

ARIBERTO ACERBI · GIOVANNI COGLIANDRO

MARCO IVALDO · GIOVANNI STELLI

LA DOTTRINA MORALE SUPERIORE DI FICHTE

LA pubblicazione del saggio di Giovanni Cogliandro, *La dottrina morale superiore di J. G. Fichte*¹ è stata l'occasione per il seguente dialogo di tre specialisti con l'autore del libro sulla dottrina morale di Fichte.

1. IL "CONCETTO" MORALE COME INVITO RIVOLTO ALL'IO (MARCO IVALDO)²

Per lungo tempo il programma etico di Fichte non è stato, come tale, fatto oggetto di particolare attenzione, per quanto ciò possa suonare paradossale data la fama di "idealista etico" che spesso ha accompagnato il filosofo tedesco. Certamente non sono mancate eccezioni; fra queste rammento il grande libro di Georges Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, del 1924, che legge Fichte nella prospettiva della dottrina dei valori e in un quadro metafisico-spiritualista. Quello di Gurwitsch è un libro che, anche se si percepisce la distanza che ci separa dal clima culturale in cui fu scritto, si studia sempre con frutto.

Le cose hanno cominciato a cambiare con l'avvio, negli anni Sessanta del Novecento, della pubblicazione della Edizione completa di Fichte presso l'Accademia Bavarese delle Scienze. È stata in particolare la Scuola di Monaco, animata da Reinhard Lauth, che ha insistito, valorizzandola, sulla prospettiva trascendentale che domina l'intera filosofia di Fichte. Quella di Fichte è una filosofia per la quale ogni asserto che viene avanzato – in rapporto a ciò che è o che deve essere – deve venire giustificato mostrando in passi evidenti della riflessione il modo del suo venire in essere nella coscienza (*Bewußt-Sein*, essere-cosciente). È una filosofia perciò che cerca e vuole realizzare l'unità fra il dire e il fare del filosofo, ovvero per la quale l'accesso a ciò che è o deve essere (teoria e prassi) si dischiude per noi in atti-di-coscienza che il filosofo deve ricostruire; si dischiude – potremmo dire – in modi dell'apparizione (*Erscheinung*). Deve essere però aggiunto che l'apparizione non è soltanto apparizione di sé che appare a se stessa (autorelazione), ma è insieme apparizione

¹ Guerini e Associati, Milano 2005, pp. 339.

² Università degli Studi di Napoli "Federico II".

di altro (eterorelazione), e, in definitiva è apparizione (o manifestazione, fenomeno) di un principio vivente genetico, che la dottrina della scienza nomina in molte maniere (es. vita, essere, luce, Dio, *Realität*), le quali tutte alludono all'uno-principio puramente vivente, all'assoluto. L'apparizione, il fenomeno – ciò che Fichte anche chiama “coscienza”, o “esistenza”, o “esserci”, o “io” – è apparizione dell'assoluto, e lo è come apparizione che appare a se stessa, costituita da atti/leggi apriorici e da fattualità aposteriorica. Questo approccio trascendentale, che collega Fichte a Kant e prima ancora a Descartes, e in parte a Leibniz (e tra i medioevali all'*unum argumentum* di Anselmo), distingue la posizione di Fichte da quella degli altri grandi filosofi tedeschi suoi contemporanei (es. Schelling, Hegel, Jacobi; più vicini sono Maimon e Reinhold).

Un tale approccio è stato via via assunto da diversi studiosi come chiave ermeneutica per accostarsi all'etica di Fichte. Va però sottolineata una circostanza che consente di meglio apprezzare il significato della ricerca di Giovanni Cogliandro su *La dottrina morale superiore di J. G. Fichte*. L'attenzione degli interpreti si era finora rivolta prevalentemente al *System der Sittenlehre* del 1798, pubblicato alla conclusione del cosiddetto ciclo di Jena (1794-1799). Orbene, riguardando nel 1806 – nella *Anweisung zum seligen Leben* – questa sua opera di otto anni prima Fichte aveva osservato che essa presentava soltanto un punto di vista parziale sull'etica, comprendendo la legge morale ancora solo come una legge ordinatrice, cioè finalizzata a realizzare un ordine che renda possibile la coesistenza degli individui e stabilisca tra di loro la pace (*tranquillitas ordinis*). Mancava però a questo sistema di morale, secondo Fichte, l'idea di una moralità basata su una legge creatrice di ciò che ancora non esiste nel mondo fattuale, una legge suscitatrice di azioni che incarnino nella fattualità valori dotati di intrinseca validità (“idee”) e che perciò – potremmo aggiungere – miri a realizzare la pace come pienezza di vita (*pléroma*), vita buona e compiuta.

Ora, un saggio di questa veduta morale – che però non abolisce il livello della legge ordinatrice – Fichte l'avrebbe dato sei anni più tardi, nel 1812, durante il suo insegnamento all'università di Berlino, in un corso di lezioni di cui ci è pervenuto il manoscritto con il titolo *Sittenlehre*, e che l'Edizione completa ha pubblicato da qualche anno. Cogliandro ha messo precisamente questo testo al centro della sua ricostruzione. Non che questa *Sittenlehre* fosse del tutto sconosciuta agli studiosi, dato che il figlio di Fichte, Immanuel Hermann, ne aveva presentato una versione nella sua edizione delle opere e del lascito del padre pubblicata nella prima metà dell'Ottocento. Tuttavia la versione di Immanuel Hermann conteneva ampie interpolazioni del curatore e quindi non rappresentava un'edizione critica. Inoltre, soltanto adesso diviene possibile leggere la *Sittenlehre* del 1812 nel quadro di tutte elaborazioni della dottrina della scienza di Fichte che appartengono al ciclo conclusivo di Berlino (1809-1814), elaborazioni che la Edizione completa sta via via mettendo a disposizione del pubblico in modo esauriente e filologicamente affidabile. Cogliandro

ha situato la sua lettura della *Sittenlehre* del 1812 all'interno di *questo* contesto speculativo berlinese (cfr. il sottotitolo del libro: *L'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*), e già questo fatto, mi sembra, assicura la novità del suo contributo nel quadro attuale degli studi fichtiani.

Tuttavia il libro di Cogliandro si qualifica anche, e in particolare, per alcune opzioni interpretative di carattere sistematico, e per il modo in cui le sviluppa. Vorrei qui evidenziarne alcune.

La *Sittenlehre* del 1812 inizia con quello che Fichte chiama il “fatto della dottrina morale”, ovvero che il “concetto sia fondamento del mondo” in maniera consapevole di ciò; altrimenti detto: che il “concetto” sia principio formativo della realtà essente (“mondo”), e in particolare – come vedremo – di una realtà intersoggettiva. Inoltre e insieme Fichte spiega che il “concetto” è sì il principio più alto nell'etica, ma non è il principio più elevato nella filosofia *come tale*. La filosofia dei principi primi (e del principio primo) dell'intero dell'apparizione, quella che Fichte chiama dottrina della scienza, scienza della scienza, evidenzia infatti che il “concetto” è a sua volta immagine, espressione, manifestazione dell'uno-vivente, cioè di Dio. Una filosofia che arrivi fino in fondo – così intende Fichte, che qui si distanzia espressamente da Kant e si avvicina a Platone – deve pervenire fino a questa intellesione. Perciò la dottrina della scienza di Berlino è la teoria della apparizione dell'assoluto che si autocomprende, e la relativa etica afferma che determinazione originaria di questa apparizione riflessiva è il “concetto” come “fondamento” (*causa e ratio*) del “mondo”.

Ma che cosa significa propriamente “concetto”? Una rilevante tesi di Cogliandro è che il “concetto” deve venire inteso come l'“invito” al sapere assoluto da parte dell'assoluto stesso. Qui l'autore valorizza una nozione portante della dottrina della scienza del ciclo di Jena, cioè la *Aufforderung* (“invito” appunto, o anche “esortazione”, “appello”). L'io viene a se stesso – spiegava Fichte – in grazia di un appello, o di un invito ad una libera attività da parte di un altro io libero e ragionevole. Nessuna autocoscienza sarebbe possibile senza almeno l'agire in relazione a essa di un'altra autocoscienza che la invita a liberamente determinarsi. «Il destino del singolo si decide nel suo incontro con l'altro», avrebbe scritto a questo proposito Aldo Masullo.³ Ora, Cogliandro applica questo dispositivo concettuale alla teoria dell'apparizione del sistema di Berlino: il modo originario dell'autopresentarsi dell'assoluto, cioè lo schema divino originario viene da lui compreso come un *invito*; è una affermazione di tipo ottativo-imperativo che potremmo esprimere come l'unità di un “Sii!” e di un “Devi!”: un *Sii* in obbedienza a un *Devi*, e un *Devi* che appella ad un *Sii*. Su questa prospettiva ha insistito potentemente Reinhard Lauth in

³ Cfr. A. MASULLO, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, p. 111.

Con Fichte, oltre Fichte.⁴ Il “concetto” della *Sittenlehre* del 1812 è l’invito, o pone un invito; è un appello ottativo-imperativo ad una libera attività. Altrimenti detto: il principio morale, ovvero il “concetto”, è una richiesta categorica (*Sii* perché *Devi, Devi* per un *Sii*) rivolta all’io volente e libero. Da qui si intende che l’etica di Fichte non è un’etica “formalistica”, ma apre alla determinazione di quello che potremmo chiamare un piano di vita.

Cogliandro puntualizza poi – e questa è un’altra delle sue tesi caratteristiche – che l’invito è un fattore “pratico-teoretico”: è una posizione pratica, ossia un invito-a, e insieme è una determinazione teoretica, cioè è la rappresentazione di un compito della libertà. A sua volta ciò cui l’invito chiama è essa pure una attività pratico-teoretica, è il “sapere assoluto”. Fichte nomina in qualche luogo il sapere assoluto con il termine *Weisheit*, quella saggezza/sapienza che contiene in sé – spiega Cogliandro – sia il momento teoretico della *sophia* che il momento pratico della *phrónesis*. L’invito esorta perciò al sapere assoluto come *Weisheit*, attività pratico-teoretica. Fichte però reinterpretata e rifonde in maniera incisiva il concetto (greco) del sapere assoluto: il *télos* della moralità cui l’assoluto invita, cioè l’incarnazione del “concetto” come libera risposta all’invito, è una *comunità*. Pertanto il sapere assoluto ha nel suo articolarsi effettivo la forma d’essere di una comunità. La sapienza non è l’attività contemplativa del saggio ma è o si realizza nella relazione etica, nel rapporto con altri alla luce dell’invito fondante.

Questo tema viene svolto da Cogliandro anche attraverso un’altra tesi qualificante della sua interpretazione. Nella struttura della *Sittenlehre* del 1812 possono venire distinti due movimenti della riflessione scientifica: un movimento sintetico-discendente ed un movimento analitico-ascendente. Il primo movimento è la costruzione dell’io morale a partire dall’invito. Da ciò il suo carattere sintetizzante. Il suo risultato è che l’io morale è colui che vive immediatamente il principio morale nella sua intera esistenza; altrimenti detto: l’io morale è quell’io la cui volontà si è liberamente risolta senza residui nel “concetto”, cioè nella appropriazione e corresponsione dell’invito al sapere assoluto come *Weisheit*. Il secondo movimento è la chiarificazione del modo in cui l’io diviene personalità morale. Da ciò il suo carattere analitico e ascendente verso la progressiva determinazione del cammino etico. Orbene, l’io diviene personalità morale in una comunità, nel dare e ricevere della comunicazione interpersonale, e più radicalmente nell’amore etico. Non l’io singolare ma la comunità è perciò la protagonista del movimento analitico-ascendente della *Sittenlehre* del 1812. In definitiva si potrebbe concludere che l’invito al sapere assoluto, come attività pratico-teoretica, è invito alla comunità come relazione etica. Questa comunità morale è per Fichte l’immagine dell’assoluto, una

⁴ R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, tr. it. a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004.

immagine che è un essere-dovente essere, ovvero è data a noi in un compito pratico. La *Sittenlehre* del 1812, come l'Autore giustamente sottolinea, rappresenta una tappa fondamentale nella tematizzazione della destinazione comunitaria dell'umano nel pensiero di Fichte.

2. L'APORIA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ (GIOVANNI STELLI)⁵

Il lavoro di Giovanni Cogliandro costituisce un importante contributo a quel filone della ricerca fichtiana che da tempo ha superato l'interpretazione, risalente in buona sostanza a Hegel, secondo la quale, da una parte, la filosofia di Fichte sarebbe una forma estrema di soggettivismo e, dall'altra, sussisterebbe una cesura tra un "primo Fichte", filosofo dell'io, e un "secondo Fichte", filosofo dell'assoluto. Cogliandro mostra l'inconsistenza di entrambi questi punti, evidenziando, per esempio, l'analogia tra la dottrina della scienza del 1794 e la dottrina morale del 1812, oggetto della sua indagine specifica.

La ricerca fichtiana recente presenta però non solo e non tanto un interesse filologico e storico, quanto soprattutto un interesse teoretico, che si concentra, a mio parere, su tre punti essenziali.

La metafisica dell'idealismo tedesco si propone – questo è il primo punto – di sintetizzare il principio moderno della soggettività con la metafisica classica. Nell'impostazione trascendentale, centrale è il problema della soggettività in quanto *riflessività*, in quanto capacità di pensare il pensiero che pensa l'essere. Proprio in Fichte questa impostazione non porta affatto al mero assorbimento dell'essere nel pensiero, bensì al tentativo di intendere il pensiero e l'essere come co-essenziali, con un originale recupero del nesso dei trascendentali della tradizione medievale, su cui Cogliandro giustamente richiama l'attenzione (pp. 113 ss.).

Il secondo punto consiste in questo: la radicalizzazione della riflessione trascendentale porta ad un inevitabile "sbilanciamento" del rapporto tra io e Assoluto a favore dell'Assoluto. Così, soprattutto a partire dal 1800, la fichtiana dottrina della scienza assume esplicitamente il punto di vista dell'Assoluto. Essa è "superiore", spiega Cogliandro, in quanto «la sua analisi diviene *analisi dell'apparire dell'assoluto*, e si considera l'apparire dell'assoluto come la forma del costituirsi del reale stesso» (p. 28). L'Assoluto eccede il *concetto* dell'Assoluto che si presenta al soggetto come "schema": in questo senso "ciò che diciamo è sempre falso" e ciò che pensiamo riguardo all'essere non possiamo mai esprimerlo in modo adeguato (p. 30). Questo sbilanciamento nel rapporto tra io e Assoluto è chiaramente illustrato da Cogliandro: nel concetto non si tratta del fatto che noi pensiamo l'essere, bensì che attraverso il nostro pensiero *l'Assoluto stesso si fa immagine*, si manifesta.

⁵ Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.

Da ciò segue che la posizione dell'io nella dottrina della scienza è senz'altro *derivata* e non *originaria*. Questa concezione è ripresa nella dottrina morale del 1812: in un passo decisivo Fichte parla di «*annullamento dell'io*», equivalente all'essere «Dio in noi», annullamento che è «il sapersi come nulla-di-assoluto, soltanto immagine dell'«*esistere*» di Dio» (cit. a p. 181). Sul piano morale ciò implica che l'uomo non diventa morale da sé, ma solo perché a ciò lo «*invita*» l'Assoluto.

Il problema della *differenza ontologica* (tra Essere ed ente, tra Assoluto e immagine), problema mancato da Hegel, diventa così in Fichte centrale. Come ben scrive l'Autore, l'io, la coscienza, è una manifestazione della manifestazione dell'Assoluto, il manifestarsi del concetto dinanzi al molteplice del reale (p. 201). A ciò corrisponde, sul piano della dottrina della scienza, la costitutiva incompletezza del sapere: porsi dal punto di vista dell'Assoluto *non* significa poterlo esaurire conoscitivamente. Non si tratta di una impossibilità di fatto (come sembra essere in Hegel), ma di una impossibilità di principio (ontologicamente fondata). Come afferma Cogliandro, si può certo sostenere con Hegel che «il vero è l'intero», ma tale intero non è mai attuale per l'osservatore: come per la metafisica classica l'esistenza attuale dell'infinito è impossibile, così per Fichte la verità non è mai compiutamente conosciuta nella dottrina della scienza (e non può esserlo) (p. 85).

Il terzo punto concerne il problema dell'*intersoggettività*. L'Autore mostra come nella dottrina morale del 1812 il punto di vista soggettivistico sia esplicitamente respinto: rielaborando metafisicamente il tema dell'«*invito*» (*Aufforderung*), presente già nel *Naturrecht* del 1796, Fichte afferma che è l'Assoluto ad «*invitare*» l'io finito al conoscere «*praticoteoretico*»; a questo invito l'io *risponde*, a livello morale, con l'intuizione morale e, a livello conoscitivo, con l'intuizione intellettuale. Ciò vuol dire che è il rapporto, verticale, tra l'io e l'Assoluto a fondare il rapporto, orizzontale, tra i soggetti finiti (pp. 131-132), che va allora ripensato su questa base (pp. 131 ss., 158 ss.).

Siamo qui ad uno snodo decisivo del pensiero fichtiano e di tutto il pensiero moderno, il cui *peculiare* soggettivismo non mi sembra consistere in prima istanza nella sottolineatura dell'asimmetria nel rapporto tra pensiero ed essere (con la conseguente precedenza critica della gnoseologia sull'ontologia), ma piuttosto nella riduzione della relazione intersoggettiva alla relazione tra il soggetto e l'oggetto. Proprio Fichte nella *Dottrina della scienza* del 1794 esprime questa riduzione con grande chiarezza: al primo teorema del sapere teoretico – «L'io si pone come determinato dal Non-io» – si contrappone il secondo teorema della *scienza della pratica*: «L'io si pone come determinante il Non-io»⁶

⁶ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95), tr. it. di A. Tilgher, *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 203.

(e nei sei teoremi successivi è sempre questione di Io e Non-io, mai degli altri soggetti, che rientrano pertanto, sia pur provvisoriamente, nell'ambito generico del Non-io). Ma già nello stesso anno, e più decisamente negli anni successivi, Fichte tenta in vario modo un recupero dello specifico dell'intersoggettività.

Ora, proprio sulla base dei testi analizzati da Cogliandro, mi sembra che su questo problema il pensiero del tardo Fichte resti gravemente aporetico. Infatti, comunque si voglia interpretare la teoria dello schematismo dell'Assoluto, nella concezione di Fichte *l'io precede* sempre la *comunità* ossia la pluralità dei soggetti, anche se solo sul fondamento della comunità *l'io* può diventare *individuo*. In altri termini: l'intersoggettività in quanto tale, in quanto *pluralità* di soggetti, *non ha un corrispettivo logico-metafisico* nell'Assoluto (così come non l'aveva nel primo Fichte e così come non l'ha in Hegel, per il quale l'Assoluto è l'Idea assoluta *monologica*).

Ciò emerge chiaramente nella nozione fichtiana di *comunità*. La comunità degli individui, sostiene Fichte, è una manifestazione, un'immagine di Dio. In quanto immagine dell'Assoluto, è *una*, e questa unità si concretizza in una comunità che è una *pluralità* o *somma* di individui (pp. 54 ss.). In quanto *pluralità di io*, la comunità eccede il concetto, è qualcosa che semplicemente *si trova* (l'empiria precede in *questo* caso il concetto). Insomma: in quanto *una*, la comunità è immagine di Dio (è "il grande io universale"), ontologicamente necessaria, teoreticamente deducibile e, sul piano morale, *compito morale* da realizzare); *in quanto concreta pluralità di io individuali*, è invece esterna al concetto, è un fatto puramente empirico (pp. 106 ss.).

L'aporia è evidente: come ben dice Cogliandro, «il concetto fonda il mondo, ma nell'analisi fichtiana il trovarsi nell'empiria comunitaria precede il riconoscimento del concetto stesso» (p. 233), per cui «*la comunità di fatto è [...] l'unica entità del mondo che non è compresa dal concetto*», e ciò configura un vero e proprio "*hiatus irrationalis*" (p. 242). Siamo qui di fronte non a una "deduzione genetica" della comunità, secondo il programma di Fichte (p. 237), bensì ad una sua assunzione di fatto.

Ma non basta. La nozione di comunità rientra nella categoria di molteplicità che, a sua volta, presuppone il rapporto soggetto-oggetto e non quello soggetto-soggetto. Scrive Fichte, citato dall'autore: «L'empiria è l'esposizione della figuratività (*Bildlichkeit*), della forma del vedere in generale in un oggetto in generale, da parte di un soggetto in generale. Con questo si è conclusa» (p. 231). Si tratta quindi del rapporto soggetto-oggetto in generale, come nel secondo principio della dottrina della scienza del 1794. Questo rapporto si dà poi nell'empiria come rapporto tra una "somma di soggetti", da una parte, e una molteplicità di oggetti, dall'altra, e non come un rapporto tra soggetti. Si noti come la comunità sia a tal proposito definita come "somma", una mera quantità (p. 232). Essa diventa relazione strutturata *tra soggetti* solo in forza

della moralità; questa relazione è un compito morale e, cosa ancora più importante, si configura come tendenza all'unità, ossia in ultima istanza come annullamento della specificità individuale in vista della costruzione, sempre incompiuta, dell'io universale.

Mi sembra che queste difficoltà riproducano, senza superarle, le difficoltà presenti nella *Dottrina della scienza* del 1794. Nel terzo principio della *Grundlage*, in forza del quale «sono posti come assolutamente divisibili tanto l'Io quanto il Non-io», l'intersoggettività *sembrerebbe* assunta come struttura fondativa. In realtà così non è. Innanzi tutto, col terzo principio – che, in quanto sintesi dei primi due, è espresso compiutamente nella formulazione «Io oppongo nell'Io all'Io divisibile un Non-io divisibile» – non si perviene affatto alla struttura soggetto-soggetto, bensì si permane in quella soggetto-oggetto. L'Io assoluto (primo principio) e il Non-io (secondo principio) si particolarizzano, per cui a una pluralità di *soggetti* empirici corrisponde una pluralità di *oggetti* empirici. Ma, in secondo luogo e soprattutto, l'unico principio *assolutamente incondizionato* è il primo: l'Io che “pone se stesso”, che «originariamente pone assolutamente il proprio essere»;⁷ gli altri due principi sono condizionati dal primo, da esso cioè *deducibili*, solo parzialmente: se nel secondo («all'Io è opposto assolutamente un Non-io»)⁸ incondizionata ossia indeducibile è la forma dell'opposizione, nel terzo indeducibile ossia incondizionato è proprio il contenuto ossia la *divisibilità* dell'Io, la *pluralità dei soggetti*. Il terzo principio è insomma deducibile dal primo (e dal secondo) solo per quel che riguarda la forma, la *conciliazione* degli opposti Io e Non-io, mentre *del tutto indeducibile* è il suo contenuto, che tale conciliazione rende possibile: l'intersoggettività (divisibilità dell'Io) ovvero, nei termini del tardo Fichte, la comunità come effettiva pluralità di soggetti.

A quanto detto finora si connette, infine, il problema dell'*individuazione*, dell'individualità in quanto tale. La comunità ossia l'umanità è uno strumento della moralità superiore: solo in essa l'individuo si sa come individuo tra gli altri e concettualizza la legge morale, poiché la moralità è sempre moralità del soggetto singolo e non di una pretesa coscienza “collettiva”. In questo senso la comunità è uno strumento; ma si può anche dire che essa sia un fine in sé, in quanto unità da realizzare come compito morale, avvicinamento infinito al modello di unità costituito dall'Assoluto (pp. 56 ss.). Ma in che cosa propriamente consiste l'individualità dell'io e in che modo è connessa agli altri soggetti?

Nel *Naturrecht* del 1796 e nella *Sittenlehre* del 1798 il primo Fichte aveva tentato un recupero trascendentale dell'intersoggettività: il porsi dell'Egoità come *individuo* presuppone una relazione tra (almeno) due individui; non potrei infatti pormi come individuo ossia come essere razionale finito *libero* senza esse-

⁷ *Ibidem*, pp. 79, 81.

⁸ *Ibidem*, p. 86.

re “invitato” all’agire libero da un altro soggetto a me simile. Nella III sezione del § 18 della *Sittenlehre* del 1798, in cui viene appunto ripreso il tema dell’invito, l’individualità diventa addirittura *condizione dell’Egoità* (all’Egoità ovvero all’autocoscienza può pervenire solo un io individuato, mentre un io non individuato è una mera astrazione): ora, poiché il porsi dell’individuo implica che «almeno un [altro] individuo al di fuori lui [...] lo elevi alla libertà», poiché «la radice della mia individualità [...] è determinata [...] dal rapporto con un altro essere razionale, *condizione dell’Egoità diventa l’intersoggettività*, l’ammissione di (almeno) “un essere reale razionale fuori di sé”».⁹

È indubbio che in tal modo l’intersoggettività sia in qualche modo recuperata a livello trascendentale come autentica relazione in linea di principio simmetrica e reciproca, di *coordinazione* e non di subordinazione (come nel rapporto soggetto-oggetto). Si tratta tuttavia di una correzione parziale: l’Egoità resta comunque il principio assoluto fondamentale. Che l’individualità sia condizione dell’Egoità è infatti vero dal punto di vista *genetico* (dal punto di vista dell’io empirico che perviene all’autocoscienza), ma non dal punto di vista *teoretico-fondativo* o ontologico in cui, all’opposto, è l’Egoità la condizione trascendentale assoluta dell’individualità, come Fichte chiarisce inequivocabilmente nella *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* del 1798: l’Egoità ossia «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». Ma se è così, l’intersoggettività si riduce, nonostante tutto, ad una “complicazione” necessaria, ma in definitiva non essenziale: progredire moralmente significa *tendere* all’eliminazione dell’individualità, e quindi dell’intersoggettività, onde *avvicinarsi sempre più* (pur senza mai poterla conseguire effettivamente) alla meta di una perfetta unificazione nell’Egoità, nella ragione monologica. Cogliandro sintetizza correttamente l’“aporia fondamentale” della tarda dottrina morale fichtiana in questo modo: Fichte «costruisce analiticamente tutto il mondo dal concetto, per poi riconoscere nella comunità l’eccedenza del visibile sul concetto da cui tutto era stato dedotto» (p. 269), per cui la comunità continua a configurarsi come una “complicazione empirica” della moralità.

3. LA NOZIONE DI SOGGETTO MORALE E L’“AVERROISMO” DI FICHTE (ARIBERTO ACERBI)¹⁰

Nello spazio che mi è concesso vorrei indicare alcuni punti del libro di Giovanni Cogliandro e della stessa *Dottrina morale* del 1812 di Fichte che ritengo di

⁹ J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798); tr. it. di R. Cantoni, *Il sistema della dottrina morale*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 255 ss.

¹⁰ Pontificia Università della Santa Croce.

maggior interesse e proporre qualche argomento per la discussione. Come ho potuto constatare, il lavoro di Cogliandro offre un orientamento, ampio, certo tecnico, ma essenziale per comprendere il contenuto di questo difficile testo nelle sue articolazioni speculative e nella sua collocazione nell'ultima fase del pensiero del filosofo tedesco.

1. Noto innanzitutto l'importanza accordata all'intuizione intellettuale dell'io, quale punto di partenza della dottrina morale, quindi la sottolineatura della continuità della *Dottrina morale* con la prima versione del 1798 e con la seconda versione della *Dottrina della scienza* ("*nova methodo*"). Prima della determinazione di ogni contenuto specifico dell'etica, bisogna attingerne il più generale presupposto: il soggetto morale; e ciò a partire dagli stessi principi che lo costituiscono come tale: la praticità della ragione, l'autodeterminazione, il libero arbitrio, la coscienza. L'io appare a se stesso come sintesi di intelligenza e volontà, di attività ideale e di attività reale. La riduzione a tale principio, ch'è un principio reale, non meramente logico, risulta indispensabile se si vuole afferrare la prospettiva in cui soltanto, ultimamente, i concetti morali acquistano il loro significato, come i concetti di dovere, di virtù, e così via. Solo se si coglie l'essere spirituale dove si trova, nell'io intelligente e volente, è possibile accedere al senso della moralità; e viceversa.¹¹ Infatti, Fichte, approfondendo il pensiero di Kant, ritiene che l'autocoscienza è intimamente congiunta con la coscienza morale. L'individuazione cosciente dell'io è legata al senso della libertà e del dovere. D'altra parte, questi ultimi mostrano, per così dire, l'intima essenza dell'io. Grazie alla ragion pratica e alla libertà, l'io si coglie nella sua natura essenzialmente attiva e nella sua trascendenza, come un'istanza elevata sul mondo, perché capace di comprenderne il senso e di operare in conformità ad esso.

Se ne possono trarre alcune conseguenze metafisiche. E infatti, secondo Fichte, l'etica è molto prossima alla filosofia prima. L'essere spirituale non può dedursi da un'altra istanza logica o reale, come si evidenzia particolarmente sul piano morale; né esso può trovarsi originariamente sul piano oggettivo, come termine di una rappresentazione o di una dimostrazione. Sarebbe altrimenti un "fatto", non un atto, un "morto concetto", non il medesimo essere ch'esso rappresenta. Nella coscienza dell'io volente, l'essere spirituale è colto aldilà della rappresentazione, come un'attività interiormente illuminata dall'intelligenza: come una vita luminosa ed efficace. È questo il punto di partenza dal quale si può comprendere qualcosa dell'assoluto, Dio, di cui l'io, nel

¹¹ Con una movenza in certo modo platonica, nella *Seconda Introduzione alla Dottrina della scienza* (1797), Fichte postula lo spirituale dall'evidenza dei concetti morali. Più precisamente, egli afferma che l'uso comune di questi concetti presuppone una forma di esperienza ad essi specifica, non sensibile, la quale includerebbe necessariamente l'esperienza della soggettività.

suo essere e concreto operare, rappresenta un'immagine. Ancora, nell'attività della ragion pratica e della libertà si può cogliere l'inserzione dell'agire umano nell'agire di Dio, e con ciò riscattarlo dalla contingenza.

2. Vengo ora all'aspetto che risulta a mio avviso più problematico della *Dottrina morale* di Fichte: il primato accordato alla comunità, su cui Cogliandro si sofferma nell'ultima parte del suo lavoro. Come egli qui documenta, vi sono nel testo di Fichte espressioni recise a questo riguardo: la comunità è il reale in sé, nell'ambito della manifestazione (nell'ambito, potremmo dire, dell'esistenza o dell'essere finito). Solo al suo interno l'io riceve consistenza. La comunità è il destinatario e l'origine del dovere. Non mi è chiaro se queste affermazioni abbiano un senso ontologico proprio o soltanto un senso morale (posto che si possa distinguerli), e se Fichte ammetta una coscienza anteriore all'io e appartenente alla comunità. Per tale motivo, nel cercare d'interpretarne il significato, non vorrei puntare sull'affermazione del valore o dell'autonomia della vita sociale, o sul riconoscimento del suo ruolo nella genesi della coscienza individuale, che mi paiono evidenti, quanto sulla giustificazione ch'è addotta a loro sostegno, e che ne ridefinisce il senso. La comunità rifletterebe l'essenza universale della ragione, e per suo medio l'assoluto. L'individualità dell'io dipenderebbe dalla sua natura sensibile e ha valore solo se diviene lo strumento per la realizzazione dell'universale. La compiuta realizzazione della ragione nell'individuo comporterebbe, qualora fosse possibile, l'identità dell'individuale con l'universale e con ciò la sua soppressione. Il rapporto della ragione al soggetto risulta così estrinseco, strumentale alla sua realizzazione oggettiva.

A tale riguardo, mi pare che la disposizione "attualistica" o esistenziale del pensiero di Fichte, che abbiamo rilevato (il superamento nell'intuizione dell'io dell'ambito della rappresentazione), risulti come smentita da una disposizione opposta che potremmo dire "platonica", in quanto riconduce l'individualità al sensibile, si sofferma poi sul contenuto universale del pensiero e in certo modo lo ipostatizza. Di riflesso, la stessa attività pensante è oggettivata, poiché all'oggetto universale è fatto corrispondere un soggetto universale; con espressioni dello stesso Fichte: all'uno oggettivo corrisponde l'uno soggettivo. Riprendendo un interessante suggerimento di Cogliandro circa la complessiva disposizione "averroista" di questa parte del pensiero di Fichte, mi sembrano in certo modo pertinenti, fatte salve le differenze, le critiche di san Tommaso avanzate a tale proposito nel *De unitate intellectus contra averroistas*. L'oggetto pensato può essere universale, non il soggetto pensante. L'universale è il contenuto e la norma di una vita intelligente che, sola propriamente sussiste, e che nella coscienza si scopre appartenere all'io individuo.¹²

¹² Il dato elementare che dovrebbe essere spiegato, senza essere dissolto, è l'inalienabile capacità del singolo di comprendere la realtà sensibile, fattuale secondo universalità e necessità, cioè propriamente di pensare: *hic homo singularis intelligit* (cfr. cap. 3).

Nella *Dottrina della scienza* del 1804, Fichte attribuisce l'essere in senso forte ad un *singulum*, l'assoluto, e lo connota in termini operativi come "vita" e come "luce". Se l'assoluto può dirsi poi amante, allora è il singolo pensante ed amante, ossia la persona e la sua attiva interiorità, l'immagine ad esso più prossima. Solo il singolo può pensare e amare e corrispondere al pensiero e all'amore degli altri, formando, con la propria iniziativa e responsabilità, la variegata trama dei rapporti umani.

4. VITA MORALE, PLURALITÀ DEI SOGGETTI,
COMUNITÀ MORALE TRASCENDENTALE (GIOVANNI COGLIANDRO)¹³

Le tesi che ho cercato di esprimere nel mio testo sono state esaminate negli interventi secondo il prisma degli *Standpunkte*, dei diversi punti di vista che risultano costitutivi per il filosofare comunitario, in una prospettiva trascendentale, e questo è di per sé uno dei punti più alti della prassi praticoteoretica che ritengo possa essere raggiunto.

Il prof. Ivaldo ha affermato che la moralità è basata su una legge creatrice di ciò che ancora non esiste nel mondo fattuale, una legge che muove ad azioni che incarnino nella fattualità valori dotati di intrinseca validità e che perciò mira a realizzare la pace come pienezza di vita (*pléroma*), intesa quindi come vita buona e compiuta. Questa concezione della vita moralmente orientata intesa come pléroma sintetizza in maniera molto efficace quella che è la pienezza dell'essere in prospettiva praticoteoretica, di comunione piena tra filosofare e agire, fino al punto da non poterli più distinguere se non nella loro genesi: il pléroma non è quindi una perfezione originaria dalla quale si decade e alla quale bisogna tornare, secondo la prospettiva gnostica nel cui ambito il termine ha acquisito la sua notorietà (come Antonio Orbe spiega molto bene nei suoi saggi sulla storia della gnosi), ma il termine cui l'agire si orienta unitamente al filosofare. Esso non è quindi solo un ideale regolativo, ma una realtà efficacemente realizzabile.

Il presupposto di questa dinamica è che il "concetto" sia il principio formativo della realtà, e in particolare della realtà intersoggettiva. Fichte spiega che il concetto è il principio più alto nell'etica, ma non è il principio più elevato nella filosofia *come tale*. Questo viene affermato al principio dell'*Etica* 1812, e ne costituisce uno dei momenti più rilevanti di novità nel sistema della libertà di Fichte. Il concetto deve venire inteso come l'"invito", o "appello" (*Aufforderung*) al sapere assoluto da parte dell'assoluto stesso.

Nell'invito 'praticoteoretico' Fichte fonde il tema della educazione divina e quello della destinazione dell'uomo in un unico argomento. In precedenza tali temi avevano avuto trattazione autonoma nella *Iniziazione alla vita beata* e nei

¹³ Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

Discorsi alla nazione tedesca. Gli uomini devono passare dalla organizzazione tipica di un corpo incosciente alla articolazione tipica di una comunità cosciente del proprio scopo. L'invito di Dio è fino ad ora arrivato tramite l'intelletto, tramite i simboli (il simbolo riceverà una trattazione nella parte finale della *Etica* 1812). Questo è però un invito per chi non si è ancora elevato alla chiara comprensione del concetto: il concetto deve divenire il nuovo strumento della chiamata divina ad un agire libero e insieme cosciente. Nella dottrina morale il concetto percorre lo stesso iter che nella dottrina della scienza è percorso dal sapere. Il concetto deve conoscersi come causa e fondamento del mondo, tramite la comprensione della vera causalità dell'agire del soggetto nel sistema degli io. Il sapere deve diventare assoluto rispondendo all'invito dell'assoluto medesimo.

Il prof. Stelli rileva come esista uno sbilanciamento nel rapporto tra io e Assoluto: nel concetto non si tratta del fatto che noi pensiamo l'essere, bensì del fatto che attraverso il nostro pensiero *l'Assoluto stesso si fa immagine*, si manifesta. Questo è una tesi decisiva della dottrina della scienza e di tutto il pensiero moderno, il cui *peculiare* soggettivismo non sembra consistere in prima istanza nell'asimmetria nel rapporto tra pensiero ed essere (con la conseguente precedenza critica della gnoseologia sull'ontologia), ma piuttosto della riduzione della relazione intersoggettiva a quella tra il soggetto e l'oggetto.

Il problema che si presenta nella prospettiva di Stelli è che l'intersoggettività in quanto tale, in quanto *pluralità* di soggetti, non ha un corrispettivo logico-metafisico nell'Assoluto (così come non lo ha in Hegel, per il quale l'Assoluto è l'Idea assoluta *monologica*).

In effetti nell'esposizione del terzo principio della *Grundlage* l'intersoggettività *non* è assunta come struttura fondativa. Nella formulazione "Io oppongo nell'io all'io divisibile un Non-io divisibile" non si perviene affatto alla struttura soggetto-soggetto, e quindi si permane in quella soggetto-oggetto. Incondizionata ossia indeducibile è la forma dell'opposizione, nel terzo indeducibile ossia incondizionato è proprio il contenuto ossia la *divisibilità* dell'io, la *pluralità dei soggetti*. Che la comunità sia *del tutto indeducibile* è una prefigurazione dello *hiatus irrationalis* della dottrina della scienza del 1804. Il passaggio dalla intersoggettività (divisibilità dell'io) alla comunità come effettiva pluralità di soggetti è il passaggio dalla possibilità alla realtà in una moralizzazione della prospettiva trascendentale che tende verso la concretezza della vera realtà.

A questa impostazione il tardo Fichte sembra apportare una correzione molto importante, poiché fa risiedere il carattere individuale di un essere umano non nel dato fisico, ma nella stessa ragione. Tuttavia questo carattere individuale, non appare connesso fondativamente all'intersoggettività. Stelli identifica nel mio testo l'"aporia fondamentale" della tarda dottrina morale fichtiana: Fichte «costruisce analiticamente tutto il mondo dal concetto, per poi riconoscere nella comunità l'eccedenza del visibile sul concetto da cui tutto

era stato dedotto» (p. 269), per cui la comunità continua a configurarsi come una “complicazione empirica” della moralità.

Ritengo queste osservazioni di grande importanza per meglio definire il contributo della filosofia trascendentale riguardo all’ anteriorità dell’ intersoggettività, arriverei a dire anteriorità rispetto alla manifestazione dell’ assoluto medesimo, nei suoi schemi, cioè nel tempo. Si può affermare che nel sistema della dottrina morale superiore è proprio il riconoscimento dell’ eccedenza della comunità la garanzia antitotalizzante (e antitotalitaria) del sistema fichtiano, che si configura come sistema della libertà proprio perché l’ assoluto si mostra come agente nel molteplice tramite l’ invito e non tramite una deduzione dell’ assoluto *in mente philosophi* o *in mente Dei*. La storia muove da questa *empiria* che si riconosce come tale: proprio per questo motivo ritengo che alcuni pensatori contemporanei come Brandom e McDowell non dovrebbero auspicare un ritorno all’ idealismo hegeliano per ripensare la possibilità di un contenuto non-concettuale o meglio la sua impossibilità, ma molto meglio dovrebbero confrontarsi con il sistema trascendentale della dottrina della scienza che consente di far posto alla persona accanto alle manifestazioni dell’ assoluto nel mondo e nella storia.

Il contributo del prof. Acerbi muove anch’ esso dallo statuto della comunità nell’ *Etica* di Fichte. La comunità riflette l’ essenza universale della ragione, e per suo medio l’ assoluto.

Nel sistema della dottrina della scienza il principio positivo è sempre ciò che viene posto: in questo caso la posizione originaria è la manifestazione dell’ assoluto, che si mostra anche come vita assolutamente libera, infinitamente capace di agire e di figurare: questa infinità quantitativa viene determinata dallo sguardo, che sempre accompagna e conduce la forza. Lo sguardo e la forza sono i due nomi dell’ unica attività ‘praticoteoretica’ che si mostra primariamente nella manifestazione dell’ assoluto.

Riguardo la disposizione “averroista” del pensiero di Fichte, concordo con la notazione che l’ oggetto pensato può essere universale, non il soggetto pensante: *hic homo singularis intelligit*. Nella prospettiva di Fichte però il punto di vista è genetico. Di qui la possibilità di affermare che è la coscienza che possiede l’ io, cioè lo riconosce come proprio dopo averlo posto. Questo perché ciò che è positivamente ed assolutamente dato è ciò che viene posto, in generale dal *positum* procede il *positivum*.

Propriamente si potrebbe dire che solo comprendendosi nella comunità l’ individuo diviene io: non a caso Fichte enuncia prima il concetto del “grande io universale”. Questo io-comunità è l’ immagine di Dio, l’ unica entità indipendente nella manifestazione, ciò che è articolato, per cui appare il dovere superiore e non la semplice obbligazione morale: questo è il punto di passaggio che a Kant doveva restare ignoto. Nella tesi che ho cercato di supportare la dottrina morale superiore procede secondo lo schematismo dell’ assoluto.

I tre schemi sono la base della suddivisione possibile della materia della *Etica* 1812:

SCHEMA 1: concetto fondamento del mondo = manifestazione dell'assoluto che invita l'io al sapere assoluto.

SCHEMA 2: io puro, egoità formale, che si concretizza nel volere in interazione con la comunità – l'io comprende di conoscere l'assoluto.

SCHEMA 3: io individuale, e suo rapporto alla comunità degli io – l'io si conosce come invitato a comprendere l'assoluto.

Il figurare (*Bilden*) esposto nella *Dottrina della scienza* del 1812 sintetizza la risposta 'praticoteoretica' al duplice invito che l'assoluto rivolge all'io–sapere. L'immagine infatti è il nome che riceve il sapere nel suo rispondere all'invito, senza considerare il suo essere identico con il soggetto finito. La comunità che diviene soggetto morale trascendentale è la comunità all'interno della quale l'io comprende che la totalità del proprio sapere procede dall'invito divino: il sapere non è mai neutro, ma orienta allo scopo il soggetto conoscente. In questo senso assumono rilievo la metafora fichtiana contenuta nella *Etica* 1812, in cui i filosofi sono caratterizzati come il «pubblico scientifico nel grembo (*Schooße*) della Chiesa» (GA II,13,385). I filosofi possono quindi essere definiti come i figli della comunità per eccellenza, e della comunità in generale, in quanto sono i primi a comprendere e a costituire praticamente la comunità stessa. Quindi possiamo conclusivamente affermare che l'io nel filosofare si scopre originariamente *figlio*.