicura dell'essere eccedente annichilandosi». <sup>18</sup>

In entrambi gli autori questo procedimento è confrontato con la posizione realistica di Jacobi, si riconosce, tramite una tale interpretazione, la verità di fondo, ossia la relazione necessaria del pensiero all'essere, ma denunciandone l'ingenuità, cioè l'assenza di una dimostrazione, e l'abbandono dell'unico medio in cui essa può svolgersi: lo stesso pensiero. Sotto questo profilo, si può scorgere in loro, con chiarezza, la continuità dell'impostazione trascendentale.

#### 4. Jacobi e l'ontologia di Fichte: il rapporto di essere ed esistenza

Ma è così soddisfatto il debito jacobiano? Determinando meglio il problema, possiamo chiederci: necessita l'affermazione dell'essere di una mediazione immanente o "dialettica"? Lo stesso procedimento di Jacobi prevede in qualche

<sup>17</sup> GA III/6, p. 329.

<sup>18</sup> F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neuen Philosophie*, in *Schellings Werke*, Beck, München 1979, Bd. V, pp. 249-250.

modo la necessità di una tale mediazione? Infine, è sufficiente la prova fornita da Fichte (e da Schelling) per evadere dal nichilismo, secondo la formulazione datane da Jacobi? Cominciamo da quest'ultima questione.

Un aspetto della critica della *Lettera* parrebbe, in effetti, superato: non c'è un'opposizione esclusiva tra il pensiero e l'essere. L'essere è il "contenuto", anzi il contenente del pensiero. L'identità assoluta non può consistere nell'io, quale esponente della soggettività del pensiero, ma in un principio al di sopra dell'io. Del resto, questa tesi si può trovare nella prima opera di Fichte, seppure non in maniera altrettanto recisa né ancora nel contesto di un'assimilazione sistematica del realismo. Un esempio al proposito, è l'iniziale, incerta identificazione dell'io e dell'assoluto in relazione alla struttura riflessiva dell'autocoscienza, e la prevalente, univoca connotazione empirica e negativa dell'essere (come «fatto» e «non-io»), che nell'opera posteriore sono progressivamente superate.<sup>19</sup>

Tuttavia, un aspetto ancora emergente della critica di Jacobi è la dissoluzione idealistica della consistenza sostanziale dell'esistente finito, che pur nella nuova formulazione sembra rimanere invariata. L'esistente, che si presume appartenere originariamente al pensiero, è trasceso nell'essere, a titolo di fenomeno o accidente dell'assoluta sostanza. Ma è così salvaguardata la consistenza reale ed intelligibile dell'esistente finito, ossia la sua relativa autonomia ontologica e la sua necessaria, cioè costitutiva, funzione epistemica?

A questo proposito, bisogna osservare che la critica del nichilismo di Jacobi presupponeva una determinazione caratteristica dell'esistente, la quale era riconosciuta come normativa sia per la concezione della realtà finita sia per la concezione dell'assoluto. L'esistente per eccellenza è la persona.<sup>20</sup> L'esistenza della persona implica la sostanzialità e la libertà. Per entrambe queste note,

<sup>19</sup> Specialmente nella Dottrina della scienza del 1804 (seconda esposizione) si assiste a tale superamento. L'essere è qui caratterizzato nei termini assoluti ed intensivi dell'*actus* e della «vita». Tuttavia, in quest'opera, diversamente da quanto abbiamo letto nella lettera di Fichte a Jacobi del 1810 e nelle lettere ed abbozzi di risposta a Jacobi successivi al 1804, nei quali l'io è sempre associato alla struttura dell'intenzionalità e alla manifestazione dell'«essere» nella «forma» finita dell'«esistenza», tale essere è identificato con l'io, sia pure con un io assoluto. Cfr. C. ASMUTH, *Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie*, «Fichte-Studien», 31 (2007), pp. 45-58.

<sup>20</sup> Sulla persona come istanza fondativa per la concezione dell'essere, nel confronto di Jacobi con Fichte e con Schelling: cfr. B. SANDKAULEN, *Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen*, in W. JAESCHKE – B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 217-237. Su questo punto ha insistito anche George Di Giovanni, evidenziando l'importanza ontologica, non già soltanto empirica o "giuridica", della nozione di persona quale discrimine tra la concezione della soggettività di Jacobi e di Fichte: cfr. G. DI GIOVANNI, *The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, Introduzione a: F. H. JACOBI, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1994, pp. 106-114.

l'esistente personale è irriducibile a fenomeno o accidente di un'assoluta sostanza. Del resto, secondo Fichte e Schelling, le connotazioni tipiche dell'esistente finito, infine la personalità, non si possono trovare nell'essere assoluto. Da tale punto di vista, non ci può essere una relazione determinata e significativa tra l'esistente finito e l'essere assoluto.

«L'*Introduzione alla vita beata* di Fichte è un avviamento all'autodistruzione. Non essere più, ma lascia essere soltanto Dio: ecco il conforto. Se tutti i sé seguissero questa guida e giungessero al compimento dell'opera, Dio stesso arriverebbe alla vita beata, cioè ogni esistente cesserebbe. Ma, *poiché l'esistente è inseparabile dall'essere*, se per assurdo l'esistente potesse essere compiuto, cioè portato a termine, anche l'essere cesserebbe, e non ci sarebbero più né l'essere né l'esistente». <sup>21</sup>

Ma paradossalmente la soluzione esposta da Fichte nella *Introduzione alla vita beata* e negli altri scritti contemporanei di risposta a Jacobi veniva a risolvere una secca alternativa proposta da Jacobi nella *Lettera* tra l'io e Dio, come assoluto fondamento. In tal senso, Fichte optava ora nel senso auspicato da Jacobi, cioè per Dio, accusando, invece, lo stesso Jacobi di ciò che questi, nella *Lettera*, aveva rimproverato a Fichte: il tenersi orgoglioso all'autonoma consistenza dell'io, come fondamento di se stesso, ciò che, in definitiva, conduce ad una caduta nel nulla. Si confrontino i due passi seguenti.

[Jacobi] «L'uomo trova Dio, poiché egli può trovare se stesso soltanto in relazione [*zugleich mit*] con Dio; ed egli è a se stesso imperscrutabile, poiché l'essere di Dio gli è necessariamente imperscrutabile [...] perciò l'uomo perde se stesso non appena rifiuta di trovarsi, in maniera inconcepibile al suo intelletto, in Dio quale suo creatore, non appena vuole fondarsi soltanto in se stesso. [...]. Lo ripeto: Dio è, ed è un essere fuori di me, vivo e in sé consistente, oppure *io* sono Dio. Non c'è una terza possibilità». <sup>22</sup>

[Fichte] «La questione è sul dualismo dell'assoluto. Infatti essi vogliono la loro autonomia, per il puro entusiasmo del peccato e del male, come sostengono i manichei. Ora, l'autonomia di Dio non gli è negata. Ma essi la vogliono avere di seconda mano, per mezzo della propria separazione: se egli non è fuori di loro, ed essi, come auten-

<sup>21</sup> F. H. JACOBI, Appunto personale riportato in E. FUCHS (ed.), *Fichte in Gespräch*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1992, Bd. 6.2, pp. 674-675, sottolineatura nostra. Si può verosimilmente identificare nel brano seguente un passaggio della *Introduzione alla vita beata* che può avere attirato il commento di Jacobi che abbiamo appena citato: «Fintantoché l'uomo desidera ancora essere un qualcosa per conto suo, Dio non viene a lui, poiché nessun uomo può diventare Dio. Non appena però egli si annichila puramente, integralmente e fino nella radice, resta soltanto Dio ed è tutto in tutto. L'uomo non può crearsi un Dio, può, però, in qualità di autentica negazione, annichilire se stesso e così sprofondarsi in Dio. Questa autoannichilazione è l'ingresso nella vita superiore, del tutto contrapposta a quella inferiore determinata dall'esistenza di un Sé» (GA IX, pp. 149-150; tr. it. di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 411-413).

<sup>22</sup> *Lettera*, p. 220.

tici sé, fuori di lui, allora egli non esiste [...]. Essi si sentono, ma Dio no; vivono in sé ma non in lui». <sup>23</sup>

Il contrasto risulta più chiaro se si tiene presente che Jacobi nel passo citato aveva inteso contestare la concezione fichtiana dell'io come fondamento, ritenendo sotto il profilo metafisico e quale condizione necessaria della coscienza morale e religiosa, la distinzione sostanziale nonché il carattere personale dell'io finito e di Dio. L'identificazione di Dio con un essere universale e non personale, perciò con «un aggettivo» o con un essere indistinto; oppure, l'identificazione dell'«io assoluto» (di cui il soggetto finito sarebbe comunque parte o esponente) con Dio è altrettanto assurda. Tale identificazione porterebbe, infine, ad un'auto-idolatria (*Selbstgötterey*). <sup>24</sup>

Secondo Fichte l'attribuzione della sostanzialità all'io finito e a Dio va, invece, risolta in maniera alternativa, poiché, identificando egli la sostanzialità con l'assolutezza, l'affermazione della loro exteriorità e coesistenza riesce in una contraddittoria determinazione empirica dell'assoluto o in un aporetico dualismo. <sup>25</sup> Anche Jacobi, come abbiamo letto nel passo citato, sottolineava l'«intrinsecità» della relazione tra l'io finito e Dio, poiché l'identità dell'io può costituirsi solo in rapporto ad un'origine che è la stessa fonte del bene e della verità. <sup>26</sup> Ma Fichte radicalizza tale assunto arrivando a riconoscere la realtà dell'io finito non già, solo, nella sua relazione (causale ed intenzionale, di origine e di destinazione) all'unico essere divino, ma nella sua reale (formale) appartenenza ad esso. La moralità e la religione sarebbero, allora, il ristabilimento o l'esplicitazione di tale originaria identità; ciò che comporta, con l'affermazione dell'unico essere divino, una corrispondente negazione dell'autonoma realtà dell'io. In tal modo, Fichte sembra rigettare l'accusa jacobiana di auto-idolatria. Del resto, per Fichte, diversamente da Jacobi, la vivente soggettività dell'io non implica la sostanzialità come fondamento, ma coincide con essa; né la soggettività coincide con la singolarità propria dell'essere personale. <sup>27</sup>

<sup>23</sup> GA II/11, p. 43.

<sup>24</sup> Cfr. *Lettera*, pp. 210, 214, 221.

<sup>25</sup> Questo problema era già chiaramente prospettato da Fichte negli scritti appartenenti all'*Atheismusstreit*: cfr. *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo, Appello al pubblico* (cfr. GA I/5) e *Osservazioni, risposte, domande* (cfr. GA II/5).

<sup>26</sup> A tale proposito, Hegel aveva notato una contraddizione in Jacobi tra l'affermazione della separazione e l'affermazione del vincolo tra la soggettività finita e Dio: cfr. G. W. F. HEGEL, *Fede e sapere*, in IDEM, *Sämtliche Werke*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1965, Bd. 1, p. 410.

<sup>27</sup> Anche Jacobi nel *David Hume sulla fede* (cfr. W 2/1, p. 58) aveva identificato nell'io il senso originario della sostanzialità; ma tale identificazione non aveva una valenza esclusiva né la sostanzialità era intesa come la «totalità dell'essere». Per uno studio d'insieme sul rapporto tra l'io e la sostanzialità in Fichte: cfr. C. KLOTZ, *Der Ichbegriff in Fichtes Erörterung der Substantialität*, «Fichte-Studien», 10 (1997), pp. 157-173. Per l'identificazione della

Per Jacobi, l'autocoscienza è, invece, manifestativa della sostanzialità dell'io, ossia della sua individua esistenza. Tale manifestazione non avviene per mezzo della riflessione o di un'operazione associativa, che presupporrebbero sempre il loro oggetto, ma per mezzo di una funzione intuitiva specifica, sola capace, di render conto del sentimento dell'io.<sup>28</sup> Del resto, come abbiamo letto, anche per Jacobi l'identificazione dell'io richiede la mediazione dell'assoluto, seppure non per la sua prima attestazione ma per la comprensione del suo essere. L'essenza razionale dell'io è, perciò, riguardata nella sua apertura e finitezza come manifestativa di una ragione infinita. La vita dell'io è vincolata a tale intenzionalità dell'assoluto, che si esprime nel rapporto, per esso necessario, alle idee del vero, del bene e del bello. A tale proposito, nella *Lettera* Jacobi cita una formula di Fichte improntata a quella medesima radicalità cui abbiamo dianzi accennato, rileggendo il rapporto tra il finito e l'infinito in modo da marcarne invece la positività ed il carattere intenzionale. Laddove Fichte sosteneva (idealisticamente) la sostanzialità della ragione, perciò la relazione di opposizione o subordinazione dell'individuale rispetto all'universale, Jacobi coglie (realisticamente) l'inerenza della ragione al soggetto individuo e sensibile, come funzione per mezzo della quale questi si riferisce all'assoluto.

[Jacobi-] «Poiché la ragione ha *in vista* la divinità, necessariamente essa ha Dio *dinanzi* agli occhi. Per questo la riteniamo, pur da sola, come qualcosa di più alto rispetto al nostro sé, nel comune senso sensibile. Sotto tale aspetto potrebbe anche esser sensato e vero “che la ragione sia fine; la personalità soltanto mezzo”».<sup>29</sup>

[Fichte-] «Nella dottrina della scienza [...] la ragione è l'unico in sé, mentre l'individualità è soltanto accidentale; la ragione è fine, e la personalità mezzo; quest'ultima è soltanto un modo particolare di esprimere la ragione, ed è destinata necessariamente a perdersi nella forma universale di essa».<sup>30</sup>

Dal diverso modo in cui Jacobi e Fichte concepiscono l'autocoscienza e la consistenza ontologica dell'io finito, e dal diverso modo in cui essi, conseguentemente, interpretano la presenza dell'assoluto nel finito si vede confermata la portata speculativa della nozione di persona per Jacobi, sia nella concezione generale dell'essere sia nella concezione dell'assoluto. La chiarificazione di

soggettività con la sostanzialità, tramite la nozione di autonomia (*Selbstständigkeit*), si può leggere il *Sistema di etica* del 1798: cfr. GA I/5, § 10; D. TAFANI, *Volontà libera e arbitrio nel “Sistema di etica” di Fichte e nell’Introduzione ai “Lineamenti di filosofia del diritto” di Hegel*, in A. BERTINETTO (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 327-338.

<sup>28</sup> Cfr. Lettera di Jacobi a Jean Paul, 16 marzo 1800, in W. JAESCHKE (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, cit., p. 78-79 (cfr. *Aus F. H. Jacobi Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere*, Engelmann, Leipzig 1869, Bd. 1, pp. 237-242); *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, p. 26 ss.

<sup>29</sup> *Lettera*, p. 210.

<sup>30</sup> GA I/4, p. 257-258; tr. it. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 87.

questo punto sembra essere, in effetti, il nucleo più intimo dell'intervento dell'autore della *Lettera* nella celebre disputa sull'ateismo di Fichte, che ne era stata l'immediata occasione.

«Fosse pure atea la sua filosofia, fossero pure tali le sue opinioni, secondo il giudizio (retto, io credo) della ragione naturale che dichiara un'assurdità un Dio non personale, un *Dio che non è (einen Gott der nicht ist)*; desse pure egli stesso al suo sistema una tale denominazione, la sua colpa sarebbe soltanto un ente di ragione (*Gedankending*)». <sup>31</sup>

Per confermare tale conclusione, potremmo notare come nell'opera di Jacobi si trovi variamente formulato un argomento che è inteso ricostruire la genesi della nozione di essere e dell'assoluto nella prospettiva razionalistica, in maniera coerente con la sua critica dell'idealismo. Se l'essere è inizialmente assunto nel medio del pensiero, la risoluzione del finito nell'infinito non può avvenire che per progressiva astrazione, o negazione, delle note specificanti la determinatezza dell'ente finito, manifeste nell'esperienza, in un concetto onnicomprensivo ma affatto indeterminato. Tale esito dipende dall'iniziale assicurazione dell'essere nell'immanenza del pensiero, la quale conduce all'identificazione dell'assolutezza causale e nozionale dell'essere con le proprietà logiche di identità ed universalità. Tale identificazione riceve in Spinoza un'immediata interpretazione ontologica, come sostanza assoluta. L'idealismo di Fichte e di Schelling rappresenta, per il filosofo di Düsseldorf, il coerente compimento di tale impostazione. L'identità e l'universalità caratterizzano, infatti, l'ambito del pensiero, ch'è il medio omogeneo nel quale l'idealismo si muove. La radicalizzazione del postulato dell'universalità implica, infine, sì la destituzione del pensiero, per l'affermazione di un solo ed identico essere incondizionato, ma non il recupero della positività dell'esistente. <sup>32</sup> L'essere assoluto, poiché ottenuto per negazione dell'esistente, coincide piuttosto con il nulla. E dunque, tale essere come il nulla non è altro che un vuoto concetto. <sup>33</sup>

Al contrario, per Jacobi, è l'esistente finito l'immediato e costitutivo referente di ogni concetto e della stessa affermazione ontologica: «*l'esistente è inseparabile dall'essere*». <sup>34</sup> Donde si torna alla prima critica che Jacobi ha rivolto nei

<sup>31</sup> *Lettera*, p. 216.

<sup>32</sup> Significative analogie con tale critica dell'idealismo si possono trovare nell'opera di Leonardo Polo: cfr. L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997. Per un confronto tra tale critica e la dottrina neoparmenidea di Emanuele Severino: cfr. J. J. SANGUINETI, *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, «*Studia Poliana*», 5 (2003), pp. 167-198.

<sup>33</sup> Cfr. F. H. JACOBI, *Introduzione generale* (1815), W 2/1, pp. 411-412.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Tale critica risulta coerente con la critica di Jacobi all'argomento ontologico, riguardante non già la concludenza della prova, quanto l'identità dello stesso *demonstrandum*, cioè «per quale Dio la prova valga e per quale invece no». L'assoluto essere come fondamento sostanziale dell'esistente, corrisponde, per Jacobi, al Dio di Spinoza. Il concetto di

confronti di Spinoza e che viene, infine, confermata nei confronti di Schelling: l'assoluto, in quanto non può essere, a sua volta, un «individuo» (*en*) in sé determinato e sussistente, infine una persona, ma una indeterminata «identità» e «totalità» (*pan*), non è alcunché di reale ma è un'ipostasi del pensiero (*ein Gedankending*).

##### 5. *Il realismo di Jacobi: intuizione o dialettica?*

Ma la posizione realistica di Jacobi è autosufficiente o richiede anch'essa una mediazione per potersi sostenere? Questa questione riguarda, da un lato, lo statuto dell'esistente, d'altro lato, lo statuto della ragione. Secondo Jacobi, la ragione attinge immediatamente l'effettività e le determinazioni fondamentali dell'esistente, sia nell'ordine finito e categoriale (io e mondo, causalità, sostanzialità, spazio-tempo, finalità) sia nell'ordine trascendentale (essere, bene, bello, Dio). Egli attribuisce alla ragione le proprietà di una funzione supremamente sintetica, ma percettiva del reale nella sua "concretezza". Tale funzione accompagna l'opera astrattiva dell'intelletto, assicurandole il riferimento ontologico. La necessità di tale accompagnamento è giustificata dalla corrispondenza della ragione, così concepita, alla sintesi implicita nella visione naturale del mondo e, negativamente, dai paradossi in cui incorre l'intelletto se è lasciato percorrere da solo il proprio cammino.

La tesi della ragione è perciò confermata dalla negazione della negazione, ossia dalla refutazione delle conseguenze derivanti dall'unilateralità dell'intelletto. Ma tale refutazione si regge sull'assunzione della portata normativa dello stesso contenuto della tesi: l'assurdità della visione del mondo descritta dall'autonomia dell'intelletto (ossia della visione spinoziana ed idealistica) è vincolata alla evidente, oggettiva validità della visione della coscienza naturale. È forse questa una soluzione fideistica? Per rispondere a tale interrogativo, bisogna vedere in che modo Jacobi, con l'attestazione dell'evidenza della tesi, ne giustifica, altresì, positivamente l'indimostrabilità, esibendo l'intuizione quale l'unica modalità attraverso la quale è possibile verificarla.

Ora, la necessità dell'intuizione è giustificata, per il filosofo, dalla natura del suo contenuto. L'intuizione corrisponde, infatti, al carattere col quale egli identifica l'esistenza finita: la sintesi. Tale carattere è specialmente manifesto nell'esistente che è il presupposto di ogni oggettivazione: nell'io personale. L'esistenza dell'io non si riflette senza residui nel concetto e la sua struttura tipica (la temporalità, la percezione, la libertà, l'intersoggettività, l'amore) implica una serie di opposizioni (attività-passività, unità-molteplicità, sé-altro, tempo-eternità, io-mondo, spirito-natura, io-tu, finito-infinito, io-Dio), che,

quest'ultimo è in sé possibile, ossia non è contraddittorio, ma è assurdo: esso è in opposizione con l'esperienza del mondo e della realtà umana. Cfr. F. H. JACOBI, *David Hume sulla fede*, W 2/1, pp. 44-45.

per quanto paradossale o misteriosa, non si può sciogliere. In tal modo, Jacobi attribuisce all'intuizione la ricezione dell'esistenza, nella sua indeducibile "fattualità". La concezione dell'essere e delle sue proprietà portanti sono, così, vincolate all'esistenza dell'io e alla sua concreta struttura intenzionale, che è, nel suo insieme, il reale e necessario presupposto di ogni mediazione riflessiva. In ciò egli sembra lontano da un indiscriminato fideismo.<sup>35</sup>

In sintesi, Jacobi assume l'esistenza finita come un'istanza propriamente fondante, ossia come il terreno sulla base del quale soltanto è possibile edificare un'ontologia e giungere, di qui, ad una certa cognizione dell'assoluto. Se la realtà è manifesta soltanto nell'esistente individuo, e specialmente nell'io, la determinazione dell'assoluto e del suo rapporto col finito potrà avvenire soltanto *in accordo* con le concrete determinazioni con cui l'esistente finito si manifesta.

#### 6. *Prima conclusione. Realismo e idealismo: una differente concezione dell'essere*

A questo punto dovrebbe essere chiaro che l'opposizione tra il realismo di Jacobi e l'idealismo di Fichte non insiste tanto sull'affermazione dell'essere, quale contenuto o principio del pensiero, né sulla esplicitazione di un metodo necessario per attingerlo, quanto sulla stessa, preliminare determinazione del suo significato. Più precisamente, tale opposizione riguarda la determinazione del significato ontologico e del valore epistemico dell'esistenza finita e, quindi, dell'io, che è il suo più immediato referente.

Per Fichte, l'esistenza riceve sin dall'inizio una connotazione interna all'attività immanente dell'io, sia sul piano della rappresentazione sia sul piano della prassi. L'esistenza coincide, dapprima, con l'intero ambito del fenomeno. La fattualità che l'esistenza in generale designa, coincide, perciò, con la posizione di un contenuto nella coscienza. Ma ogni dato dev'essere ricondotto all'attività dell'io, come sua origine e suo scopo, altrimenti esso non è spiegato e non potrebbe essere mai compreso. Il senso dell'esistenza e di ogni oggetto si rinvie, quindi, nel processo di autocostituzione dell'io. Tale processo e la sua stessa ricostruzione riflessiva corrispondono all'istanza di una identità assoluta.

<sup>35</sup> Era questa, infatti, la critica formulata da Hegel in *Fede e sapere*, né poi sostanzialmente modificata, denunciante la trivialità dell'appello di Jacobi all'intuizione, per mezzo della quale ogni sorta di dato empirico sarebbe stato elevato al rango di principio ed ogni opinione avrebbe potuto ricevere una facile quanto inappellabile sanzione. Di contro a tale critica, Valerio Verra rileva, sulla scorta di O. F. BOLLNOW (*Die Lebensphilosophie F. H. Jacobi*, Kohlhammer, Stuttgart 1933), la portata trascendentale dell'intuizione jacobiana, poiché essa si riferirebbe non ad un contenuto oggettivo ma all'esistenza, ch'è la condizione di ogni contenuto: cfr. V. VERRA, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963, pp. 159-165. Ma osserviamo: l'esistenza riceve da parte di Jacobi una determinazione categoriale (causalità, temporalità, sostanzialità, etc.) di modo che l'intuizione corrisponde altresì alla struttura oggettiva dell'esperienza.

Per Jacobi, invece, l'esistenza è vincolata alla sostanzialità dell'individuo, ossia alla reale sussistenza di esso fuori dalla possibilità e dalla rappresentazione. L'io non si costituisce ma è dato a se stesso immediatamente. La coscienza consiste nella avvertenza dell'essere, nel suo ineducibile «fatto». L'autocoscienza corrisponde all'individuazione esistenziale dell'io nella sintesi delle relazioni che ne definiscono la reale situazione: l'io e il mondo, l'io e il tu, l'io e Dio. Tale situazione, che è reale poiché implica la libera operatività e l'apertura temporale in cui si dispiega il circuito di rapporti ch'essa implica, non è un mero presupposto empirico ma è il presupposto fondante del sapere.

Da questo punto di vista, sembra che l'opposizione tra Jacobi e Fichte non dipenda altro che dal modo opposto con cui, dalla loro impostazione realistica o idealistica, essi interpretano il significato delle supreme nozioni ontologiche.<sup>36</sup> Tra loro ci potrà essere, quindi, concordanza formale nei termini (come i termini «esistenza», «vita» o «realtà») o in alcune istanze di fondo, come la necessità di trascendere il pensiero nell'essere, ma non nel senso che è loro attribuito.

## II. APPROFONDIMENTO: ARTICOLAZIONE DEL RAPPORTO TRA FICHTE E JACOBI

Dal punto precedente, si potrebbe concludere che la problematica del nichilismo, così come essa era stata formulata da Jacobi, non tocca Fichte che esteriormente. Lo scambio tra loro confermerebbe un'opposizione o un reciproco fraintendimento. Ma per quanto corretta tale conclusione risulti, essa rischia la superficialità se non si tiene conto del fatto che è lo stesso Fichte a tornare alla *Lettera* in diversi abbozzi e lettere. Un altro fatto è l'impressionante ricorrenza nell'opera posteriore del filosofo, sia nell'opera popolare sia nell'opera scientifica, delle categorie jacobiane. Questi fatti si spiegano solo se si riconosce l'interesse non estrinseco con cui Fichte ha recepito la critica di Jacobi.

Nel proseguo intendiamo approfondire in che modo i due filosofi hanno affrontato i problemi che sono emersi nel loro scambio e che abbiamo appena presentato. Sofferamoci su tre testi dove possiamo cogliere la rilevanza delle osservazioni che, a partire dalla *Lettera*, i due filosofi si sono rivolte. Cominciamo dalla prima risposta di Fichte: un frammento allegato ad una missiva inviata a Karl Leonard Reinhold († 1823) e allo stesso Jacobi, all'indomani della *Lettera* (cfr. *infra*, § II, 1). Considereremo poi la prima risposta pubblica ne *La destinazione dell'uomo* (1800) (cfr. *infra*, § II, 2). Infine, esaminiamo una lettera del 1806 dove Fichte sollecita il suo interlocutore su di una difficoltà incontrata

<sup>36</sup> Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, pp. 549-586, 648-656, cap. VIII tot. L'interpretazione di Fabro è discussa da Antonio Livì: cfr. A. LIVÌ, *Fabro e i problemi storico-critici relativi al "Glaube" di Jacobi*, in G. M. PIZZUTI, *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Ermes, Potenza 1991, pp. 109-117.

nel rinnovato tentativo ch'egli andava facendo di assimilare la *Lettera* nell'ambito della tarda *Wissenschaftslehre* (cfr. *infra*, § II, 3).

1. Fichte, "Frammento" (1799): la spiegazione trascendentale della coscienza

Nel primo testo citato, un breve frammento scritto all'indomani della ricezione della lettera di Jacobi, ancora nella sua iniziale veste di missiva privata, Fichte appresta una definizione concisa ma assai pregnante del rapporto tra la filosofia trascendentale e l'insieme di nozioni nelle quali egli identifica la posizione di Jacobi: la coscienza naturale, il punto di vista della «vita».<sup>37</sup>

«Il nostro sistema, rifiutando le estensioni degli altri, non intende affatto, da parte propria, allargare il pensiero comune, l'unico reale; esso vuole, invece, soltanto, abbracciarlo in maniera esaustiva ed esporlo [...]. Ciò da cui si è coinvolti nel proprio stesso essere non si può conoscere. Bisogna uscirvi e porsi in un punto ad esso esterno. Questo uscire dalla vita effettiva, questo punto fuori di essa è la speculazione».<sup>38</sup>

L'idealismo trascendentale non viene, dunque, a negare la validità della posizione naturale della coscienza, il realismo, ma viene, invece, a giustificarla. Ciò significa, la «speculazione» vuole seguire il movimento della coscienza verso il mondo sin dalla sua sorgente, mentre il pensiero comune, totalmente involto nell'interesse pratico, non ha bisogno di ciò, accontentandosi di assumere per i propri scopi o al limite di descrivere quanto si presenta nell'esperienza. Del resto, in tale prospettiva, anche la speculazione avrebbe un carattere descrittivo; soltanto, tale descrizione si rivolgerebbe non già, semplicemente, ai contenuti di esperienza, ma agli atti costituenti dell'io e alla correlazione tra essi e i rispettivi contenuti.<sup>39</sup> In ogni caso, l'oggettività è una funzione dell'attività della coscienza. Bisogna, dunque, risalire a tale attività e alle sue leggi immanenti («meccanismo»), per ottenere una legittimazione di quanto da essa risulta nella visione naturale. Questa altrimenti non si comprende, non procede oltre la propria soggettiva certezza fino alla cognizione della propria necessità.

Vediamo ora un passo di Jacobi dove, a nostro avviso, si può reperire una valutazione di tale proposta di conciliazione. Si tratta di una lettera del 1800 a Jean Paul († 1825), in cui il filosofo dichiara di essersi scoperto in maniera molto significativa sulla propria impostazione, ma specialmente sulle critiche alla *Lettera* che Fichte andava estendendo a Reinhold e allo stesso Jacobi.

<sup>37</sup> Cfr. S. KAHLEFELD, *Standpunkt des Lebens und Standpunkt der Philosophie. Jacobis Brief an Fichte aus dem Jahr 1799*, «Fichte-Studien», 21 (2003), pp. 117-130.

<sup>38</sup> GA III/3, 331-332. Tale impostazione conferma l'analoga proposta di concordanza di realismo e idealismo avanzata da Fichte in una lettera a Jacobi del 1795: cfr. GA III/2, p. 392.

<sup>39</sup> Su questo punto è particolarmente illuminante l'introduzione e la prima parte del *Diritto naturale* di Fichte (cfr. GA I/3).

«Questo è proprio soltanto suo, che la filosofia c'è solo per giustificare una naturale dissennatezza, fondandola *a priori*. Oltre a tale giustificazione, essa non ha alcuno scopo. Essa illustra il sogno dell'esperienza come un sogno, ma di un'interpretazione non se ne parla. Essa mi sveglia per annullare me stesso e tutto ciò che si trova fuori di me, dinanzi ai miei occhi. Un altro risveglio che non sia quello che, con questa teoria del sognare, essa insegna, non c'è: per essere, io debbo sognare, e non c'è alcun essere, oltre ad un sognante». <sup>40</sup>

Si potrebbe rileggere il passo in questi termini: la coscienza naturale è sì spiegata dalla speculazione, ma a patto che venga sospesa la sua pretesa di riferirsi ad una realtà trascendente, per considerare, soltanto, la genesi soggettiva del suo contenuto ideale, nonché la genesi di quella medesima pretesa. Apparentemente, sembra che la speculazione – qualora essa giunga al compimento del proprio programma – restituisca l'esperienza ordinaria nella pienezza del suo contenuto, corroborandone anzi la pretesa di validità. <sup>41</sup> Ma l'istanza esplicativa della speculazione sottintende una tesi ontologica, il carattere puramente immanente della rappresentazione, la quale sovverte il presupposto in cui Jacobi individua la funzione propria della coscienza: l'avvertenza dell'essere e la conseguente discriminazione tra l'essere reale e l'essere mentale o immaginario. In tale prospettiva, tra la veglia e il sogno, ossia tra un contenuto colto come realmente esistente o come fenomeno, non ci sarebbe una differenza assoluta. <sup>42</sup> In altri termini, il riferimento della coscienza all'esistente non rivestirebbe una funzione epistemica essenziale. <sup>43</sup> Infine, il sogno, per ipotesi il contenuto della coscienza naturale, non potrebbe avere mai un significato, ossia una portata intenzionale, poiché esso realizza una necessità, che la speculazione soltanto riproduce.

Diversamente, per Jacobi, l'esistenza, come la vita, non è oggettivabile in una rappresentazione. Essa è, tuttavia, intelligibile ad una fonte di conoscenza in certo modo percettiva (che egli chiamerà «ragione»), la quale accompagna e fonda l'attività del giudizio, ossia la discriminazione del valore reale, o veritativo, delle formazioni oggettive (concetti, proposizioni, etc.). Tale funzione rileva la realtà stessa quale fonte originale della propria manifestazione ed assicura il riferimento oggettivo dei concetti di cui il sapere astrattivo dispone. <sup>44</sup>

<sup>40</sup> Cfr. Lettera di Jacobi a Jean Paul, 16 marzo 1800, in W. JAESCHKE (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, cit., pp. 78-79.

<sup>41</sup> Cfr. *Lettera*, p. 194.

<sup>42</sup> Cfr. *Lettera*, p. 209.

<sup>43</sup> Una tale riduzione corrisponderebbe ad un'indebita estensione del metodo matematico, nel quale la verità è ristretta alle relazioni necessarie tra le forme descritte nell'immaginazione. Perciò nella *Lettera a Fichte*, Jacobi identifica la *Wissenschaftslehre* con il progetto cartesiano di una *mathesis universalis*, riconoscendone la funzione in essa dominante dell'immaginazione. Cfr. *Lettera*, pp. 195-196, 202, 207.

<sup>44</sup> Cfr. F. H. JACOBI, *David Hume sulla fede*, W 2/1, pp. 32, 69.

2. Fichte, “*La destinazione dell’uomo*” (1800): *il realismo della volontà*

Nel primo paragrafo (cfr. *supra*, § I,5), si è ricordato come la trascendenza dell’essere sul pensiero sia provata, per Jacobi, dalla necessaria trascendenza dell’io personale rispetto ad ogni tentativo di (auto-) oggettivazione. Ora, è interessante notare che è quest’intimo punto di resistenza, la reazione dell’io a soccombere anch’esso alla riduzione di ogni realtà a fenomeno, ciò che, secondo Fichte, ne *La Destinazione dell’uomo*, mette in crisi l’idealismo.<sup>45</sup>

«Tu [lo spirito dell’idealismo] mi liberi è vero; tu mi dichiaro sciolto da ogni dipendenza, perché cangi me stesso in nulla, e insieme cangi nel nulla tutto quello intorno a me da cui io potrei dipendere. Togli la necessità col togliere e coll’estirpare del tutto ogni essere. [...]. Potrei consentire che questo mondo corporeo fuori di me si cangi per me in pura rappresentazione, e si volga in ombra: non ci tengo molto; ma, dopo tutto ciò che s’è detto, dileguo io stesso non meno di lui».<sup>46</sup>

La soluzione proposta da Fichte consiste nell’identificazione di un nuovo accesso alla realtà, aldilà del pensiero; anzi, di un nuovo senso dell’essere: la volontà. La realtà dell’io è assicurata dalla sua disposizione ad agire nel mondo e dalla legge morale che lo obbliga a ciò. In tal modo, l’esistenza non è ristabilita nel suo senso oggettivo, ma nel vincolo ch’essa ha con una dimensione della soggettività eccedente, secondo il suo senso, la sfera della rappresentazione. Il pensiero riflessivo sospende l’esistenza nell’indifferenza di un’ipotesi. La legge morale manifesta, invece, una “necessità” dell’esistenza: l’esistenza (dell’io) ha in generale un valore, una struttura ed una finalità. Tale finalità consiste nella realizzazione dell’ideale prescritto dalla ragion pratica: l’assoluta autonomia. La libera ricezione della visione del mondo aperta dalla legge morale è identificata da Fichte con la «fede». L’effettiva realizzazione dell’ideale, a dispetto delle sue apparenze contrarie, s’identifica con il dominio di una «volontà» assoluta nel mondo, che sarebbe il contenuto della «fede». La vita umana è, dunque, determinata dalla tensione asintotica tra la situazione sensibile nella quale l’uomo di fatto si trova, la quale implica sempre una certa forma di dipendenza, e l’ideale razionale ch’egli conserva, che è, invece, infinito poiché ha per contenuto la realizzazione oggettiva della libertà, l’assoluta autonomia.

Ma la disperazione dell’io rappresentata all’inizio da Fichte è, in tal modo, risolta? Sulla scorta del punto di vista di Jacobi, possiamo notare, l’esistenza dell’io è pur sempre presupposta alla ricezione di un’obbligazione morale.

<sup>45</sup> Sull’interpretazione de *La destinazione dell’uomo* di Fichte come risposta alle critiche formulate nella *Lettera*: cfr. I. RADRIZZANI, *Place de la destination de l’homme dans l’oeuvre fichtéenne*, «Revue Internationale de Philosophie», 52 (1998), pp. 665-696.

<sup>46</sup> GA I/6, pp. 247, 248; tr. it. di R. Cantoni, Denti, Milano 1944, p. 116.

Non già, solo, per l'individua sostanza cui debba appoggiarsi una coscienza e l'agire nel tempo, ma per il suo stesso significato: la finalità dell'agire richiede l'essenziale coinvolgimento del soggetto. La realizzazione dell'ideale morale deve, infatti, poter inerire all'essere cui esso si rivolge. Altrimenti, tra l'universalità dell'ideale e l'individualità della materia in cui esso dovrebbe realizzarsi, non ci sarebbe mediazione, poiché la realizzazione dell'universale comporterebbe la dissoluzione dell'individuale.<sup>47</sup> Ma, l'ideale dell'autonomia comporta, infine, tale esito, costituendo esso una motivazione meramente negativa.<sup>48</sup> L'oggettività pratica è, così, sempre determinata dall'eteronomia e la realizzazione dell'ideale morale, pur sempre differita, comporterebbe, nondimeno, l'estinzione dello stesso soggetto. A questo problema allude un'annotazione di Jacobi posteriore alla lettura della *Destinazione dell'uomo* presente nella stessa lettera a Jean Paul che abbiamo già sopra citato.

«Ed ora il mio volere, che deve consistere nella semplice repulsione. La mia libertà, che non ha altro oggetto, altra mira che annullare la natura, l'individualità, la personalità, poiché suo impulso materiale è indipendenza, autonomia, autosufficienza per mezzo della distruzione di ogni esistenza».<sup>49</sup>

Ma era anche questa la critica che il filosofo di Düsseldorf aveva già formulato nella *Lettera*: l'univoca identificazione della volontà con l'ideale di autonomia, erigendolo da condizione formale a scopo dell'agire, finisce per dissolvere la realtà dell'io in una identità «attuosa» e spirituale ma affatto indeterminata; perciò in una «personalità impersonale» in «un io senza sé».<sup>50</sup> L'assurdità della visione fenomenista non sembra, allora, risolta fintantoché non si risalga alla consistenza ontologica dell'io cui tale visione, per ipotesi, dovrebbe manifestarsi.

Da questo punto di vista, il problema del nichilismo, così come esso era stato presentato nella *Lettera*, non sembra ancora risolto da parte di Fichte. Tale insufficienza non sembra tanto legata alla proposta di una via pratica all'essere

<sup>47</sup> È questa la grande questione affrontata da Jacobi nella *Corrispondenza di Allwill*. La situazione tragica del protagonista è già contenuta nel suo nome: *All-will* = «vuole (essere) tutto».

<sup>48</sup> Sulla negatività come tratto caratteristico dell'etica kantiana a confronto con la concezione morale di Jacobi: cfr. J. STOLZENBERG, *Was ist Freiheit? Jacobis Kritik der Moralphilosophie Kants*, in W. JÄESCHKE - B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 19-36. L'autore sottolinea il particolare riferimento di Jacobi all'etica aristotelica. Per una valutazione complessiva della lettura jacobiana dell'etica di Kant: cfr. M. IVALDO, *Jacobi sull'etica di Kant*, «Studi kantiani», 17 (2004), pp. 65-102.

<sup>49</sup> Lettera di Jacobi a Jean Paul, 16 marzo 1800, in W. JÄESCHKE (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, cit., p. 79.

<sup>50</sup> Cfr. *Lettera*, pp. 212, 236, 252, 256. Cfr. B. SANDKAULEN, *Ichheit und Person. Zur Aporie der Wissenschaftslehre in der Debatte zwischen Fichte und Jacobi*, pro manuscripto; in corso di pubblicazione in C. DANZ - J. STOLZENBERG (a cura di), *System und Systemkritik um 1800*, Meiner, Hamburg 2009.

– nel *David Hume sulla fede* lo stesso Jacobi aveva, in certo modo, percorso tale soluzione, individuando, ad esempio, nell'esperienza della libertà la matrice fenomenologica della nozione di causa –, quanto alla sua specificazione, cioè alla modalità con cui Fichte, in forza della sua radicalizzazione ontologica del principio di autonomia, ha determinato la struttura e lo scopo dell'esistenza finita in generale.

### 3. Fichte, una lettera a Jacobi, 1806: la questione sul trascendimento del concetto

In una lettera di Fichte a Jacobi del 1806, con la quale gli inviava alcune sue nuove pubblicazioni, il filosofo faceva cenno ad un passo della propria *Introduzione alla vita beata* (1806) dove aveva citato il proprio interlocutore, elogiandone l'istanza di una morale ispirata ad un'idealità superiore a quella dettata dal principio di autonomia. Del resto, egli non rigetta ora tale principio, ma ne riconosce la relatività, in tal modo assecondando l'analogo rilievo che Jacobi aveva formulato nella *Lettera*.<sup>51</sup> A tale considerazione, Fichte aggiunge, però, l'esigenza di riformulare un'altra istanza, sempre presente nella *Lettera*: la necessità di trascendere il concetto nell'essere, che è di per sé «inconcepibile». Sotto questo profilo, il filosofo osserva, la tesi di Jacobi era stata enunciata ma non dimostrata: come si può parlare dell'essere, se esso è riconosciuto dall'inizio come «inconcepibile» (*unbegreiflich*)? Fichte propone un itinerario che procede dalla ricognizione del carattere “finito” e puramente referenziale del concetto, ch'è la forma attraverso la quale noi concepiamo, determinando, l'essere.<sup>52</sup>

«Noi, in quanto “noi”, siamo costretti nella forma; dove c'è un io, c'è già anche essa, di necessità, e a tale riguardo essa non può non esserci, così che elevandosi, possa spiegarsi da sé. Il concetto [*der Begriff*] concepisce tutto, ma non se stesso; altrimenti esso stesso non sarebbe, né sarebbe in modo assoluto. Ch'esso si comporti così come ho detto, e perché esso si comporti così, si capisce da sé e nel momento in cui ciò è capito, è concepito [*begriffen*] l'inconcepibile [*das Unbegreifliche*] come inconcepibile. Ed accade così nello stesso atto del concepire. Elevato attraverso l'amore (decima lezione) al di sopra del concetto, allora tu stai immediatamente nel senza forma, perciò addentro nel puro essere [*im formlosen und darum reinen Seyn darinnen*].»<sup>53</sup>

L'essere non è il contenuto di una cognizione concettuale, poiché il concetto determina il proprio contenuto secondo una forma finita o soggettiva. Ma l'avvertenza di tale relatività del concetto spinge a muoversi, in grazia

<sup>51</sup> Cfr. *Lettera*, p. 213.

<sup>52</sup> Per un'analisi del confronto tra Fichte e Jacobi dall'inizio fino a questo punto: cfr. M. IVALDO, *Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluss an Jacobi*, in W. JAESCHKE - B. SANDKAULEN, *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 53-72; IDEM, *Jacobi e Fichte. Sapere e vita riguardo alla questione del “sistema”*, «Humanitas», 63 (2008), pp. 81-90.

<sup>53</sup> GA III/5, pp. 354-356.

dell'intima tendenza della ragione verso l'assoluto, a ciò che sta al di là del concetto.

Ora, poiché non disponiamo di una risposta di Jacobi, né, come pare, si trovano dei riferimenti in altri testi, considerata la portata generale e in certo modo conclusiva del problema ora avanzato da Fichte,<sup>54</sup> potremmo ritornare di qui alla *Lettera* e porci di nuovo la domanda sul significato del realismo jacobiano e sulla via ch'esso prescrive alla conoscenza dell'essere.

Nella *Lettera* Jacobi connette la cognizione della trascendenza dell'essere, da un lato, alla «coscienza del non sapere» (*Bewußtseyn des Nichtwissens*), d'altro lato, ad una funzione specifica della ragione: la «presupposizione del vero» (*Voraussetzung des Wahren*).<sup>55</sup> Entrambe si corrispondono in relazione alla distinzione tra la rappresentazione dell'intelletto, la «verità», quale contenuto del «sapere», e l'avvertenza dell'autonoma consistenza del «vero».<sup>56</sup> La «verità» è una proprietà immanente del pensiero, il possesso della realtà nella sua forma; la quale in molti casi può prescindere da un riferimento reale, come avviene nella matematica. Il «vero» è, invece, la realtà sostanziale che, per ipotesi, gli corrisponde. L'antecedenza normativa del «vero» appare ad una funzione trascendente l'oggettivazione dell'intelletto: la «ragione». Tale funzione è analoga alla sensibilità (o «percezione», *Wahrnehmung*), nella sua più larga accezione per cui essa significa la vita desta, ossia l'immediato contatto e l'intero movimento vitale (attivo e passivo, cognitivo e pratico) dell'io nel mondo.

In un altro senso, piuttosto qualitativo od "assiologico", il «vero» significa la realtà suprema, il termine ultimo verso cui tende l'intera intenzionalità della coscienza.<sup>57</sup> L'esplicitazione del senso di ogni «vero» e della stessa motivazione soggettiva che spinge a conoscerlo porta, infine, ad assumere un vero radicale, una vita assoluta di natura personale, Dio, in cui deve trovarsi l'origine dell'esistente e nel rapporto col quale deve trovarsi l'ultima sua giustificazione. L'io può specchiarsi solo in questo vero. Il passaggio dalla finitezza, che la coscienza avverte in se stessa e in ogni vero, all'infinitezza del vero assoluto è attribuita da Jacobi ad una funzione anch'essa in certo senso analoga alla sensibilità: ad una sorta di «presentimento» (*Ahndung*) collegato ad un movimen-

<sup>54</sup> Nell'ultima lettera di Fichte a Jacobi del 1810, che abbiamo sopra considerato (cfr. p. 17), sembra presentare, infatti, la propria soluzione al problema adesso avanzato.

<sup>55</sup> Cfr. *Lettera*, pp. 192, 208.

<sup>56</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 199, 207.

<sup>57</sup> Su questo aspetto ha insistito Alberto Iacovacci nel suo studio che abbiamo citato. L'autore ritiene, tuttavia, esservi una contrapposizione tra l'aspetto assiologico e l'aspetto ontologico del «vero», ciò che ci sembra contraddetto dalla critica continuata di Jacobi nei confronti della dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica e dall'insieme della sua concezione della ragione. D'altra parte, Iacovacci, a nostro avviso, ha ragione d'insistere sulla specificità intenzionale della ragione nei confronti del vero, quando questo è connotato finalmente come il bene.

to appetitivo spontaneo, eppure spirituale, l'«istinto».<sup>58</sup> Il vero è presupposto sì come una realtà sostanziale, esterna al soggetto, ma anche come il termine di un'interna esigenza del soggetto, perciò come un bene. Senza l'ancoraggio ad un assoluto vero e bene, ogni particolare vero e bene, e l'intera vita della coscienza che si dispiega nel rapporto con esso, sarebbe, a sua volta, come un fenomeno privo di contenuto, poiché la stessa tensione risolutiva della ragione finita attesta che tale assoluto vero e bene non si trova in sé ma in altro.<sup>59</sup>

Ora, si è visto come Fichte non accetti il ruolo della coscienza naturale, se non a titolo di *explicandum* (cfr. *supra*, § II, 1). In tal senso, non sembra che egli possa recepire la funzione rivelativa o "ermeneutica" assegnata da Jacobi alla sensibilità, nel senso definito. D'altra parte, nel passo che abbiamo citato si vede come egli introduca un elemento appetitivo nella relazione del pensiero con l'essere «inconcepibile», l'amore. L'«amore» (*Liebe*) è, così, come per Jacobi, la funzione soggettiva che ritiene originariamente la visione dell'infinità e che perciò permette di superare la relatività dell'esistente finito.<sup>60</sup>

Nell'illustrare in che senso Fichte possa intendere il significato dell'amore in tale contesto, e per dimostrare la propria coerenza su questo punto nel quale egli veniva ad avvicinarsi alla *Lettera* con la propria iniziale impostazione, poco oltre nel testo che abbiamo citato, egli rinviava al paragrafo 5 della prima Dottrina della scienza dedicato alla «deduzione pratica della rappresentazione». La dualità tra soggetto e oggetto, espressa nella rappresentazione, è qui contrassegnata da una fattuale negatività, la dipendenza del soggetto dall'oggetto; questa è, quindi, colta come l'indice di una identità necessaria, l'originaria autonomia dell'io, che dev'essere ripristinata nella prassi.

Ma sotto questo profilo, pur se l'assoluto non è più concepito come il termine ideale della prassi ma come il reale fondamento del finito, sembrano valere le stesse difficoltà circa la negatività del rapporto tra il finito e l'infinito, ossia sulla problematica consistenza ontologica del finito, che abbiamo notato a proposito de *La destinazione dell'uomo* (cfr. *supra*, § II, 2) e che abbiamo letto nel citato commento di Jacobi alla *Introduzione alla vita beata* (cfr. *supra*, § I, 4).

Se è, così, nuovamente confermata l'eterogeneità delle due prospettive, rimane da verificare se Jacobi non sia comunque interessato dall'ultima sollecitazione di Fichte circa il rapporto tra l'essere e il concetto; ossia se tale sol-

<sup>58</sup> A tale proposito, Jacobi riprende spesso espressamente diversi motivi della filosofia di Pascal; il presentimento e l'istinto è finalmente identificato nella *Lettera* con il «cuore» (*das Herz*): cfr. *Lettera*, p. 212.

<sup>59</sup> Cfr. *Lettera*, pp. 209-210, 220.

<sup>60</sup> Si confronti il passo di Fichte citato con il seguente, tratto dalla *Lettera*, nel quale Jacobi conclude le considerazioni che abbiamo sopra riassunte. «La mia ragione mi guida in tal modo, come d'istinto: Dio. Con incontrastabile autorità, quanto in me c'è di più alto mi indica qualcosa di elevato, sopra e fuori di me; mi costringe a credere, in me e fuori di me, per amore e con amore, all'inconcepibile, a ciò che è impossibile secondo il concetto» (*Lettera*, p. 210).

lecitazione non proponga, come che essa sia risolta dallo stesso Fichte, una difficoltà anche per Jacobi. Leggiamo un passo della *Lettera* dove l'autore dichiara a Fichte la sua *concordantia discors* sul significato della scienza.

«Entrambi [...] ci troviamo inoltre, credo, abbastanza d'accordo sul concetto di scienza: che la scienza, cioè, come tale, consista nell'autonoma produzione del proprio oggetto, non essendo altro che questo stesso produrre nel pensiero [...]. Dunque entrambi vogliamo, con comune serietà e zelo, che la scienza del sapere – che è l'uno in tutte le scienze, l'anima del mondo nel mondo della conoscenza –, divenga perfetta. Pur con questa differenza: lei lo vuole per mostrare, così, che il fondamento di ogni verità risiede esclusivamente nella scienza del sapere; io, affinché risulti evidente che questo fondamento, il vero in sé, di necessità, si trova fuori di esso».<sup>61</sup>

Si confronti il passo con quello che abbiamo citato all'inizio: «L'uomo conosce soltanto nel concepire [...]» (cfr. *supra*, § I, 2).<sup>62</sup> Potremmo ora chiederci, tale concessione di Jacobi circa il carattere costruttivo, perciò “idealistico”, dell'intelletto è del tutto senza conseguenze nel complesso della sua dottrina? Invertendo l'analoga pretesa di Fichte, è capace il realismo di incorporare l'idealismo?

Di fatto, nelle varianti della *Lettera* tra le sue due edizioni, (1799/1816), la più significativa è l'esplicitazione della differenza tra l'«intelletto» e la «ragione». Tale lacuna, la cui emendazione interessa tutta la prima opera di Jacobi, avrebbe portato, secondo il filosofo, a fraintendere l'iniziale sua proposta dell'«intuizione» e della «fede» in un senso irrazionalistico. Nell'*Introduzione generale* del 1815, nel quale si può trovare la più matura sintesi del suo pensiero, il filosofo procede oltre tale distinzione, abbozzando una soluzione di complementarietà. L'intelletto servirebbe all'articolazione del contenuto intuitivo della ragione, cioè alla assimilazione riflessiva del suo contenuto. Pure, l'intelletto sarebbe ancora la facoltà che procede per successive correlazioni del dato di esperienza, secondo rapporti formali-quantitativi, nei cui stessi termini il filosofo aveva già interpretato la matrice “matematica” della razionalità idealistica. La ragione, in forza del suo carattere “percettivo”, assicurerebbe un ancoraggio all'essere e all'intera realtà soprasensibile. L'intelletto, che altrimenti svolgerebbe una funzione pratica analoga alla conoscenza animale, grazie ad una «illuminazione» della ragione, viene ad acquisire una portata propriamente conoscitiva ed una statura propriamente umana.<sup>63</sup>

La domanda aperta è se, grazie ad una tale determinazione, l'intelletto, in cui si dovrebbe riconoscere la funzione operante nella “scienza”, venga così a recuperare una portata veritativa; e, dalla parte della ragione, se l'intelletto, così definito, possa essere responsabile di quella articolazione dell'esistente, contenuto dell'intuizione della ragione (cfr. *supra*, § I, 5), ch'era l'alternativa

<sup>61</sup> *Lettera*, pp. 198-199.

<sup>62</sup> Cfr. *Lettera*, pp. 201-202.

<sup>63</sup> Cfr. F. H. JACOBI, *Introduzione agli scritti filosofici dell'autore*, W 2/1, pp. 377-388, 386.

all'idealismo trascendentale avanzata nel *David Hume sulla fede* (1787).<sup>64</sup> Il problema sembra consistere specialmente nell'inerenza dell'elemento formale all'elemento intuitivo, data la loro caratterizzazione oppositiva, in accordo ad un'esigenza d'integrazione presto avvertita dal filosofo.<sup>65</sup>

### III. CONCLUSIONE

Nelle pagine precedenti, abbiamo osservato come la questione dell'essere non è estranea all'interesse della dottrina della scienza. In essa si concentrano, infatti, alcune questioni tra le più intime del pensiero di Fichte: la relazione del soggetto finito all'assoluto, la relazione del pensiero alla prassi. La relatività del pensiero all'essere, in cui consiste la tesi del realismo, copre entrambe queste questioni speculative, che Fichte sin dall'inizio cercò di riguadagnare dal punto di vista della prospettiva trascendentale.

Perciò la *Lettera* di Jacobi a Fichte, nella quale il filosofo di Düsseldorf aveva evidenziato in maniera quanto mai vivida l'aporia che comporta l'immediata interpretazione esistenziale dell'idealismo dovette colpire Fichte profondamente. Non già, solo, perché la posizione di Jacobi rifletteva nella forma più pura le perplessità che ostacolavano la ricezione della nuova filosofia. Dovette essere pur questo se Fichte separò da allora nettamente l'opera da destinare al pubblico, l'opera cosiddetta "popolare", dall'estenuante lavoro di rigorizzazione della prospettiva trascendentale cui egli si sottopose, e che rimase per lo più inedito. Ma c'è, come pare, un motivo più intrinseco, ed è che l'accusa di soggettivismo o di nichilismo (il principio e l'esito dell'idealismo secondo la critica di Jacobi) vanificava l'immenso investimento ideale con cui Fichte si era dedicato alla propria opera, ossia il senso propriamente morale dell'idealismo fichtiano. Questo punto è specialmente evidente nella *Destinazione dell'uomo* (1800), la prima risposta pubblica del filosofo alla *Lettera* di Jacobi. Fichte in sostanza ripropose in quest'opera, che è solo un primo elemento di una serie di tentativi di risposta, la propria interpretazione del realismo. In tale concezione, la posizione e il senso dell'essere devono essere compresi da un'istanza soggettiva e a priori: dalla necessità morale. Il contenuto della moralità si evidenzia nella struttura della coscienza, ed è l'istanza dell'autonomia che sostanzia la stessa struttura riflessiva dell'io. In forza di tale istanza, la soggettività finita tende alla propria realizzazione ma è anche tratta al di là di se stessa,

<sup>64</sup> Cfr. F. H. JACOBI, *David Hume sulla fede*, W 2/1, p. 57ss.

<sup>65</sup> Una prima attestazione in tal senso la possiamo reperire nelle ultime versioni dei romanzi di Jacobi, dove viene specialmente invocata la concezione aristotelica della prudenza e della virtù per un'armonica mediazione tra l'universalità e l'individualità, tra la legge e il sentimento; i quali termini, altrimenti assolutizzati, porterebbero ad una dissoluzione ontologica e morale della persona. Cfr. *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, pp. 132, 211-212; *Woldemar*, W 7/1, p. 441ss.

percepando il fondamento del proprio agire nella realizzazione ovvero nella manifestazione storica della autonomia sostanziale, l'assoluto.

La ricezione di tale risposta da parte di Jacobi permette di rileggere con maggiore chiarezza il senso della *Lettera*. La tesi del realismo è vincolata per il filosofo alla struttura ontologica ed intenzionale dell'esistente, qual essa si mostra nella stessa realtà dell'io. La posizione immediata dell'io, nel circuito di rapporti in cui l'io si riconosce (io-mondo, io-tu, io-Dio), antecede e non è altrimenti riguadagnabile dalla pura riflessione.<sup>66</sup> Jacobi ha ritenuto, quindi, il presupposto dell'esistente, infine dell'io, come il principio fondamentale della propria riflessione e della propria concezione teistica dell'assoluto. Qualora la riflessione speculativa ritenga, invece, di potere procedere ad una legittimazione a priori dell'esistente, non concedendo a questo lo statuto trascendentale di un principio, ma lo statuto empirico di un mero *explicandum*, l'io stesso è infine perso nella sua consistenza. L'io avrà, quindi, per compito di risolvere la propria finitezza in un soggetto che ne riproduca la struttura formale, la ragione e la volontà, ma che ne tralasci l'individualità e l'esistenza che lo definiscono come persona. Il rapporto dell'esistente con l'assoluto è in tal modo negativa, sì che la fattualità dell'esistente finito non è altrimenti comprensibile che come una caduta o un accidente. Il nucleo di tale posizione, il cui compimento egli ha scorto nell'idealismo, è l'identificazione dell'essere con le modalità caratteristiche del pensiero: l'identità e l'universalità.

Il monismo idealistico sarebbe, dunque, secondo Jacobi, l'esito speculativo della richiesta, originariamente cartesiana, di una mediazione logica del realismo. Tale mediazione non avrebbe, infine, una mera valenza epistemica, come garanzia riflessiva della conoscenza dell'essere, ma costitutiva. La mediazione del pensiero comporta una determinazione caratteristica del suo stesso contenuto, l'essere, e tale determinazione è in contrasto con la realtà dell'esistente, che è il presupposto immediato e necessario di ogni mediazione (cfr. *supra*, § 1, 4 e 6).

In sintesi, la *Lettera* di Jacobi a Fichte intercetta la medesima trama speculativa che definisce la coerenza della *Dottrina della scienza* nel suo sviluppo. L'assimilazione del realismo e lo sviluppo di un'ontologia, da parte di Fichte, particolarmente in seguito alla *Lettera*, risultano, infatti, conseguenti con le premesse speculative già poste all'inizio. Perciò le posizioni dei due filosofi rimangono invarianti al termine del loro confronto. Il nucleo di tale confronto è la determinazione dello statuto ontologico dell'io finito e della sua funzione

<sup>66</sup> Abbiamo affrontato questo problema in un contributo cui ci permettiamo di rinviare: cfr. A. ACERBI, *Fichte e Jacobi interpreti dell'“io penso” di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona*, in A. BERTINETTO, *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 267-297.

epistemica. Per Fichte, «l'individuo dev'essere dedotto dall'io assoluto»;<sup>67</sup> l'io finito è, cioè, un'istanza empirica e decifitaria di una identità assoluta in cui finalmente consiste il vero essere. Per Jacobi, invece, «l'esistente è inseparabile dall'essere»;<sup>68</sup> l'esistente finito è un presupposto formalmente necessario per la concezione dell'essere e dell'assoluto. La soluzione del nichilismo dipende, per il filosofo di Düsseldorf, dalla salvaguardia di questo presupposto. Se si riconosce il valore della critica di Jacobi a Fichte, come chi scrive è propenso a fare, rimane nondimeno da verificare se la *pars construens* del suo pensiero sia in grado di offrire un'alternativa altrettanto coerente. Una questione aperta in tal senso è l'interpretazione del *Glaube* quale funzione ricettiva dell'esistenza e la sua integrazione in una dottrina comprensiva della razionalità.

*ABSTRACT.* In this paper we study Fichte's reaction to the letter received from Jacobi (the famous Jacobi's Letter to Fichte, 1799) as a key to the interpretation of the same letter. This letter, in fact, is very significant in the context of the philosophical dispute between realism and idealism. In this paper we especially focus on the methodological justification of realism and the ontological implication of transcendental idealism. Keystone of such philosophical dispute appears to be the speculative or mere empirical relevance of the notion of person.

*KEYWORDS:* the absolute, being, existence, Johann Gottlieb Fichte, idealism, Friedrich Heinrich Jacobi, nihilism, person, realism.

<sup>67</sup> Cfr. GA III/2, p. 393.

<sup>68</sup> Cfr. F. H. JACOBI, Appunto personale riportato in E. FUCHS (ed.), *Fichte in Gespräch*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1992, Bd. 6.2, pp. 674-675.