

**MARCO IVALDO**

(Università degli Studi di Napoli “Federico II”)

**«Lezioni per la scuola»**

LA FEDE NELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA: FICHTE

Napoli - Palazzo Serra di Cassano

Mercoledì 21 marzo 2018

Oggi mi riferisco a una seconda figura della fede in Kant, dopo la prima, ricostruita sulla base dello scritto del 1786 *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, una seconda figura della fede elaborata a partire in particolare dalla *Critica del Giudizio*. Poi tratterò di Fichte.

Riepilogo brevemente il cammino percorso: presento una serie di lezioni sul significato della fede nel quadro della filosofia tedesca classica, soffermandomi in particolare su alcune delle sue principali figure. Si tratta di mostrare, per riprendere liberamente un famoso detto di Aristotele, che anche la fede (*Glauben*), almeno nell’ambito della filosofia classica tedesca, si dice in molti modi, ovvero in modi diversi, che variano tra i diversi autori e anche all’interno di uno stesso autore in vari momenti della sua vita e delle sue opere.

Ho avviato questa trattazione con la messa a tema della fede in Friedrich Heinrich Jacobi, in particolare a partire dalla sua opera *Lettere sulla dottrina di Spinoza al signor Moses Mendelssohn* (1785). Ho mostrato come le tematizzazioni della fede in Jacobi siano, in qualche misura, raccolte all’interno di una tensione bipolare tra un momento teoretico e un momento etico nella comprensione della fede.

Sono poi passato a Kant, in maniera particolare allo scritto dell’anno 1786, *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, dove Kant mette a tema la figura del *Vernunftglaube* ovvero della fede della ragione, che è una azione, possiamo dire, della ragione pratica di fronte alla questione del senso globale della esistenza. Questa fede della ragione, concludevo, non configura una certezza logica o teoretica, dato che il suo oggetto non è suscettibile di intuizione, ma è piuttosto una certezza morale, quella che Kant chiama una *moralische Gewissheit*, sicché

la sua vera espressione linguistica non è, per esempio, “è moralmente certo che Dio esiste”, quanto piuttosto “io sono moralmente certo che Dio esiste”. La fede in questo senso è un’autoattestazione ontologica e personale, in cui colui che la professa è impegnato in prima persona nell’attestare ciò in cui crede.

Passiamo alla seconda figura della fede in Kant, che ho scelto. Prendo in considerazione il § 91 della *Critica del Giudizio*, che è un’opera, come è noto, del 1790. Qui troviamo quest’affermazione: «La fede come *habitus* non come *actus* è il modo di pensare morale della ragione, nell’adesione a ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teoretica». Quello che è inaccessibile alla conoscenza teoretica è in questo contesto il sommo bene, l’oggetto-scopo fondamentale della legge morale. Troviamo anzitutto la distinzione fra *habitus* e *actus*: Kant qui riprende la tradizione della Scolastica, degli *habitus* come disposizioni fondamentali della soggettività. Egli contrappone *habitus*, inteso come disposizione fondamentale, ad *actus*, inteso come attuazione puntuale della soggettività, e dice che la fede, intesa come un *habitus*, quindi come una disposizione fondamentale della persona, è una *moralische Denkungsart*, un modo di pensare morale della ragione. Abbiamo così, *ante litteram*, una presa di distanza dalla collocazione della fede religiosa nell’ambito proprio di una teologia del sentimento alla Schleiermacher.

Kant rivendica infatti lo statuto razionale della fede, che è un modo di pensare morale della ragione (“della ragione” è, qui, un genitivo soggettivo) nel *tener per vero* [*für wahr halten*] ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teoretica, perché non ne abbiamo un’intuizione corrispondente. In questo contesto l’oggetto in questione è il sommo bene.

Qualche riga sotto Kant dichiara che la fede semplicemente detta è la fiducia (*Vertrauen*) nel raggiungimento di uno scopo cui tendere e dovere, ma del quale non possiamo scorgere la possibilità fattuale. Quale è questo oggetto a cui tendere è dovere, ma del quale non possiamo scorgere in chiave teoretica la possibilità reale, l’attuabilità? È precisamente il sommo bene, che, sulla base della sola conoscenza teoretica di ciò che esiste, dovremmo ritenere come una chimera impossibile; e tuttavia è un qualcosa che viene comandato come suo oggetto proprio dalla volontà morale. Emerge il paradosso di un oggetto fundamentalissimo, il sommo bene, il quale è ad un tempo *dovuto* (*gesollt*), cioè posto come moralmente necessario, e insieme – se consideriamo soltanto ciò che è suscettibile di conoscenza teoretica – *impossibile*. Il motivo di Giobbe: i buoni sono nella sofferenza, nel dolore, i cattivi trionfano. L’unità armonica di virtù e felicità che il sommo bene rappresenta, sarebbe una chimera impossibile, ma ciò significherebbe che la legge morale comanda qualcosa di impossibile, cosa che toglierebbe il

senso della legge morale stessa. Per Kant togliere la legge morale vuol dire togliere l'asse, il fondamento, la struttura di base dell'esserci.

Orbene, la fede è precisamente quel modo di pensare morale della ragione, quell'*habitus*, che ci rende possibile pensare il sommo bene come realmente possibile, realizzabile, nonostante la impossibilità di una sua conoscenza teoretica. La postulazione di un autore del mondo, cioè di Dio, ha il compito di rendere pensabile la realizzazione del sommo bene.

La fede quindi – che si riferisce a oggetti che non sono oggetti di possibile scienza o d'opinione – è “interamente morale”. Oggetto della fede è il sommo bene, ma oggetti della fede sono l'esistenza di Dio e la continuazione della persona oltre la sua morte, l'immortalità dell'anima. La fede si riferisce a questi oggetti, che non sono oggetti di possibile scienza, quindi non sono “cose di fatto”, suscettibili di intuizione e assumibili sotto categorie, delle quali possiamo avere conoscenza teoretica. La fede in questo senso è interamente morale, ha a che fare con la struttura morale della ragione e, in questo senso, è risultato di una libera adesione: la fede ha che fare con un atto indeducibile della libertà. Possiamo dire che in questo senso la fede si giustifica a partire dall'atto del suo porsi.

Vorrei prendere in considerazione ora la nota di Kant su questo punto; in essa troviamo alcuni chiarimenti. La fede è una fiducia (*Vertrauen*) nella promessa della legge morale. Che cosa è la promessa della legge morale? Che il sommo bene esista, che il sommo bene, nonostante le smentite fattuali, innumerevoli, sia (esista). Allora la fede è la convinzione che la legge morale comandi qualcosa di sensato, non qualcosa di irrealizzabile, è la fiducia che la promessa della ragione morale sia una promessa effettiva, valida, fondata, in sé stessa giustificata.

Va aggiunto che la fede non è già contenuta nella moralità. Va riconosciuta una distinzione fondamentale in Kant tra il momento morale e il momento religioso o della fede. La fede è instaurata dalla dialettica della moralità, ma non coincide con la moralità. La moralità ha a che fare con “was soll ich tun?” (che cosa devo fare?), la fede ha che fare con “was darf ich hoffen?” (che cosa mi è consentito sperare). Nel primo caso ci domandiamo del *quid faciendum*, nel secondo caso, con la fede, ci poniamo invece la questione della sensatezza ultima dell'esistere e perciò anche del *faciendum*. Le due cose sono distinte: la fede non è già contenuta nella legge morale, è un passo ulteriore, è una attuazione della libertà che sta al di là della posizione della soggettività pratica di fronte all'imperativo categorico.

Riprendo il discorso di Kant: la fede è una fiducia, che io introduco per una ragione moralmente sufficiente. Abbiamo una ragione *moralmente* sufficiente – non teoricamente sufficiente, perché ci manca l'intuizione dell'oggetto o degli oggetti corrispondenti – per

credere. Soltanto se esiste la possibilità reale che l'oggetto comandato dalla legge morale, cioè il sommo bene, possa venire in essere, il comando legge morale può riguardare se stesso come dotato di senso. Sarebbe insensata invece una legge morale che comandasse qualcosa di impossibile. Questo è il punto genetico della fede.

Resto ancora su questa nota. Nessun scopo finale può essere comandato da una legge della ragione, come la legge morale fa (= comanda che il sommo bene sia), se essa allo stesso tempo non ne assicura la raggiungibilità. Questo è l'argomento kantiano. Il punto di partenza dell'argomentazione è il comandamento della legge morale, che il sommo bene, cioè che l'unità compiuta di essere e dover essere, il senso ultimo del mondo, venga in essere, esista; una considerazione soltanto teoretica del mondo però non lascia alcuna certezza fattuale che ciò effettivamente accada. È la condizione di Giobbe: i cattivi trionfano, sono felici, i buoni, i virtuosi sono infelici. Ciò nonostante il bene sommo deve essere possibile, dato che in caso contrario avremmo una legge morale che comanda qualcosa di impossibile e questo annichirebbe il senso della legge morale. Avrebbe ragione il nichilismo a dire non esiste senso alcuno, non esiste alcuna struttura di senso.

Qui si apre lo spazio di quell'*habitus* della ragione morale, che è la fede: la possibilità di un senso del mondo richiede la ammissione di un autore morale del mondo stesso, cioè Dio, che sia *in atto* l'unità ultima di essere e dover essere, l'unità originaria della natura e della libertà. Questa libera ammissione non è un'opinione soggettiva, ma un modo di pensare morale della ragione, cioè è quello che Kant chiama una fede.

Passo a Fichte. Fichte ha diverse comprensioni della fede; ne vorrei qui richiamare tre. Per un verso Fichte si avvicina al Kant della *Critica della ragione pratica* e della *Critica del giudizio*. Egli considera la fede come una implicazione della consapevolezza morale, che deve venire concettualmente distinta dalla volontà morale; quindi autonomia reciproca di etica – volontà morale – e fede. Avremmo qui – per riprendere la precedente distinzione – una tematizzazione etica della fede o una tematizzazione della fede che ha a che fare con la dialettica della vita morale. Per l'altro verso Fichte avvicina la fede a quello che egli chiamava il pensiero puro e originario, ovvero alla comprensione della struttura originaria dell'apparire. Avremmo allora in Fichte, per riprendere la metafora del campo di tensione fra pratica e teoretica, una caratterizzazione piuttosto etico-pratica e una caratterizzazione piuttosto epistemologica della fede.

Per un aspetto Fichte comprende la fede come la convinzione della nostra destinazione morale. In particolare questa trattazione è sviluppata da Fichte nello scritto su *Il fondamento*

*della nostra fede in un governo divino del mondo* (1798). La fede è la convinzione morale che lo scopo finale, la destinazione morale dell'uomo, sia realmente possibile in grazia del vigere di un governo morale del mondo. Il modo più adeguato di comprendere Dio è – secondo Fichte - di comprendere sotto questo termine l'idea di un governo morale del mondo (*moralische Weltregierung*), che la tradizione – naturalmente l'accostamento va preso con cautela – chiama “provvidenza”. Chi è Dio, in definitiva? È il vigere in atto di un governo morale del mondo, il quale porta a compimento, nonostante il fallimento fattuale sempre possibile, le nostre intenzioni morali. Questa fede, cioè la fede che la nostra destinazione morale sia in definitiva possibile, è una certezza che sta alla base di ogni altra. Possiamo rilevare qui un certo avvicinamento a Jacobi, soltanto che per Jacobi la fede, come il *belief* umano, è certezza ‘conoscitiva’, ha a che fare con ciò che è –ossia che ho un corpo, che esistono altri corpi, che esistono persone. Anche Fichte dice che la fede è una certezza, ma accentua in maniera particolare l'elemento pratico-morale della fede, che è poi il fondamento della stessa conoscenza teoretica (tema del primato della ragione pratica).

Ora che cosa significa, propriamente, convinzione morale? L'idea di Fichte è che non potrei determinarmi all'agire morale, quindi volere moralmente – ma volere moralmente vuol dire non soltanto intenzionare un fine, uno scopo, ma anche convocare i mezzi, le mediazioni per tendere allo scopo –, non potrei determinarmi all'agire morale, se nell'atto stesso non avessi la fede, cioè la fiducia di fondo, che – in grazia di un divino e vivente ordinamento morale del mondo, di una volontà infinita che determina incondizionatamente l'intera realtà – dalla mia disposizione conforme al dovere, cioè dalla mia intenzione morale, venga effettivamente in essere, nonostante le ampie smentite fattuali, il fine assoluto della ragione, quindi la nostra destinazione ultima, quello che Kant chiamava il sommo bene –quel fine a cui di fatto in realtà posso soltanto sperare o aspirare.

Perciò per Fichte – questa è la paradossale struttura del suo ragionamento – l'agire in conformità dall'imperativo morale, quindi il determinarsi moralmente secondo la legge morale, il determinarsi in vista del sommo bene, insomma porre una intenzione morale e avere fede (fiducia) che il fine intenzionato si realizzi, sono parti integranti, anche se distinte, di unico atto dell'io.

Altrimenti detto, il retto agire è, insieme, fiducia nella presenza di un senso ultimo dell'essente. Ovvero, il retto agire è fede religiosa *in esercizio*. Se rifletti sul tuo determinarti in senso morale, puoi vedere questa autodeterminazione è sensata (non solo dovuta) perché hai fiducia che (nonostante le smentite fattuali) la sua realizzazione sia effettivamente possibile, in grazia di un governo divino del mondo ideale e fattuale. Ancora: il retto agire è fede in

esercizio. A Fichte sta a cuore mettere a tema quello che con Heidegger chiamerei un “esistenziale” fondamentale, una struttura fondamentale della coscienza (= esserci), la quale può trovare molte declinazioni, ma che fa parte della ‘natura’ (guisa di nascimento, Vico) dell'essere ragionevole finito.

Prima di passare all'ultima comprensione della fede vorrei richiamare un'interessante trattazione della fede che Fichte mette a tema nella *Dottrina della scienza 1805*. Nel 1805 Fichte ottiene una cattedra di filosofia all'Università di Erlangen, che al momento apparteneva alla Prussia, non come oggi al Land della Baviera. Qui insegna un semestre e tiene – tra le altre cose – lezioni sulla Dottrina della scienza (chiamata perciò *Erlanger Wissenschaftlehre*), che sono state pubblicate soltanto negli ultimi anni nella edizione completa di Fichte dell'Accademia Bavarese delle Scienze.

Questa *Dottrina della Scienza 1805* è un'opera di straordinaria potenza speculativa, poco conosciuta dalla storiografia filosofica, e poco studiata anche nella *Fichte-Forschung*. Soltanto in questi ultimi anni sono apparsi studi su questa Dottrina della scienza, che ha come tema l'“esistenza dell'assoluto” (naturalmente bisognerebbe spiegare che cosa vuol dire “esistenza dell'assoluto”, ma non posso farlo in questa occasione). Nella lezione dodicesima abbiamo una determinazione della fede che suona: «Nicht gelten lassen; gelten lassen; wie nennen wir es? Glaube» (= “non far valere, far valere; come lo chiamiamo? Fede”). Che cosa significa ciò? La fede è un non-far-valere e un far-valere, ha questa struttura doppia: è un *non-far-valere* il fenomeno come assoluto, l'esistenza come l'essere stesso; e al tempo stesso è un far-valere l'essere o *l'assoluto come assoluto*. Questa revoca e insieme attribuzione di validità è il nocciolo di quello che Fichte chiama *Glauben*. Si tratta di rendersi conto che il fenomeno *non* è l'assoluto. Bisogna tenere il fenomeno soltanto come fenomeno, non come l'assoluto stesso.

Emerge qui una struttura fondamentale del sistema di Berlino, come si può vedere nell'opera *Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre* (*L'introduzione alla vita beata o anche dottrina della religione*) del 1806: il *Dasein* non è il *Sein*, ma solo l'esserci dell'essere. Perciò: fai valere il *Dasein*, cioè l'esserci, il fenomeno, l'apparizione, *soltanto* come apparizione; relativizza l'apparizione. La fede in questo senso è una certa coscienza della relativizzazione dell'apparizione, è la coscienza per cui l'apparizione (*Erscheinung, Dasein*, esserci, fenomeno) è ricondotta a quello che è: *non-essere-assoluto*, differenza. Al tempo stesso fai valere (= riconosci) l'assoluto come assoluto.

Questo lasciar-valere e non-lasciar-valere, questa considerazione valutante dell'esserci viene da Fichte chiamata fede. Una tale coscienza è la premessa per entrare nel contenuto

fondamentale della Dottrina della scienza, quindi della filosofia, che è di mettere a tema il fenomeno come fenomeno dell'assoluto nella differenza fra entrambi.

Vengo alla terza figura della fede. Vorrei prendere brevemente in considerazione l'*Introduzione alla vita beata*. Il termine *Anweisung* potrebbe essere tradotto anche come “avviamento” o “iniziazione”. Fichte vuole condurre la mente a cogliere ciò che egli chiama “vita beata”, la vita nella sua natura genetica e libera.

Ora, in questa opera del 1806 si affaccia una concezione della fede che l'avvicina a quello che Fichte chiama “pensiero puro e autonomo”. Pensiero puro e autonomo e fede vertono sulla stessa ‘cosa’; il pensiero puro e autonomo, quel pensiero che per Fichte enuclea la struttura originaria dell'apparire – dell'apparire come *non-essere* dell'essere, differenza –, è la stessa cosa di ciò che nel Cristianesimo giovanneo è chiamato “fede”. Esiste una parentela strettissima per Fichte tra il prologo giovanneo, (“in principio era il verbo”) e la Dottrina della scienza all'altezza degli anni di Erlangen e di Berlino.

Fichte dice nella prima lezione: questa fede è, per il Cristianesimo, la stessa cosa che noi abbiamo chiamato *Denken*, pensiero. Quale ne è il contenuto? Il contenuto, dice Fichte, è l'unica visione vera di noi stessi e del mondo nell'immutabile essenza divina. Questa immutabile essenza divina è quello che Fichte altrove chiama anche il *Sein*, l'assoluto, l'atto esistenziale della vita, la vita vivente.

Noi stessi nell'essenza, il vederci dentro il *Wesen*, il vedere la coappartenenza originale di ciò che noi chiamiamo il “noi” e il *Wesen*, cioè l'essenza: questo è il contenuto dell'intellezione. Abbiamo un'unità originaria di noi e del *Wesen* – non abbiamo all'inizio una separazione radicale; questa unità originaria è precisamente il contenuto del pensiero puro e autonomo, e del Cristianesimo, nella versione dell'Apostolo che più degli altri ne ha penetrato il vero e proprio contenuto secondo Fichte, che non è Paolo ma è Giovanni. Intesa nella sua profondità la fede ha allora ha che fare con il pensiero puro e viceversa; essi sono la rivelazione in noi e a noi del nesso originario, della struttura originaria dell'essente.

È pensabile tuttavia una differenza tra fede e pensiero puro? Penso che Fichte mantenga una differenza e questa differenza la si può cogliere ad esempio da un'opera di qualche anno più tardi, chiamata *Dottrina dello Stato* (*Staatslehre*) alla sua pubblicazione (avvenuta nel 1820) (si tratta perciò di lezioni pubblicate postume, risalenti al 1813).

Qui Fichte tra le altre cose mette a tema il rapporto tra fede e intelletto. I termini sono *Glauben* e *Verstand*. La fede (*Glauben*) è un rapporto della coscienza con una immagine storica, data, fattuale dell'originario. Come possiamo pensare un'immagine storica

dell'originario? Azzarderei: come un testimone dell'originario. La fede ha a che fare col fattuale, con avvenimenti, con rappresentazioni, con storie, con persone. L'intelletto è a sua volta l'intellezione dell'immagine (pre)data nella fede sulla base della legge del suo venire in essere. La fede a che fare col fatto storico in quanto figura dell'originario; l'intelletto ha a che fare con la legge del venire in essere del fatto storico. Fatto e legge, questa è la tensione fondamentale. Non che fatto e legge cadano in due sfere completamente separate. Perché la legge è legge dei fatti, e il fatto, cioè la storia, è incarnazione della legge, è attuazione della legge. La legge non verrebbe in essere nel fenomeno, nell'apparizione, se non vi fosse il fatto della libera decisione di porre in essere la legge: Noi non siamo costituiti soltanto da leggi strutturali, ma siamo fattualità, storia, storicità. In questo senso la fede non è una forma rudimentale dell'intelletto, qualcosa che l'intelletto deve togliere superandola, perché il fatto, come possiamo osservare osservando noi stessi, quindi la storicità, costituisce una dimensione inalienabile e irriducibile della vita. La fede non è una forma rudimentale dell'intelletto, né d'altronde la fede è un'intuizione superiore all'intelletto, un sapere superiore, mentre l'intelletto avrebbe sempre a che fare solo con elementi empirici.

Quindi né idealismo né empirismo. Il riconoscimento da parte della libertà di un'immagine fattuale dell'originario, è una lettura del fatto: la fede legge il fatto, interpreta il fatto, interpreta l'apparire fattuale: persone, storie, racconti, avvenimenti. Per parte sua l'intelletto ha il compito di esibire la legge in grazia della quale l'immagine fattuale si presenta (legittimamente) come immagine dell'originario. Tra fede e intelletto allora avremmo come un rapporto fra un *Dass* e un *Wie*: la fede è coscienza del *Dass*, del fatto, è coscienza del fatto dell'immagine della libertà assoluta. L'intelletto, il *Verstand*, è a sua volta la comprensione della genesi a priori del fatto. L'intelletto deve enucleare il *Wie*, deve mostrare come, secondo la legge dell'apparizione, un fatto debba venire in essere come immagine dell'originario.

Ora, la libertà originaria per essere vissuta nel fatto richiede un'immagine concreta a cui riferirsi, una concrezione riuscita in una persona dell'originario. Il testimone, il fatto, è richiesto perché la legge rimane sempre in qualche modo astratta, generale, se non ha un testimone che la pratica, che la pone in essere nell'accadere dell'apparire. Il *come* (*Wie*) non dà mai il *Dass*, il fatto, il concreto, il concretamente-concreto, il vivente. Questo fatto concretamente-concreto e vivente è idealisticamente insuperabile; dobbiamo riconoscerlo nella sua autonomia; a questa autonomia del fatto si rivolge quella forma della coscienza che si chiama fede.

Esiste sì in Fichte una certa prevalenza epistemologica dell'intelletto, ma esiste anche questa difesa (storica) del fatto. L'intelletto toglie sì la forma della fede, cioè la conoscenza fattuale dell'immagine, nel senso che porta il *Dass* al *Wie* e in questo senso toglie il *Dass*, il fatto, ma lo



toglie confermandolo; lo toglie come fatto nel momento stesso in cui ne mostra la genesi e mostrandone la genesi conferma il contenuto del fatto oltre il fatto, conferma il contenuto del fatto nella sua portata universale e ontologica.