
Pierluigi Valenza

CONCEZIONI DELLA LIBERTÀ NELL'ATHEISMUSSTREIT Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo

1. Introduzione

La polemica sull'ateismo della filosofia di Fichte che scoppia nell'autunno del 1798 in conseguenza della pubblicazione del saggio fichtiano *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* sul quaderno VIII del "Philosophisches Journal" è certamente una controversia filosofica sull'esistenza e la concezione di Dio, ma si può considerare in pari tempo e con pari importanza un confronto tra diverse posizioni sulla libertà e sul nesso da stabilire tra l'idea di libertà – e quindi la concezione dell'uomo che la sostiene – e l'idea di Dio. Nesso non sorprendente se si tiene conto che l'*Atheismusstreit* è, fin nelle sue prime battute, esito della critica kantiana alla teologia razionale e della ripresa in chiave pratica della metafisica, dove l'esistenza di Dio non è più il risultato di una proposizione teoretica assertiva, ma postulato con valore pratico che discende dalla legge morale presente nell'uomo. Infatti, prima ancora di essere confronto polemico tra dogmatici e idealisti, per usare il linguaggio con il quale Fichte nella successiva *Appellation an das Publikum* scandisce l'opposizione tra sostenitori e oppositori della sua concezione di Dio, è un confronto tra modi diversi di sviluppare o mettere in questione, sempre in un orizzonte di filosofia trascendentale, Dio come postulato pratico. È in questi termini che può essere visto il confronto tra Fichte e Karl August Forberg, autore a sua volta di un saggio nello stesso quaderno VIII, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, al quale Fichte aveva inteso rispondere con il suo scritto. E i principali interlocutori filosofici che si inseriscono in questo dibattito, Friedrich Heinrich Jacobi e Karl Leonhard Reinhold, il primo da una prospettiva polemica verso l'idealismo fichtiano, il secondo da una prospettiva vicina a Fichte sia pure con una diversa sensibilità che lo avrebbe presto portato ad abbandonare l'idealismo trascendentale, rimangono anch'essi nel binomio libertà-Dio, prospettando nessi diversi che compongono un articolato panorama del pensare Dio nell'*aetas kantiana* e del pensare in conseguenza l'uomo stesso e il suo rapporto con Dio.

2. Fichte e Forberg. Due concezioni dell'ordine morale del mondo

Lo scritto fichtiano sul "Philosophisches Journal" è uno scritto d'occasione. Sin dall'inizio il lettore viene avvertito che esso fa riferimento al saggio di Forberg, concorda con quel saggio su una quantità di elementi che rendono inutile una lunga trattazione, mentre su altri c'è una distanza che, per Fichte, metterebbe i due testi su due piani completamente diversi¹. Dal-

1 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-, I,5, p. 347 (l'edizio-

la successiva ricostruzione retrospettiva che fa Fichte di tutta la vicenda in una lettera a Reinhold dell'aprile del 1799, sappiamo che la primitiva intenzione di Fichte, una volta fallito il tentativo di dissuadere Forberg dalla pubblicazione dello scritto e non volendo Fichte, con Friedrich Niethammer curatore della rivista, procedere a un intervento censorio, era quella di accompagnare il saggio forberghiano con proprie note di lettura. Il rifiuto di Forberg di accedere anche a questa soluzione lo aveva portato a pubblicare quelle note come saggio autonomo². La vicenda di composizione dice quindi che nel testo fichtiano, prima ancora che una estesa presentazione della propria posizione sul tema, dovrebbero trovarsi esposti quei punti che più lo allontanavano da Forberg.

Tuttavia il nocciolo dell'argomentazione di Forberg parrebbe coincidere con il punto cruciale del saggio fichtiano. Il saggio di Forberg inizia con una definizione della religione che introduce subito la nozione di "ordine morale del mondo" (*moralische WeltRegierung*): la religione per Forberg è appunto fede in quest'ordine morale del mondo. Chi governa questo mondo, argomenta subito dopo Forberg, è la divinità e questo è l'unico concetto di Dio di cui la religione abbia bisogno³. E Fichte a sua volta afferma con nettezza che «l'ordine morale vivente e operante è esso stesso Dio; non abbiamo bisogno di nessun altro Dio e non possiamo concepirne nessun altro»⁴. Fichte identifica Dio e ordine morale del mondo, dove con "ordine morale del mondo" si deve intendere la posizione e realizzazione del fine morale che fa tutt'uno con l'assumersi come libero, con l'atto di libertà che, nel momento stesso della scelta, trae fuori dall'ambito necessitante proprio della natura. La realizzazione di questo fine prescinde dall'effetto nel mondo fisico e corrisponde al valore dell'intenzione morale nella concezione kantiana: l'ordine morale è quindi un piano spirituale, formato da altri esseri morali rispetto ai quali, stante l'identificazione fichtiana, non ci sarebbe ragione di differenziare Dio, esseri che sono in grado di riconoscere e mantenere infallibilmente il valore dell'azione della singola coscienza morale.

La prospettiva del confronto cambia però guardando al tema della certezza dell'esistenza di Dio. Nell'ultima parte del suo saggio Fichte mostra di entrare chiaramente in polemica con la posizione di Forberg, là dove afferma l'assoluta certezza di Dio: «è perciò un fraintendimento dire: è dubbio che ci sia o meno un Dio. Non è affatto dubbio, ma la cosa più certa che esista, anzi il fondamento di ogni altra certezza, l'unica oggettività assolutamente valida, il fatto che ci sia un ordine morale del mondo»⁵. Qui Fichte ha di mira quanto Forberg sostiene sull'esistenza di Dio nel suo saggio: per Forberg la questione dell'esistenza di Dio è indecidibile teoreticamente e non deve essere quindi rilevante al fine di assumere come orizzonte pratico l'ordine morale del mondo. La stessa realtà dell'ordine morale, come quella dell'ordinatore, si scolora rispetto al suo valore pratico: «non è un dovere credere che esista-

ne critica delle opere di Fichte sarà citata secondo il numero romano di sezione e arabo del volume); tr. it. in J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 74.

2 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 328.

3 Cfr. K.A. Forberg, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, in "Philosophisches Journal", 1798, VIII, pp. 21-22.

4 J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, I,5, cit., p. 354; tr. it. cit., p. 81.

5 *Ivi* p. 356; tr. it. cit., p. 83.

no un governo morale del mondo o un Dio come reggitore morale del mondo, ma è puro e semplice dovere agire come se lo si credesse»⁶. Per Forberg il valore morale dell'azione sta quindi nel fare il proprio dovere come se l'ordine in cui il dovere si iscrive ci fosse; fatto questo la sua realtà è marginale. Fichte lega immediatamente il trovarsi liberi e la posizione del fine come fine reale, fine che è la moralità stessa, quindi lo stesso ordine morale del mondo. Per Fichte, come per Forberg, non è possibile dal mero ordine naturale, dalla catena di cause ed effetti, elevarsi alla libertà, ma proprio per questo il dissenso con Forberg è profondo e Fichte ritiene di collocarsi su altro piano: l'identificazione di Dio e ordine morale del mondo e la realtà di quest'ordine come prima realtà, lungi dall'essere teoreticamente indecidibile e praticamente marginale, non può essere minimamente separata dalla libertà.

Qui, sotteraneamente, le argomentazioni di Fichte si legano alle riflessioni sul porsi del problema di Dio svolte nei suoi corsi sugli *Aphorismen* di Platner ai quali egli allude all'inizio del suo saggio. Nelle lezioni del 1797 su logica e metafisica Fichte aveva svolto, relativamente alla presenza nell'uomo di linguaggio, ragione e libertà, considerazioni di carattere storico, per giungere però alla conclusione che un'origine interamente storica non poteva darsi: se ciò che fa l'uomo tale ha una spiegazione intersoggettiva, essa però cade riguardo al genere umano come tale, e qui per Fichte si deve ricorrere ad un'intersoggettività di tipo superiore che chiama in causa la divinità stessa⁷. Il ricorso alla divinità si colloca però al di fuori della comprensione filosofica, il filosofo a rigore si può muovere all'interno dell'ambito di ciò che l'uomo è, della ragione e della libertà. Il tema dell'origine viene evocato, in *Über den Grund unseres Glaubens*, come quel limite incomprensibile oltre il quale l'uomo non può risalire e che non è rilevante rispetto al suo obbedire al dovere. Per questo Fichte associa costantemente in senso polemico "l'intelletto originario", con chiaro riferimento all'intelletto concepito da Kant nella *Kritik der Urteilskraft*, alle forme metafisiche di deduzione dal finito dell'infinito come origine. Ed a questa possibile associazione, tra il "come se" di Forberg e il "come se" di Kant, fa riferimento nel tacciare di ateismo la posizione di Forberg nel poscritto della lettera a Reinhold del 22 aprile 1799, investendo indirettamente la stessa posizione kantiana e scandendo così una chiara distanza tra la propria concezione di Dio e quelle espresse nella semplice ipotesi di Dio:

Che nell'articolo di Forberg traspaia il vero ateismo scettico kantiano è cosa che all'esperto deve certamente essere confessata: a questo appunto mirava la mia espressione nella premessa: Forberg non sarebbe tanto contro la mia convinzione, quanto non la raggiungerebbe [...]. Che il *come se* kantiano sia contro il mio sistema è vero e chiaro⁸.

Non è questo il luogo per argomentare in modo più complessivo sull'interpretazione fichtiana di Kant sul rapporto tra concezione della libertà e posizione del problema di Dio, ma certamente il nesso tra libertà e ordine morale discende dall'intento di non fermarsi al "fatto della ragione", all'assolutezza dell'imperativo categorico, secondo il quale Fichte già svi-

6 K.A. Forberg, *Entwicklung*, cit., p. 38.

7 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, IV,1, cit., p. 300.

8 *Ivi*, III,3, p. 330.

luppando l'impianto della sua prima *Wissenschaftslehre* aveva inteso il primato della ragion pratica, come fedeltà a Kant andando oltre la lettera kantiana. In questa luce, il confronto con Forberg in *Über den Grund unseres Glaubens* da occasionale si innesta nel cuore dell'idealismo trascendentale come sviluppo del kantismo.

3. "Con una vita divina si prende coscienza di Dio"

Nell'*Appellation* Fichte rivolgendosi oltre che al pubblico filosofico a singoli interlocutori dai quali più che da altri mostra di attendere un giudizio in sintonia con le sue tesi, interpella direttamente Jacobi richiamando un luogo dagli *Spinozabriefe* indicato come anima del suo filosofare: «con una vita divina si prende coscienza di Dio»⁹. Negli *Spinozabriefe* esso si collega all'idea della vita come amore e alla convinzione che «senza il tu è impossibile l'io»¹⁰. Indicando un nucleo comune Fichte penserebbe alla centralità della morale, perché è il senso morale della fede che egli intende opporre al dogmatismo che pensa una relazione causale tra Dio e mondo e di qui sul piano pratico giunge all'eudemonismo, al rapporto servile dell'uomo con Dio. La risposta di Jacobi nel suo *Sendschreiben an Fichte*, inviato a Fichte in forma privata e poi, con interventi non secondari, pubblicato nell'autunno del 1799, doveva riservargli parecchie delusioni. E questo non solo per gli interventi apportati in vista della pubblicazione nei quali Jacobi rettificava e chiariva la valutazione sui meriti di Kant e Fichte, ma per il nesso tutto diverso stabilito tra l'esser libero dell'uomo e Dio. Anche nel *Sendschreiben* Jacobi fa valere un'idea personale di Dio come "Tu", ma questa volta di contro alla scienza dell'idealismo centrata per Jacobi sull'Io e sulla volontà vuota. Lo sforzo teorico di Fichte di tenere sullo sfondo l'origine della libertà fuori del soggetto, come l'incomprensibile da cui deve muovere invece la necessaria deduzione delle condizioni della scelta della propria libertà, è inteso da Jacobi come il movimento di distruzione o annientamento del reale e di costruzione sulla base di forme o schemi proprio della scienza. Proprio perché dissolve il reale esso si risolve in un gioco inutile, per il quale Jacobi usa nel *Sendschreiben* le immagini del movimento del pendolo e del lavoro a maglia: il primo movimento perpetuo dal nulla al nulla, il secondo gioco delle dita, dei ferri e di un unico filo che crea molteplici figure fittizie suscettibili di distruzione soltanto tirando il filo. Il gioco è inutile perché non ha un referente fuori di sé, nel caso della maglia il "rapporto e la finalizzazione al corpo umano"¹¹.

Trasposta nella filosofia pratica tale scienza è "una teoria universale del dovere rigorosamente dimostrata" della quale Jacobi riconosce la legittimità e la necessità. Ma la teorizzazione dell'unità dell'uomo con se stesso, con la quale l'uomo si riconosce una vita più al-

⁹ *Ivi*, I,5, p. 447-448; tr. it. cit., pp. 121.

¹⁰ Cfr. F.H. Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, frommann-holzboog, Hamburg-Stuttgart-Bad Cannstatt 1981-, I,1, p. 116-117; per la traduzione italiana cfr. F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1969, p. 136.

¹¹ *Ivi*, 2,1, pp. 205-206; F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2001, p. 48.

ta “da sola è arida, deserta e vuota”¹². Questa critica fa tutt’uno con il descrivere la libertà punto di partenza della teorizzazione fichtiana nei termini di una “volontà che non vuole nulla”, di una “personalità impersonale”, di una “egoità dell’Io senza Sé”¹³. Con questo Jacobi intende distaccare la libertà come scelta dall’immediato legame con il dovere e con il fine della moralità che strutturava la deduzione fichtiana nel passaggio dalla scelta libera all’ordine morale del mondo: le personalità che Jacobi oppone come esempi di libertà alla volontà che non vuole nulla compiono tutte atti nel segno della trasgressione, ingannano, illudono, uccidono, violano legge e giuramento, il tutto in nome del principio che «la legge è fatta per l’uomo e non l’uomo per la legge»¹⁴.

Il distinguo è sottile perché nella definizione della libertà e anche nel praticare la libertà come assunzione di una visione a preferenza di un’altra Jacobi appare effettivamente molto vicino a Fichte. Soprattutto nelle appendici alla versione a stampa del *Sendschreiben* la libertà come centro teorico del confronto emerge nella sua centralità. La definizione più netta nella seconda appendice: «Con la parola libertà intendo quella facoltà dell’uomo in forza della quale egli è se stesso e agisce, opera e produce come unico essere attivo in sé e fuori di sé»; ed è in virtù di quest’esperienza che l’uomo come autore e creatore di questo, si dice libero¹⁵. Jacobi prosegue specificando che “libertà” indica proprio questa indipendenza dalla natura che implica la possibilità di piegarne i meccanismi, di usarla, un’azione dotata di intenzione. Dalla libertà discende anche la ragione, è la libertà che consente di comprendere la ragione e non viceversa¹⁶. Proprio per questo la libertà risulta altrettanto incomprensibile che Dio stesso:

L’unificazione di necessità di natura e libertà in uno stesso e medesimo essere è un fatto assolutamente incomprensibile, un miracolo e un enigma pari alla creazione. Chi comprendesse la creazione comprenderebbe questo fatto e chi questo fatto, la creazione e Dio stesso¹⁷.

Così come libertà e Dio sono collocati nell’incomprensibilità in Jacobi come in Fichte, così in Jacobi ricorre il modo della scelta per la libertà in termini non lontani da quelli che nel saggio fichtiano introducevano lo scegliersi come libero: «preferire per gusto la mia filosofia dell’ignoranza al filosofico sapere del nulla»¹⁸, come Jacobi motiva la scelta per il suo non-sapere, o ancora il rifuggire dall’insensatezza del tessere la maglia di cui sopra, non sembrano lontani, come movenza, dalla motivazione fichtiana per trarsi fuori dalla determinazioni dei nessi soltanto causali della natura¹⁹. E anche alcuni modi in cui Jacobi arriva

12 Cfr. *ivi*, 2,1, p. 212; tr. it. cit., pp. 56-57.

13 Cfr. *ivi*, pp. 211-212; tr. it. cit., p. 55.

14 *Ivi*, p. 211; tr. it. cit., pp. 54-55.

15 *Ivi*, pp. 233-234.

16 Cfr. *ivi*, p. 234.

17 *Ivi*, p. 234.

18 *Ivi*, p. 215; tr. it. cit., p. 59.

19 Così esprime Fichte il momento di assunzione della libertà rispetto al rimanere nella catena di cause ed effetti: «Non posso continuare, se non voglio distruggere il mio intimo; non posso continuare solo perché non voglio continuare» (J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., I,5, p. 351; tr. it. cit., p. 78).

a Dio parrebbero riconducibili all'esigenza e al bisogno che nasce dall'uomo: l'uomo trova Dio «perché può trovare se stesso solo insieme a Dio» o si trova di fronte a una scelta tra il nulla o Dio e scegliendo il nulla si fa Dio²⁰. Se così fosse Fichte coglierebbe nel segno nell'individuare nel passaggio da una vita divina a Dio ciò che sintetizza l'elemento comune tra la sua visione e quella di Jacobi. Ma l'identificazione che Jacobi opera tra idealismo e nichilismo e anche la scelta di termini per opporre la propria posizione apre ad un diverso approccio a Dio. Nichilismo nel *Sendschreiben* è il meccanismo della natura che prospetta una serie irrazionale di causa ed effetti, senza che vi si possa riconoscere dietro un'intelligenza. Nichilismo è anche l'agire ripetitivo, l'agire privo di senso, cioè di un fine. Nichilismo è infine il fenomeno che non abbia significato, che non rimandi ad un altro fuori di sé, un altro che non sia semplicemente una materia originaria, un'essenza, ma abbia le caratteristiche del fondamento che dà senso, che può esprimersi per simboli. Che questo fondamento possa essere il Dio separato dal mondo Jacobi lo afferma con chiarezza nel *Sendschreiben*, ma lo fa cogliere anche attraverso espressioni che denunciano la contrapposizione a Fichte: così il definirsi “ateo e senza Dio” nell'opporre la libertà come trasgressione al dovere, che richiama il ribaltamento dell'accusa di ateismo fatta da Fichte soprattutto nell'*Appellation*, o ancora l'opporre all'idealismo come nichilismo le “chimere” e il proprio “chimerismo”.

Se allora l'idealismo è nichilismo perché non ammette un Dio fuori dell'Io, come si arriva a Dio? La risposta più diretta pare dover ricorrere a forme immediate di conoscenza, la ragione come facoltà superiore e base di una apprensione intuitiva: il termine “ragione” (*Vernunft*) ha per Jacobi la sua radice nel “percepire” (*vernehmen*)²¹, che implica un contatto diretto con un reale fuori di sé, è un “cogliere” (*wahrnehmen*), alla lettera “prendere il vero”, e quindi lo presuppone, è cioè “la facoltà di presupporre il vero” o ancora, come sentimento della propria ignoranza, è “il presentimento (*Ahndung*) del vero”²². Questo vero è altro dalla verità, perché quest'ultima è prodotto del sapere dell'uomo, mentre il primo è Dio stesso, “il Sommo oltre e fuori di me”²³. Via via Jacobi lo designa anche come “Essere” (“Essere superiore”, “Essere supremo”), “totalmente Altro” e infine come “un essere vivente fuori di me, esistente per sé” o come un “Tu”²⁴. Dio concepito in questi termini non ha soltanto il carattere della realtà, ma quello dell'ulteriorità e anteriorità irriducibili. Si tratta al tempo stesso di un reale con il quale si può stabilire una relazione, se Jacobi si appella al “cuore” come ciò che può elevare l'uomo e all'“amore” e alla dipendenza che questo instaura, e ciò si lega ai tratti di personalità insiti nell'idea di vivente e anche nell'indicazione del Tu. Il tratto della personalità però è attinto proprio dalla ragione naturale, non è frutto del mero arbitrio né di una richiesta o un bisogno dell'uomo che può trovarsi soltanto con questa rappresentazione di Dio. E per arrivare a legittimare questa rappresentazione Jacobi ricorre alla via analogica secondo la relazione tra il simbolo e ciò che il simbolo significa, facendo di ciò che l'uomo è – ma non solo come libertà, bensì come personalità – la cifra di Dio, la rivelazione perenne da cui discendono le rivelazioni storiche:

20 F.H. Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, cit., 2,1, p. 220; tr. it. cit., pp. 64-65.

21 *Ivi*, p. 201; tr. it. cit., p. 41.

22 *Ivi*, p. 208; tr. it. cit., p. 51.

23 *Ivi*, p. 210; tr. it. cit., p. 53.

24 Cfr. *Ivi*, pp. 209-210, 220, 221; tr. it. cit., pp. 53, 65, 66.

Ma noi abbiamo già una conoscenza di Dio e della sua volontà, poiché siamo nati da Lui, fatti a sua immagine, apparteniamo alla sua specie e alla sua razza. Dio vive in noi e la nostra vita è nascosta in Dio. Se Egli non fosse in questo modo presente in noi, immediatamente con la sua immagine nel nostro intimo, che cosa potrebbe darcene notizia? [...]. Fatti a sua immagine, Dio in noi: ecco la nozione che abbiamo di Lui, l'unica possibile. Così Dio si è rivelato all'uomo in maniera viva, continua, in tutti i tempi. Una rivelazione per mezzo di fenomeni esteriori, la si chiami come si vuole, può tutt'al più rapportarsi alla rivelazione interiore originaria solo come il linguaggio si rapporta alla ragione²⁵.

Tutto questo però rovescia il senso della citazione che Fichte aveva tratto dagli *Spinoza-briefe*. Sia pure per via analogica e non attraverso un'ontologia che provi a spiegare il rapporto causale di Dio con il mondo, per Jacobi una vita divina dell'uomo è possibile se si dà Dio, e come un Dio personale. Su quest'ultimo aspetto, pur con tutti i punti di contatto nel pensare sia la libertà che Dio, non c'è possibilità d'intesa tra Fichte e Jacobi. È sufficiente fare riferimento alla lettera di Fichte a Reinhold del 1° gennaio 1800 nella quale egli commenta con ampiezza la versione a stampa del *Sendschreiben*: Fichte non si sente compreso da Jacobi nella formulazione dell'alternativa Dio-Io, ritenendo di aver fornito una concezione in cui c'è anche un *ordo ordinans* e non soltanto un *ordo ordinatus*, appare aperto all'idea che a Dio si possa attribuire una forma di coscienza anche se non concepita come discorsiva, ma sulla personalità divina ribadisce il legame tra l'idea di persona e l'assunzione giuridica di uno spazio di libertà che comporta la proprietà di un corpo, quindi una sostanzialità che fa sospettare in Fichte un dogmatismo di Jacobi. E questo dogmatismo porterebbe infine ad una negazione della libertà, tutta trasferita al fondamento ultimo²⁶.

4. Reinhold e la ricerca di un punto di vista intermedio

Le lettere di Reinhold a Johann Kaspar Lavater e a Fichte, pubblicate in un unico volumetto nel 1799, sarebbero dovute uscire, secondo un progetto accarezzato per un momento sia da Jacobi che da Reinhold, insieme al *Sendschreiben* jacobiano. Anche se poi questo non avvenne, le due lettere reinholdiane sono per periodo di composizione e temi strettamente legate alla risposta di Jacobi a Fichte, anzitutto perché Reinhold avviò la sua lettera a Fichte alla fine di marzo di quell'anno mentre si trovava a Eutin ospite di Jacobi, a sua volta impegnato nella stesura della sua. Tale prossimità a Jacobi è evocata esplicitamente da Reinhold sia nella lettera a Fichte che nella premessa all'edizione a stampa. All'inizio della lettera a Fichte Reinhold si riferisce al soggiorno a Eutin e alle conversazioni con Jacobi, indicando come risultato la maturata convinzione di dover assumere un punto di vista intermedio tra Jacobi stesso e Fichte, avendo inteso e aderendo a quello che Jacobi definisce "non-sapere"²⁷. Nella premessa alla pubblicazione delle due lettere Reinhold chiarisce questo punto di vista intermedio non come

25 *Ivi*, 2,1, pp. 218-219.

26 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,4, cit., p. 180 e s.

27 K.L. Reinhold, *Sendschreiben an J. K. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*, Perth, Hamburg 1799, p. 79; per la lettera a Fichte fornisco anche l'indicazione sull'edizione critica fichtiana, in J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 308.

un nuovo punto di vista: intesa la prospettiva di Fichte come l'unica possibile sul piano speculativo e quella di Jacobi come propria della convinzione della coscienza morale (*Gewissen*), Reinhold definisce il proprio come quello di «un uomo che, dopo aver riconosciuto l'indipendenza reciproca del sapere speculativo e della fede vivente, li mette a confronto»²⁸.

L'adesione reinholdiana al non-sapere consiste nella decisa affermazione del primato della libertà come propria dell'uomo prima che del filosofo. La filosofia, come la scienza per il *Sendschreiben* jacobiano, si costruisce per astrazione e riflessione. Con questo procedimento il filosofo guadagna una riproduzione della libertà, ma dev'essere consapevole che questa libertà non è quella reale e dipende da quella reale come sua condizione di possibilità, è una "semplice libertà" (*bloße Freiheit*) frutto di imitazione. Con il che lo sguardo si sposta a questa libertà reale e primaria e alle condizioni del suo darsi. Reinhold è molto vicino a Jacobi nel caratterizzare i modi di accesso a quella che, come in Jacobi, si profila come la fonte reale del nostro essere liberi: il sentimento, qualificato come "etico-religioso" o "moral-religioso", che ha luogo nella coscienza morale, apre a un "infinito reale ma assolutamente inconcepibile" e quest'assolutamente inconcepibile ma reale è Dio²⁹. Come in Jacobi Dio è definito come "vero" e come in Jacobi Reinhold si serve dell'analogia con il percepire sensibile: la ragione "percepisce" (*vernehmen*) Dio con un coglimento soprasensibile (*übersinnliche Wahrnehmung*)³⁰. Il modo di conoscenza e queste prime definizioni di Dio mostrano a sufficienza che Reinhold concepisce questo come un fondamento reale fuori del soggetto. Tale natura di fondamento reale viene messa subito in luce da Reinhold nella lettera a Lavater riallacciandosi al punto di partenza del saggio fichtiano, la fede come scelta per la libertà: per Reinhold quello assunto da Fichte come punto di partenza è un "credere indipendente da ogni sapere" su cui quindi non può intervenire in negativo o in positivo né l'esperienza né la scienza³¹. Di questo credere Dio è una parte essenziale: la fede è "coscienza immediata di Dio" e Dio è il "fondamento reale di questa coscienza"³². Il fondamento conoscitivo è Dio in noi, il fondamento soggettivo reso possibile dal fondamento reale³³. Questo piano è quello della fede che Reinhold definisce "divina", rivelazione dell'esistenza di Dio come l'essere che dona tutto ciò che è dato³⁴. Da questa fede Reinhold distingue una fede "umana" che sorge anche nel più credente degli uomini nel momento in cui la coscienza ha per oggetto non più direttamente l'esistenza di Dio nei modi di cui si è detto, ma la fede stessa. Questo ulteriore piano di fede è conseguenza dei limiti dell'uomo, dell'inevitabile distanza che c'è tra l'uomo e Dio. Fede senza aggettivi è la relazione tra questi due piani, il continuo trapassare della fede umana nella fede divina che avviene con il far propria da parte dell'uomo la volontà divina, quindi nell'obbedienza, nell'ascolto, nell'agire³⁵.

28 K.L. Reinhold, *Sendschreiben*, cit., p. 7.

29 *Ivi*, p. 84; J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 310.

30 Cfr. K.L. Reinhold, *Sendschreiben*, cit., pp. 36, 67, 101; J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 316.

31 K.L. Reinhold, *Sendschreiben*, cit., p. 17.

32 *Ivi*, p. 19.

33 Cfr. *ibidem*.

34 Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

35 Cfr. *ivi*, pp. 23, 28.

La fede, intesa in questi termini, è all'origine delle rivelazioni storiche: esse sono comprensibili per l'uomo soltanto in quanto questi ha in sé questa rivelazione originaria datagli dal sentimento morale.

Questa sintesi restituisce, con accentuazioni diverse, una posizione che darebbe ragione a quanto Reinhold diceva enunciando il suo punto di vista come intermedio: adesione sostanziale al non-sapere di Jacobi. E tuttavia tali accentuazioni investono il nesso che si può stabilire tra la libertà e Dio nella comprensione filosofica che se ne può avere. Per un verso la filosofia non incide sulla convinzione della coscienza morale: essa risponde ai dubbi che si aprono nella distanza tra i due piani di fede e spiega la rivelazione esclusivamente con riferimento a questa sua origine, soltanto entro questi limiti vale come massima spiegazione possibile l'identificazione di Dio con l'ordine morale del mondo³⁶. Reinhold però delimita anche la validità della via jacobiana al Dio personale: è rispetto alla finitezza dell'uomo che l'infinito assume i predicati dell'autonomia, della spontaneità, della libertà, della razionalità, della personalità³⁷. Tale reciproca limitazione sembrerebbe corrispondere all'intenzione programmatica di mettere a confronto i due approcci, ma in realtà Reinhold, nell'indicare come compito di una "scienza della religione" la relazione tra il sapere storico e filosofico e la coscienza morale intende muoversi verso quella definizione minimale di Dio che non indulge all'equivoco di un ordine morale del mondo prodotto del nostro agire ma non percorre neppure le suggestioni di una somiglianza per analogia. Per Reinhold il sentimento della libertà non può esserci senza trovare in esso anche Dio, e così Reinhold caratterizza l'esperienza che se ne ha in questo sentimento:

Ma in esso io trovo la mia libertà soltanto attraverso Un Altro da lei indivisibile, attraverso un Necessario che come libero mi solleva fuori al di sopra di tutta la natura e che io differenzio necessariamente da tutta la natura e trovo perciò simile a me stesso – e chiamo anche libertà – ma differenzio ugualmente dalla mia libertà che, come finita all'infinito, è anche simile alla natura, e trovo come l'infinito all'infinito, come il reale soprannaturale, e chiamo Dio³⁸.

Nella comunanza di libertà tra Dio e uomo, Dio si presenta con i caratteri dell'alterità, originarietà e necessità che preannunciano il ritorno reinholdiano ad un'ontologia di matrice platonica sulla base della quale assumerà una posizione ben più fortemente critica verso Fichte ed anche verso l'ostinato rifiuto jacobiano di assumere un sapere oltre la fede.

36 Per un esplicito riferimento alla comprensione fichtiana cfr. *ivi*, p. 68 e s.

37 Cfr. *ivi*, p. 73.

38 *Ivi*, pp. 100-101; J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, pp. 315-316.