

LO STATUTO DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE NELLA *INTRODUZIONE ALLA VITA BEATA*

Marco Ivaldo

(Università degli Studi di Napoli “Federico II”)

Abstract

The essay takes into consideration the model of the doctrine of religion that Fichte outlines in the *Introduction to the Blessed Life* of 1806. The doctrine of religion is a particular discipline of the Doctrine of Knowledge, but it is also the theory of man’s formation to real life. The “popular” exposition, which moves from the natural sense of truth, is particularly suitable for the presentation of the doctrine of religion. The philosophy of religion begins with the fact of religion and strives to offer a non-deductive understanding – as does the Doctrine of Knowledge – but a hermeneutics of the religious fact.

Keywords: religion, philosophy, fact, genesis, sense of truth

1. LA DOTTRINA DELLA RELIGIONE COME DISCIPLINA PARTICOLARE DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA

La *Introduzione alla vita beata o anche la dottrina della religione*¹ rappresenta una delle tre opere “popolari” attraverso le quali Fichte presenta la propria teoria filosofica nel primo decennio dell’Ottocento². Le altre due sono, come è ben noto, *I tratti fondamentali dell’epoca presente*, del 1804/5, e *L’essenza del dotto e le sue*

¹ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in J. G. Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (d’ora in poi GA), a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt, 1962 ss., serie I, vol. 9, pp. 1-212.

² Sulla *Anweisung zum seeligen Leben* cfr. – della ampia letteratura secondaria – questi lavori recenti: F. Seyler, *Fichtes “Anweisung zum seligen Leben”. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2014; P. Cerutti (a cura di), *Lire l’Initiation à la vie bienheureuse de Fichte*, Vrin, Paris 2017.

manifestazioni nel campo della libertà, del 1805. A queste tre opere possono venire associati i *Discorsi alla nazione tedesca*, del 1807/8, perché anch'essi sono un'opera di carattere "popolare" che contiene e presenta un complesso di principi di teoria fondamentale. Queste esposizioni "popolari" della dottrina della scienza, o di discipline particolari di essa, rinviano a una coeva e complessa elaborazione "scientifica", che ha i suoi punti di vertice nella seconda esposizione della Dottrina della scienza del 1804, tenuta a Berlino, nella Dottrina della scienza del 1805, tenuta a Erlangen, fino alla Dottrina della scienza esposta a Königsberg nel 1807. A queste vanno aggiunti almeno *I principi della dottrina di Dio, dell'etica e del diritto*, del 1805. Nella *Introduzione alla vita beata*, alla seconda lezione, Fichte sostiene di trattare in essa «i principi più profondi e gli elementi di ogni conoscenza, oltre i quali non v'è conoscenza alcuna», ovvero «la metafisica e l'ontologia più profonde» (GA I/9, 67). Ora, questi principi ed elementi sono i medesimi che Fichte contemporaneamente deduce e giustifica nelle esposizioni "scientifiche" della dottrina della scienza. In tal senso va riconosciuto che l'esposizione "popolare" della filosofia non introduce affatto una semplificazione o una volgarizzazione del contenuto fondamentale, ma svolge la "metafisica e ontologia più profonde", cioè il contenuto, con un diverso approccio o percorso – con un altro "metodo" –, cosa che per un aspetto, l'aspetto della comprensione univoca e concreta della verità, arricchisce la stessa comprensione del contenuto.

È lecito sostenere che tutte le esposizioni di questo periodo "mediano" della dottrina della scienza³, sia "scientifiche" che "popolari", intendevano e intendono elaborare una presa di posizione argomentata nei confronti di obiezioni e critiche sollevate in quegli stessi anni contro la filosofia di Fichte. Per quanto riguarda in particolare la *Introduzione alla vita beata* possiamo pensare che il pensiero sviluppato in essa avesse come interlocutori principali Jacobi, Reinhold e Schelling. La *Lettera a Fichte* di Jacobi, del 1799, solleva contro la dottrina della scienza l'accusa di nichilismo; la *Lettera a J. K. Lavater e a J. G. Fichte sulla fede in Dio* di

³ Cfr. G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012.

Reinhold, del 1799, intende tenere una posizione mediana fra Jacobi e Fichte e apre alla teoria reinholdiana della verità e del vero degli anni successivi; infine l'opera di Schelling *Filosofia e religione* del 1804 elabora una ontologia dell'assoluto assai diversa da quella trascendentale di Fichte, cosa che già poteva emergere dalla corrispondenza fra i due filosofi⁴.

La *Introduzione alla vita beata* porta come seconda parte del titolo: *Dottrina della religione*. Benché il tema della religione attiri sempre l'attenzione di Fichte, e ad esso egli dedichi diverse opere e parti di opere⁵, solo l'*Introduzione alla vita beata* presenta esplicitamente il titolo di dottrina della religione (titolo completo: *Introduzione alla vita beata o anche dottrina della religione*). Volendo riprendere il titolo di due altre opere sulle discipline particolari della dottrina della scienza, cioè il *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* del 1796/7 e il *Sistema dell'etica secondo i principi della dottrina della scienza* del 1798 (che comunque sono esposizioni "scientifiche"), si può pensare che è essenzialmente nella *Introduzione alla vita beata* che è stato sviluppato da Fichte, in una forma "popolare", il pensiero essenziale della religione "secondo i principi della dottrina della scienza". In quanto contiene la "metafisica e ontologia più profonde", come ho appena richiamato, la *Introduzione* va considerata una esposizione organica (anche se "popolare") di quella disciplina particolare (o materiale) della dottrina della scienza che è la dottrina della religione. Essa si affianca così alle altre discipline particolari: la dottrina dei costumi (etica), la dottrina del diritto e la filosofia della natura (quest'ultima non è stata esposta in un'opera organica). È in essa che dobbiamo cercare in definitiva la filosofia della religione di Fichte nella sua forma più compiuta, anche se non unica ed esclusiva.

⁴ Cfr. su questo G. Zöller, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. di F. Ferraguto, "Fichtiana" Nr. 30, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Montella/Napoli 2018.

⁵ Della vasta letteratura sulla visione della religione di Fichte rinvio a due studi recenti: H. Verweyen, *Fichte's Philosophy of Religion*, in D. James, G. Zöller (a cura di), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 273-305; G. Rametta, *La philosophie fichtéenne de la religion*, trad. it. di R. Formisano, «Laval théologique et philosophique», 72 1 (2016) pp. 7-20.

2. TEORIA E PRATICA FORMATIVA

Tuttavia la *Introduzione* non contiene soltanto la “metafisica e ontologia più profonde”, ossia non è solo un trattato teoretico che espone la dottrina della scienza della religione (*Wissenschaftslehre der Religion*). Essa è anche, e insieme, una guida, un avviamento, una iniziazione – come suggerisce il termine *Anweisung* – a una certa prassi e condizione di vita⁶. La *Introduzione alla vita beata* è anche un trattato di filosofia pratica, o precisamente di filosofia educativa: non espone soltanto una comprensione del rapporto dell’esserci con l’essere e della posizione della religione in questa relazione – tema di una filosofia teoretica –; essa presenta anche un itinerario formativo, grazie al quale l’io che siamo noi può unirsi esistenzialmente al principio che nel profondo lo struttura – unione, o vita, che ha nome religione. La *Introduzione alla vita beata* è allora un trattato di dottrina teoretica e di filosofia della formazione (*Bildung*). Ha a che fare con l’“arte della ragione”, per riprendere una terminologia dei *Tratti fondamentali dell’epoca presente*, non solo con una “scienza della ragione” (mediata in una chiave “popolare”). Possiamo chiedere: deve davvero la dottrina della religione coerentemente svilupparsi come un avviamento formativo, come una educazione dell’io alla “vita beata”, – cioè per Fichte alla vita effettiva e reale? E ancora: ha la dottrina della religione il compito non solo di veicolare intellezioni trascendentali sulla realtà globale ma anche di formare l’anima a innalzarsi esistenzialmente al punto di vista della religione? Se si risponde di sì a entrambe queste domande – come personalmente inclino a fare – si potrà forse fornire anche una risposta (benché forse non l’unica, certamente) al perché Fichte abbia esposto la dottrina particolare della religione in un’opera “popolare” e non in un lavoro “scientifico”. Per lui una esposizione filosofica della religione doveva *essenzialmente* farsi “introduzione alla vita beata”, cioè pratica formativa. Questo, non perché la religione sia

⁶ Sottolineano questo aspetto P. L. Oesterreich, H. Traub (a cura di), *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.

“filosofia per il popolo”, non idonea per le menti speculative e scientifiche, ma perché la religione è un fatto di esistenza, e in questo suo essere un fatto concretamente-concreto richiede che la stessa dottrina che la espone si faccia iniziazione e formazione dello spirito al fatto religioso (*itinerarium mentis et cordis*). Si potrebbe azzardare che il passaggio attraverso il momento filosofico-formativo consente di capire più in fondo la natura esistenziale dell’oggetto. Si tratta di chiarificare, a partire da principi (qui è il luogo epistemologico della dottrina teoretica), «i mezzi e le vie attraverso cui si perviene alla vita beata e il modo in cui ci se ne appropria» (GA I/9, 63) (qui è il luogo della filosofia della formazione). L’esposizione “scientifica” va sì in profondità nella enucleazione dei principi, ma rimane inevitabilmente astratta rispetto alla vita, perché è il risultato di un lavoro di riflessione *sul* e di astrazione *dal* fatto della coscienza. È legittimo perciò avanzare la supposizione che l’esposizione “popolare”, che fa riferimento diretto a quel senso naturale della verità che abita nell’essere umano, come più ampiamente vedremo, possa rivelarsi più idonea a rappresentare la forma di trattazione che deve assumere una dottrina della religione come filosofia teoretica e come pratica educativa (= “arte della ragione”).

3. “SCIENTIFICO” E “POPOLARE”

È opportuno soffermarsi più in dettaglio sulla differenza fra esposizione “scientifica” e esposizione “popolare” della filosofia⁷.

⁷ Sul significato della esposizione “popolare” della filosofia rinvio alla seguente letteratura: H. Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992; C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei J. G. Fichte 1800-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; F. Gilli, *Filosofia popolare e dottrina della religione nei Populärwerke di J. G. Fichte*, «Annuario filosofico», 16 (2000) pp. 159-188; Id., *Populärphilosophie und Religionslehre*, in E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto (a cura di), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 471-505; Id., *Die Präsenz der Populärphilosophie im Spätwerk Fichtes*, «Fichte-Studien», 31 (2007) pp. 195-204; Id., *Dialektica, ontologia e filosofia della religione nelle*

Formulando la cosa in termini generali: la esposizione “scientifica” procede in chiave dialettica e confutativa, la esposizione “popolare” procede in maniera diretta, facendo riferimento a quello che Fichte nomina: «senso naturale della verità» (GA I/9, 147). L’esposizione “scientifica” “trae fuori la verità dall’errore”: confuta cioè le visioni erronee della realtà evidenziando la contraddizione in cui sono implicate, e mostra la verità come l’unica visione giusta che rimane dopo la confutazione degli errori. Discernimento/separazione degli opposti, cioè del vero e del falso, e purificazione della verità dalla cattiva mescolanza del vero e del falso: è questa l’essenza della esposizione “scientifica”. «Tale esposizione, scrive Fichte, fa sì che la verità, a partire da un mondo pieno di errori, *divenga e si generi* davanti ai nostri occhi» (*Ibidem*). L’esposizione “scientifica” deve condurre *all’evidenza*, o meglio *all’evidenziarsi* della verità *per opposizione all’errore*. Questa auto-evidenziazione non avviene allora in maniera diretta, ma mediata, attraverso la confutazione dell’errore, cioè grazie alla riduzione “dialettica” dell’opinione erronea alla auto-contraddizione.

A questo punto Fichte avanza una osservazione a mio giudizio assai significativa: già per avviare e progettare la propria dimostrazione il filosofo deve “avere e possedere la verità” in anticipo, e lo deve in una maniera indipendente dalla dimostrazione “artificiale”, ovvero in via autonoma dalla elaborazione scientifica. In altri termini: la evidenziazione o auto-evidenziazione della verità, che è il risultato del procedimento artificiale-scientifico (= dialettico-confutativo) richiede in maniera immanente una apprensione anticipante (*Vorgriff*, questo termine è mio) della verità stessa, che guidi il lavoro della riflessione “scientifica”. Una tale apprensione anticipante non funziona affatto come un presupposto dogmatico, che viene avanzato in maniera arbitraria e isolata dalla elaborazione auto-critica. È piuttosto una intuizione concomitante (*mit-laufend*), che accompagna in maniera immanente il lavoro della riflessione fino

lezioni I-IV della Anweisung zum seeligen Leben, in A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano degli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 211-236; P. L. Oesterreich, H. Traub (a cura di), *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphisophische Erschließung der Welt*, cit.

al riconoscimento filosofico-scientifico di quella evidenza, che essa solo virtualmente custodisce. Un procedimento simile viene enunciato nella seconda esposizione della Dottrina della scienza del 1804, per la quale – leggiamo – si presuppone «in tutta serietà» che: a) «si dia verità (*es gebe Wahrheit*), che soltanto è vera, e ogni cosa all'infuori di essa è assolutamente falsa» (qui troviamo la apprensione anticipante, il *Vorgriff*); b) «questa verità si lascia effettivamente trovare e riluce (*leuchtet ein*) immediatamente come semplicemente vera» (GA II/8, 4) (qui troviamo *in nuce* la elaborazione “scientifica” dell'intuizione concomitante fino all'auto-evidenza della verità dell'intuizione stessa)⁸.

Fichte chiama questa apprensione anticipante, come si è visto: “senso naturale della verità” (*natürlicher Wahrheitsinn*). Egli ha una ricca e articolata dottrina dei “sensi” (es. senso religioso, senso estetico, senso della verità)⁹. Pensa che la coscienza umana conosca una prima auto-emersione in quanto è e si fa *sensu*. Siamo strutturati, o costituiti, in quanto esseri ragionevoli finiti, da un preconcio sensitivo, da un sentire che è insieme un sentirsi. Tutte le prestazioni della riflessione (seconda) trovano una radicazione in questa primaria sensitività e auto-sensitività dell'io. Non che la mediazione riflessiva sia superflua: «il sentimento (*Gefühl*) indica soltanto la [via alla] verità, ma non dà la verità» (Cfr. *Sullo spirito e la lettera in filosofia* GA II/3, 337)¹⁰. Esso deve venire perciò chiarito e determinato dalla capacità del giudizio.

L'esposizione “scientifica” deve addirittura ammettere come proprio “punto di partenza” – per poter corrispondere al compito di discernimento della verità dall'errore e di evidenziazione della verità che le è proprio – il senso naturale della verità. Ora, è in questo riferimento al senso della verità che l'esposizione

⁸ J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804*, in J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, cit., GA serie II, vol. 8, pp. 2-421.

⁹ Accentua questo Giovanni Moretto nella sua *Introduzione* (pp. 11-67) alla sua traduzione di opere fichtiane di filosofia della religione: J. G. Fichte, *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989.

¹⁰ Cfr. J. G. Fichte, *Ueber Geist, u. Buchstaben in der Philosophie*, in J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, cit., GA serie II, vol. 3, pp. 305-342.

“scientifica” e quella “popolare” conoscono un importante punto di convergenza. L’esposizione “popolare” infatti si rivolge proprio al senso della verità, quel senso di cui la esposizione “scientifica” abbisogna come di una indispensabile bussola. La differenza è questa: la esposizione “scientifica” vi si riferisce in maniera dialettica, per arrivare a confutare l’errore; la esposizione popolare vi si riferisce in maniera diretta, «senza chiamare in causa qualche cosa d’altro [cioè la critica dell’errore], esprimendo puramente e semplicemente la verità come è in se stessa, per niente affatto come essa è di fronte all’errore [come avviene nella scienza filosofica]» (*Ibidem*). L’esposizione “popolare” fa conto sulla spontanea adesione che il senso naturale della verità incontra negli individui. In definitiva anche il filosofo scientifico (a cui compete il lavoro della confutazione dell’errore) in quanto deve rivolgersi al senso naturale della verità e contare su di esso conferma il darsi di questa spontanea adesione al senso spontaneo della verità che inabita negli individui.

Certamente l’esposizione “popolare” non ha un procedimento dimostrativo, come l’esposizione “scientifica”; ciò nondimeno essa ha essenzialmente a che fare con la comprensione (*Verstehen, Verständnis*). La comprensione è il medio con cui l’esposizione “popolare” perviene all’uditore, e senza la comprensione il contenuto non potrebbe venire comunicato. La esposizione “scientifica” si avvale del *Beweisen*, si realizza come riduzione a contraddizione dell’errore e come separazione dell’errore dalla verità; la esposizione “popolare” si richiama al *Verstehen*, procede sviluppando il senso naturale della verità, a cui immediatamente si riferisce, attraverso la comprensione. L’esposizione “popolare” obbedisce a una logica di formazione (*Bildung*) dell’individuo; l’esposizione “scientifica” obbedisce a una logica di liberazione dall’imprigionamento nell’errore.

Si può avanzare l’ipotesi che Fichte abbia ritenuto l’esposizione “popolare” particolarmente adatta ad illustrare la dottrina della religione, non perché la religione sia un sapere “per il popolo”, cui non si adatta l’esposizione “scientifica”, ma perché la religione è una esperienza vissuta originaria, che si radica immediatamente in quel “senso religioso”, che Fichte ha potentemente valorizzato, e

che apre non a una spiegazione scientifica della natura (fisica e psichica), ma a una comprensione del senso della realtà. L'esposizione "popolare", più che spiegare a partire dalla genesi, che è compito della filosofia scientifica, deve portare lo spirito a comprendere il senso del vissuto a partire dal fatto.

4. RELIGIONE E PENSIERO

Essendo la *Introduzione alla vita beata* una dottrina della religione esposta in forma "popolare" è necessario chiarire che cosa secondo Fichte si deve intendere per religione. Il tema è piuttosto complesso, Fichte offre diverse versioni di questo concetto, sicché mi limiterò a enucleare la visione della religione che circola in questa opera. Fichte segnala che la religione non sta là dove la colloca il comune modo di pensare (almeno per come questo si esprime nella sua epoca), nel fatto cioè che si creda, si ritenga e si conceda per sentito dire o sulla base di una assicurazione estranea che esiste un Dio. Ciò non ha a che fare con la fede, ma con la superstizione. La religione non è una credenza soggettiva spoglia di determinazioni oggettive. Essa consiste invece nel contemplare, avere e possedere Dio immediatamente nella propria persona, e non in una persona estranea, e nel contemplarlo e viverlo con il proprio occhio spirituale, e non con un occhio estraneo. Con altra formulazione: la religione è l'unità vissuta e saputa dell'uomo con Dio (Cfr. GA I/9, 69).

Questa unione vissuta e saputa è possibile soltanto in quello (e grazie a quello) che Fichte nomina come il «pensiero vero e autentico» (GA I/9, 80), il pensiero "reale", quel pensiero mediante il quale ci si appropria dell'autentico Sé (che è cosa diversa dall'io psicologico) e in cui Dio, ossia la assoluta verità, si rende visibile. Si capisce che questo «pensiero puro» (GA I/9, 68) e «autonomo» (GA I/9, 69) è qualcosa di diverso dall'intelletto calcolante e dal pensiero empirico. Ha affinità con quello che Luigi Pareyson chiama il "pensiero rivelativo", il pensiero nel quale la

verità esce dal nascondimento (*aletheia*) e viene alla luce¹¹. Il pensiero puro e autonomo è una conoscenza pre-teoretica e pre-discorsiva, ma reale, del nesso costituente che il principio originario instaura con l'intera realtà essente, cioè con la manifestazione (*Erscheinung*). Esso – leggiamo in una affermazione decisiva – è «la stessa esistenza divina, e viceversa, l'esistere divino nella sua immediatezza non è altro che il puro pensiero» (*Ibidem*): ciò significa che questo pensiero è la stessa rivelazione dell'assoluto in una sua immagine originaria.

Ancora sulla essenza di questo pensiero: Fichte accentua che «l'elemento, l'etere, la forma sostanziale della vita vera è *il pensiero*» (GA I/9, 62), sottolinea che soltanto nello slancio supremo del pensiero si fa presente la divinità – la quale invece non può venire affatto afferrata da nessun altro senso –, conclude che «voler rendere sospetto agli uomini questo slancio del pensiero significa volerli separare per sempre da Dio e dal godimento della beatitudine» (*Ibidem*), cioè dalla vita vera, libera dal non-essere. Vita vera e pensiero puro si appartengono reciprocamente: la vita vera esiste nel pensiero puro e come pensiero puro, ovvero – spiega Fichte – come una specifica visione di noi stessi e del mondo essente in quanto provenienti dalla essenza divina nascosta in se stessa, ma manifestantesi; a sua volta il pensiero puro è la vita vera in atto. Questa co-appartenenza conduce Fichte a una affermazione significativa per chiarire lo statuto del pensiero qui evocato: «una dottrina della beatitudine non può essere altro che una dottrina del sapere (*Wissenslehre*)». La teoria ontologica – cioè relativa alla vita vera – deve e può realizzarsi come teoria logologica, cioè come comprensione del pensiero vivente. La «metafisica e ontologia più profonde», che abbiamo già incontrato come il contenuto di questa opera, vengono elaborate come una dottrina del sapere, cioè attraverso una mediazione epistemologica che sia all'altezza del contenuto che viene sviluppato nella *Introduzione*. L'approccio di tipo trascendentale non viene affatto

¹¹ Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; nuova ed. ivi, 2005.

dismesso da Fichte: si procede alla ontologia e metafisica attraverso una logologia e epistemologia¹².

Fichte avanza in questo contesto l'importante precisazione che una simile rappresentazione del "pensiero puro" non è affatto una escogitazione dei filosofi, ma è presente e si è diffusa nel mondo, anche in maniera nascosta, dall'inizio del cristianesimo, e questo benché la "chiesa stabilita" abbia in gran parte misconosciuto e abbia perseguitato questa visione. Nel cristianesimo autentico (che per Fichte è essenzialmente il cristianesimo nella comprensione che ne ha offerto Giovanni)¹³ questa conoscenza è chiamata "fede": «Questa fede – leggiamo – è per il cristianesimo la stessa cosa che noi abbiamo chiamato pensiero: l'unica visione di noi stessi e del mondo nella immutabile essenza divina» (GA I/9, 63). Intesa nella sua essenza, all'altezza della meditazione elaborata nella *Introduzione*, la fede non si presenta affatto come un "opinare", ma ha a che fare con il "pensiero puro" e "autonomo", e viceversa: fede e pensiero puro sono «l'occhio cui Dio può rendersi visibile» (GA I/9, 67), la rivelazione a noi e in noi del nesso originario che costituisce la realtà. Si capisce che per la dottrina della religione avanzata nella *Introduzione fides e intellectus* non sono in contrapposizione, ma sono due espressioni per designare l'organo nel quale la verità di Dio si manifesta.

Non è errato sostenere che la dottrina della religione – che ha il suo punto di partenza nel senso naturale della verità – trovi nel pensiero puro e autonomo il suo organo adeguato e specifico. Come possiamo leggere: «Il vero Dio e la vera religione vengono colti unicamente dal pensiero puro» (GA I/9, 68). La dottrina della

¹² Rinvio per questo a un mio studio: *La Doctrine de la science: l'ontologie comme épistémologie, l'épistémologie comme ontologie*, in M. Marcuzzi (a cura di), *Fichte et l'ontologie*, trad. it. di G. Losito, Presses Universitaires de Provence, Aix en Provence 2018, pp. 161-172. Sulla idea di filosofia trascendentale in Fichte cfr. R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München-Salzburg 1965; Id., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989; Id., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, ars una, München-Neuried 1994; M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984.

¹³ Cfr. M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2016, pp. 127-145.

religione sarebbe allora lo svolgimento conseguente del contenuto dischiuso dal pensiero puro attraverso il suo esercizio. Tuttavia, questo svolgimento conseguente è anche quello che persegue la Dottrina della scienza in quanto tale, che ha essenzialmente a che fare con il sapere-immagine, ossia con l'esistenza stessa (*Dasein*) dell'essere puro, quell'esistenza (*ex-sistere*) che – come si è visto – è stata da Fichte compresa come il pensiero puro. Domandiamoci allora: Si può pensare una differenza fra fede e pensiero puro, o meglio fra religione e scienza filosofica, una differenza che legittimi il darsi di una dottrina della religione come un sapere autonomo e irreducibile, benché elaborato sempre secondo i principi della Dottrina della scienza, come si è visto?

5. PUNTO DI VISTA RELIGIOSO E PUNTO DI VISTA SCIENTIFICO-FILOSOFICO

Per rispondere a questo interrogativo mi propongo di analizzare la distinzione fra il punto di vista della religione e il punto di vista della scienza (filosofica) che Fichte tematizza nella quinta lezione della *Introduzione*, nel quadro della sua teoria della quintuplicità dei punti di vista sul mondo, ovvero delle cinque “esperienze dell'essere” che si aprono per l'essere umano sospinto da quel “desiderio (*Sehnsucht*) dell'eterno” che rappresenta la più «intima radice della nostra esistenza finita» (GA I/9, 59)¹⁴.

La *Introduzione* pone in evidenza che la veduta e l'esperienza religiosa operano una certa “lettura”, ovvero una interpretazione originale, del contenuto della terza visione del mondo, cioè della “moralità superiore”. Quest'ultima si presenta come un agire nel mondo alla luce e sotto la spinta di idee creative (Fichte nomina il «sacro, il bene, il bello» (GA I/9, 109)) per fare dell'umanità

¹⁴ Sul tema delle visioni del mondo – oggetto di attenzione nella *Fichte-Forschung* – mi limito a rinviare, per il suo significato storico e teoretico, alla lettura che ne opera E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, in T. Nenon, H. R. Sepp (a cura di), *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, *Husserliana*, XXV, Dordrecht 1985, pp. 267-293.

l'immagine, l'impronta e la rivelazione dell'essenza interna divina. All'altezza di questa elaborazione fichtiana questo agire e questo scopo divengono propriamente la "destinazione" (*Bestimmung*) dell'umano. Orbene, la veduta religiosa è la "chiara conoscenza" (perciò per nulla affatto una opinione soggettiva o una mera premonizione) che queste idee non sono in alcun modo un nostro prodotto, ovvero il prodotto di un pensiero che sia nullo in se stesso (come è il nostro pensiero in quanto si voglia come separato dall'esistenza divina). Tali idee sono invece, per la conoscenza della religione, "direttamente la manifestazione dell'intima essenza di Dio in noi, in quanto luce", ovvero in quanto siamo non pensiero empirico, in se stesso nullo, ma pensiero puro, ovvero pensiero rivelativo. La conoscenza religiosa afferra, in particolare, che l'idea è l'immagine dell'essenza in quanto l'essenza si apra in una immagine.

Fichte esprime il contenuto della veduta religiosa attraverso tre passaggi, che esprimono un movimento dall'astratto al concreto, e dal teorico al pratico. 1) La religione nasce e si articola anzitutto come la convinzione che «soltanto Dio è e al di fuori di lui non c'è nulla»: la certezza cioè che *Dio è* e nulla propriamente *è* al di fuori di questo essere assoluto. 2) Per la veduta religiosa però con questa certezza (Dio è) abbiamo ancora un concetto vuoto di Dio, che non ne spiega affatto l'intima essenza, *che cosa* sia Dio. A questa domanda sul che cosa si può certamente rispondere che Dio è «assolutamente da sé, mediante sé e in se», come la stessa filosofia fa. Ma questa risposta è in definitiva ancora soltanto la forma fondamentale del nostro intelletto applicata a Dio, ovvero esprime come *noi* dobbiamo necessariamente pensarlo, ma non esprime ancora la interna essenza divina, o la enuncia ancora soltanto *via negationis*. 3) Tuttavia Dio *entra* nella vita effettiva e immediata, e – aggiunge Fichte – noi stessi siamo questa sua vita immediata *al di fuori* del concetto astratto di Dio. Emerge una duplicità: non sappiamo che cosa sia Dio (qui la "forma ci nasconde sempre l'essenza"); d'altra parte Dio è in noi come il principio del nostro stesso esserci, ovvero «noi siamo questa vita immediata» (GA I/9, 111). Orbene la tesi di Fichte è che questa limitazione, che riguarda essenzialmente la forma – dato che il nostro vedere, nell'atto stesso

che vede, nasconde il suo oggetto – scompare solo se ci si eleva al punto di vista della religione: «Ti sparisce il mondo con il suo morto principio [il concetto oggettivante] ed entra nuovamente in te la divinità stessa, nella sua forma prima e originaria, quale vita, come la tua propria vita, che devi vivere e vivrai» (GA I/9, 111). La esperienza e la veduta religiose sono pertanto una nuova, creativa, irruzione del divino nella coscienza, quella coscienza che comunque esiste perché il divino originariamente la permea. Quanto alla forma della riflessione Fichte osserva che essa, una volta assunta dal profilo della religione, non viene semplicemente abolita (nessun *sacrificium intellectus*), ma resta come “la infinità della vita divina” nella coscienza. Quella vita divina, che in Dio è una, nella coscienza religiosa – che è essenzialmente accompagnata dalla forma – rimane come molteplicità aperta all’infinito di manifestazioni della vita divina: solo che questa molteplicità introdotta dalla riflessione non è (più) dal punto di vista della religione una forma che ci schiaccia e ci inganna, ma viene addirittura desiderata e amata, una volta chiarita e spiegata la sua natura relativa. Da qui provengono alcune implicazioni decisive. Se la religione è presenza concreta del divino, Dio si rivela nella sua vita propria in ciò che fa, vive e ama l’“uomo santo”. Inoltre, alla domanda su che cosa è Dio, cui il concetto (intellettualistico) non rispondeva, si può rispondere solo rinviando alla prassi di colui che è afferrato da Dio, cioè alla prassi del vero credente. Dio è ciò che fa colui che si dona a lui ed è da lui ispirato. È nella esperienza vissuta della religione che si trova in definitiva il luogo della possibile e pertinente risposta alla domanda su che cosa sia Dio¹⁵.

Esiste però – per la *Introduzione* – un punto di vista che è oltre il punto di vista della coscienza religiosa. Questo è il punto di vista della scienza. Fichte segnala che la scienza di cui qui si tratta è «l’una scienza, assoluta e in sé compiuta» (GA I/9, 112), e vi sono buoni motivi per pensare che qui Fichte parli della filosofia. Questa abbraccia nel loro ordine e nel loro rapporto tutti i punti di

¹⁵ Cfr. su questo aspetto della religione nel suo rapporto con la filosofia il saggio di R. Lauth, *Filosofia e religione*, «Annuario filosofico», trad. it di M Ivaldo, 21(2005) pp. 27-36.

vista secondo i quali l'uno assoluto si trasforma nel molteplice relativo: la filosofia afferra la relazione originaria fra essere ed esistenza, fra esistenza e mondo, fra mondo e punti di vista sul mondo. La filosofia è conoscenza delle leggi a priori che riconducono il molteplice all'uno e che consentono di dedurre il molteplice dall'uno, all'interno di ogni punto di vista sul mondo (sensibilità, diritto, moralità, religione, scienza). Pertanto la filosofia procede oltre la comprensione del *fatto che* (*Das*) ogni molteplice è fondato sull'uno e deve venire ricondotto all'uno, comprensione che è specifica della conoscenza religiosa. La filosofia deve dedurre il fatto dalla legge, ovvero deve mostrare il *come* (*Wie*) della connessione del molteplice all'uno, e viceversa. In tale senso la filosofia è conoscenza genetica: «Per la scienza [filosofica] diventa genetico ciò che per religione è soltanto un fatto assoluto» (GA I/9, 112). Dal profilo della scienza filosofica vale che senza il sapere della filosofia la religione rimane semplice fede, seppure incrollabile, ossia resta quella visione del principio che è sì esatta, come si è detto, ma che è difettosa di una mediazione critico-riflessiva. In questo senso vale l'asserto che «la scienza toglie ogni fede, trasformandola in visione (*Schauen*)» (*ibidem*), ossia in intellesione del fatto fondante (= l'unità ultima di Dio e dell'uomo) a partire dalla sua legge.

Ora, nel punto di vista della scienza filosofica la coscienza religiosa non viene affatto negata, e nemmeno abbandonata come una forma di sapere immaturo; si potrebbe dire che essa viene ulteriormente innalzata, passando da consapevolezza di Dio (fede) a sapere di Dio (visione). Inoltre rimane come peculiare della coscienza religiosa un momento, o un aspetto, che la deduzione genetica non esaurisce affatto attraverso il suo rinviare alla legge. È il momento, o l'aspetto del *fatto*. La religione è esperienza di una irruzione *concreta* del divino nell'umano, che ispira un nuovo modo di essere, tanto che è proprio guardando a questo modo di essere, incarnato in una persona concreta, che si può avere l'intuizione di che cosa è Dio.

Riprendendo alla luce di questi svolgimenti un problema avanzato in precedenza, dirò che la dottrina della religione, intesa come filosofia particolare, riceve proprio della natura particolare

del suo “oggetto”, cioè il fatto della coscienza religiosa, una indicazione essenziale sul suo proprio statuto e compito. Se la scienza filosofica come tale trasforma la fede in visione, ovvero spiega il fatto nel suo “come”, la scienza particolare, la filosofia della religione, deve farsi comprensione del fatto nel suo significato per la vita, verrebbe da dire: deve farsi ermeneutica del fatto della religione. La *Introduzione*, in particolare nella sua seconda parte, a partire dalla interpretazione del prologo giovanneo, offre documento eloquente di questa prestazione ermeneutica.

6. AMORE E RIFLESSIONE

Per Fichte la deduzione genetica, cioè la scienza filosofica, non esaurisce la vita, la dimensione concretamente-concreta del vivere, ma da questa inizia e a questa deve tornare. L'incremento peculiare che la filosofia apporta alla comprensione del nesso originario della realtà è di natura teoretica, intellettuale, ma la religione, intesa come amore per l'assoluto puro e reale, contiene una eccedenza “vitale” che non si lascia ricondurre completamente alla forma della riflessione. Possiamo cogliere questa struttura dialettica aperta del rapporto fra religione e riflessione filosofica se prestiamo attenzione al vertice della dottrina dell'amore nella *Introduzione*.

Secondo Fichte la veduta religiosa nel suo livello più profondo – che egli soprattutto mette a tema nella lezione decima – comprende ed esperisce l'amore come il nesso ontologico fondante che costituisce l'intero esistere. I partner di questo nesso sono Dio e l'uomo, che nell'amore «sono una cosa sola, completamente amalgamati e fusi insieme» (GA I/9, 166) – fusi (*verflossen*), ma non identificati. Precisamente, l'amore è l'auto-sostenersi e mantenersi dell'essere assoluto nell'esistenza, cioè è amore di Dio per se stesso, che in questa auto-relazione fa essenzialmente spazio all'altro, cioè all'uomo. È vero perciò che nell'amore esiste una radicale unità fra Dio e l'uomo, ma è parimenti vero che diverso è il loro statuto ontologico: «noi non siamo capaci di amarlo [Dio], ma soltanto lui è capace di amarsi in

noi» (*Ibidem*). È l'amarsi di Dio in noi, cioè l'esistere stesso di Dio, che produce in noi stessi – in quanto “effetti dell'amore” - quella “sensazione” o sentimento ontologico che è il nostro amore per Dio stesso.

Come tale l'amore – sottolinea Fichte – è «la fonte di ogni certezza, di ogni verità e di ogni realtà» (GA I/9, 167), cioè è un principio che non ha primariamente a che fare con uno stato psicologico, ma è un principio ontologico, un principio costituente della coscienza dell'essere. Quale è il suo rapporto con la sfera della riflessione?

In primo luogo: L'amore – l'“amore di Dio per la propria esistenza” - offre la “materia prima” del mondo, quella materia su cui si esercita il ruolo formativo e formante della riflessione, che è di «porre in modo oggettivo questa materia prima e continuare a configurarla all'infinito» (*Ibidem*). Sotto questo aspetto l'amore esercita un ruolo attivante e dinamizzante nei confronti della riflessione, in quanto la sospinge sempre oltre la forma formata, e la sollecita a passare all'infinito da una oggettivazione a un'altra nella configurazione dell'essente. Così inteso l'amore «è superiore alla ragione, ed è esso stesso la fonte della ragione, la radice della realtà e l'unico creatore della vita e del tempo». Fichte chiama questa visione «il supremo punto di vista reale di una dottrina dell'essere, della vita e della beatitudine, cioè della vera speculazione» (GA I/9,168), ed esprime in questo modo la quintessenza della veduta religiosa, fondata sul primato dell'amore e aperta alla prassi.

In secondo luogo: l'amore viene compreso dalla *Introduzione* come “fonte della compiuta verità nell'uomo reale e nella sua vita”. Ora, questa verità compiuta – sottolinea Fichte –, ossia completa e saputa, è la scienza, e l'elemento, cioè il dispositivo fondante, della scienza è la riflessione. Qui si apre lo spazio per considerare il rapporto fra amore e riflessione da un altro profilo, non dal profilo dell'amore, ma da quello della riflessione e della scienza. Quando la riflessione perviene alla perfetta consapevolezza di sé e alla auto-trasparenza come amore dell'assoluto, e coglie contemporaneamente l'assoluto come eccedente ogni possibile forma, allora essa penetra nella pura verità oggettiva. La scienza filosofica si compie

precisamente in questa autorealizzazione della riflessione, grazie alla quale possiamo afferrare in modo puro la forma della riflessione nella sua distinzione/relazione con la realtà. Le coeve esposizioni “scientifiche” della Dottrina della scienza offrono documento di questo approccio. Otteniamo così il fondamento di una “dottrina del sapere”, cioè – verrebbe da dire – di una filosofia trascendentale. In questo modo Fichte – fedele al profilo della trascendentalità, come si è già sostenuto – esprime la quintessenza della veduta filosofica, fondata sul primato della scienza, il cui elemento è la riflessione. Però il punto di vista della scienza è tutt’altro che quello di un sapere semplicemente empirico: «la riflessione divenuta amore divino – leggiamo – e perciò giunta ad annichilire puramente se stessa in Dio è il punto di vista della scienza» (GA I/9, 168). Questa “annichilazione in Dio” non è affatto una rinuncia all’intelletto, una caduta nell’oscurità, ma è un atto di perfetta chiaroveggenza sulla essenza della forma in rapporto al suo principio. Una tale auto-intellezione viene caratterizzata come “amore divino”: tra amore e riflessione, e tra religione e filosofia, non esiste perciò una opposizione di principio.

Per quanto riguarda allora la *vexata quaestio* del rapporto religione-filosofia si vede che Fichte nella *Introduzione* pensa non a un superamento (*Aufhebung*), ma a una sinergia fra due punti di vista autonomi, religioso e scientifico, orientata dall’idea regolativa di una “riflessione divenuta amore divino” cioè dall’idea di una unità di teoria e di pratica, di scienza e di amore, di pensiero e di vita. In altri termini: Fichte pensa la sinergia di due punti vista distinti sulla sfera dell’apparire e il suo principio: la religione (centrata sull’amore) e la scienza filosofica (centrata sulla riflessione), sinergia che tuttavia non produce affatto una conciliazione pacificante, perché ognuno dei due profili gode, in un senso specifico, di un primato sull’altro, sicché la loro sinergia finisce per essere una tensione conflittuale e insieme produttiva. La sintesi filosofica, se sintesi si dà, non è chiusa in se stessa, ma

aperta sulla vita¹⁶; e la vita, nel suo darsi indeducibile, è per parte sua non antagonista della scienza, ma è aperta al pensiero e dà a pensare¹⁷.

Riferimenti bibliografici

Asmuth, C., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei J. G. Fichte 1800-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

Cerutti, P., (a cura di), *Lire l'Initiation à la vie bienheureuse de Fichte*, Vrin, Paris 2017.

Gilli, F., *Filosofia popolare e dottrina della religione nei Populärwerke di J. G. Fichte*, «Annuario filosofico», 16 (2000) pp. 159-188.

Id., *Populärphilosophie und Religionslehre*, in E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto (a cura di), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.

Id., *Die Präsenz der Populärphilosophie im Spätwerk Fichtes*, «Fichte-Studien», 31 (2007) pp. 195- 204.

Id., *Dialettica, ontologia e filosofia della religione nelle lezioni I-IV della Anweisung zum seeligen Leben*, in A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano degli Studi Filosofici, Napoli 2009.

Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (GA), a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt, 1962 ss.:

¹⁶ Sulla idea del sistema fichtiano come sistema “aperto” è fondamentale la riflessione di Reinhard Lauth, per il quale rinvio, fra le opere già menzionate in precedenza, al volume: *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit, Fichte und sein Umkreis*.

¹⁷ Cfr. su questo tema: F. Seyler, *Fichtes “Anweisung zum seligen Leben”. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, cit.

- *Ueber Geist, u. Buchstaben in der Philosophie*, serie II, vol. 3, pp. 334-342.

- *Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804*, serie II, vol. 8, pp. 2-421.

- *Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre*, serie I, vol. 9, pp. 1-212.

Husserl, E., *Fichtes Menschheitsideal*, in *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, a cura di T. Nenon, H. R. Sepp, *Husserliana*, XXV, Dordrecht 1985.

Ivaldo, M., *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2016.

Id., *La Doctrine de la science: l'ontologie comme épistémologie, l'épistémologie comme ontologie*, in M. Marcuzzi (a cura di), *Fichte et l'ontologie*, trad. it. di G. Losito, Presses Universitaires de Provence, Aix en Provence 2018, pp. 161-172.

Lauth, R., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München-Salzburg 1965.

Id., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989.

Id., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, ars una, München-Neuried 1994.

Id., *Filosofia e religione*, «Annuario filosofico», trad. it di M Ivaldo, 21 (2005) pp. 27-36.

Moretto, G., *Introduzione*, in *Johann Gottlieb Fichte, La dottrina della religione*, trad. it. di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, pp. 11-67.

Lo statuto della filosofia della religione nella *Introduzione alla vita beata*

Oesterreich, P. L., Traub H. (a cura di), *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.

Pareyson, L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; nuova ed. ivi, 2005.

Rametta, G., *Fichte*, Carocci, Roma 2012.

Id., *La philosophie fichtéenne de la religion*, trad. it. di R. Formisano, «Laval théologique et philosophique», 72 1 (2016) pp. 7-20.

Seyler, F., *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben". Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2014.

Siemek, M. J., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984.

Traub, H., *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

Verweyen, H., *Fichte's Philosophy of Religion*, in D. James, G. Zöllner (a cura di), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 273-305.

Zöllner, G., *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. di F. Ferraguto, "Fichtiana" Nr. 30, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Montella-Napoli 2018.

