

Religione e politica. La *Dottrina dello Stato* di Fichte

di

MARCO IVALDO

ABSTRACT: *Religion and Politics. Fichte's Doctrine of the State.* My paper takes into consideration the work of Fichte which was entitled by the publishers the *Doctrine of the State (Staatslehre)* and which was published posthumously in 1820. It is a work of “applied philosophy”, that is, it develops the idea of an application of the principles of fundamental philosophy – for Fichte the doctrine of science – to social practice and political action. Consequently, the *Staatslehre* contains a philosophy of history, which makes it possible to apply transcendental principles to practice and which lies at the foundation of the understanding of politics as a continuous and rational approximation to the “realm of reason”. History is divided for Fichte into two eras: the old world and the new world separated by the advent of Christ. Therefore the *Staatslehre* contains an exposition and an interpretation of the Christian message, which is valued in its political dimension, and not only in its theological-spiritual dimension, that is, for its contribution to the construction of the *civitas humana*. This contribution is concentrated in particular in the idea of the “kingdom of heaven”, that is, of an ethical community that arises as a metaphysical horizon and as a criterion for historical-practical judgment, and in the idea of Christianity as a “constitution” (*Verfassung*), that is, as determination (*Bestimmung*) of the present world according to the vision of the “kingdom”. This “political” valorisation of the Christian message allows us to advance the hypothesis that the *Staatslehre* can be understood as a reflection of “political theology” – even if it presents itself as a work external to the tradition of political theology – founded on the doctrine of science as philosophy of freedom. I point out that my reading of the contents and literature will be very selective.

KEYWORDS: *Doctrine of the State, Doctrine of Science, Politics, Philosophy of History, Kingdom of Heaven, Constitution*

ABSTRACT: Il mio contributo prende soprattutto in considerazione l'opera di Fichte intitolata dai curatori *Dottrina dello Stato (Staatslehre)* e pubblicata postuma nel 1820. È un'opera di “filosofia applicata”, cioè sviluppa l'idea di una applicazione dei principi della filosofia fondamentale, che è per Fichte la dottrina della scienza, alla pratica sociale e all'azione politica. Di conseguenza la *Staatslehre* contiene una filosofia della storia, che rende possibile applicare al momento pratico i principi trascendentali, e conduce alla

Contributo sottoposto a *double blind peer-review*. Ricevuto: 02.09.2023; accettato: 16.10.2023.

© L'Autore 2024. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare associazione@syzetesis.it.

fondazione della comprensione della politica come una approssimazione ragionevole e continua al “regno della ragione”. Per Fichte la storia è divisa in due epoche, il mondo antico e il mondo nuovo, separati dall’avvento di Cristo. La *Staatslehre* contiene allora una esposizione e una interpretazione del messaggio cristiano, colto nella sua dimensione politica, e non soltanto in quella teologico-religiosa, colto cioè per il suo contributo alla costruzione della *civitas humana*. Questo contributo secondo Fichte si è concentrato in maniera particolare nell’idea del “regno dei cieli”, cioè di una comunità etica e religiosa, che opera come un orizzonte trascendentale e come un criterio del giudizio storico-pratico, e nell’idea di cristianità come “costituzione” (*Verfassung*), ossia come una determinazione (*Bestimmung*) del mondo presente alla luce dell’idea del “regno”. Segnalo che la mia lettura della letteratura e dei contenuti sarà assai selettiva.

KEYWORDS: *Dottrina dello Stato*, *Dottrina della scienza*, Politica, Filosofia della storia, Costituzione

1. *Politica*

È ben noto che le “Conferenze di vario contenuto dalla filosofia applicata” – così suonava l’annuncio delle lezioni, tenute a Berlino nella estate 1813 – vennero pubblicate dai loro primi editori nel 1820 con il titolo *Dottrina dello Stato (Staatslehre)*. Anche se il titolo *Staatslehre* non proviene da Fichte, esso si rivela tuttavia un titolo adatto in rapporto al motivo fondamentale delle lezioni. Se infatti si presta attenzione al fatto che nella tradizione della modernità la disciplina scientifica “Dottrina dello Stato” ha preso il posto della antica *Politeia*, si può affermare che nella *Dottrina dello Stato* del 1813 Fichte delinea i tratti fondamentali e i contenuti di una *Politica* conforme a ragione. In particolare, questa opera tarda di Fichte porta ad espressione una concezione della politica che muove dalla dottrina della scienza e avanza secondo la dottrina della scienza stessa. Secondo Fichte la politica è infatti la traduzione della essenza pratica della filosofia. Segnalo che la mia lettura della *Staatslehre* sarà assai selettiva, nei contenuti e nella letteratura.

Per progredire nella comprensione è opportuno allargare il quadro. Nella *Ascetica* del 1798 la *Politica* viene designata come ciò che media «la applicazione della pura Dottrina del diritto a una determinata costituzione fattuale». Fichte spiega a questo proposito che «la *Politica* [deve] mostrare [...] la via, mediante cui si possa via via condurre un determinato Stato all’unica costituzione giuridica conforme

a ragione»¹. La politica ha perciò a che fare con la applicazione pratica della idea dello Stato razionale. Per l'opera *Lo Stato commerciale chiuso* (1800) ciò significa che la Politica descrive la linea continua, mediante la quale [lo] «Stato [fattualmente] dato si trasforma nello [Stato razionale] e termina nel puro Stato di diritto»². La Politica presenta perciò una dimensione scientifica (Politica come “scienza del governo”). La Politica ha però anche un lato “tecnico-artistico”. Essa viene anche caratterizzata come *un'arte* di produrre via via lo Stato razionale. Essa è perciò un sapere, ma anche alla virtù della prudenza (*Klugheit*) – tema essenziale della tradizione – deve venire riconosciuta una funzione specifica.

Il sottotitolo della edizione postuma della *Staatslehre* suona: «Sulla relazione dello Stato originario con il regno della ragione». Viene in tal modo portata ad espressione l'essenza pratica e mediatrice della politica. «Stato originario» designa una relazione sociale nella quale non domina ancora uno Stato razionale di ragione. La Politica muovendo da questa situazione deve promuovere la realizzazione dello Stato secondo ragione e realizzare via via lo Stato razionale in una fattualità conflittuale: come ho già ho accennato essa è filosofia in applicazione. La Dottrina dello Stato, la *Politeia* (la Politica – intesa come scienza e come arte del governo) ha quale oggetto specifico la «città dell'uomo» (*civitas humana*) ovvero la *Polis* come essere-in-comune dei cittadini, come relazione dei liberi ed eguali. Essa determina i mezzi, mediante i quali – con riguardo al diritto, a ciò che è giusto (*justum*) – si deve e si può fondare un mondo comune, intersoggettivo, muovendo da una (interamente o parzialmente) opposta situazione del mondo. Per questo scopo è necessaria la considerazione (*Betrachtung*) dei tratti fondamentali dello sviluppo storico, sia per visualizzare il punto storico in cui si trova il genere umano riguardo alla realizzazione del diritto, sia per considerare i passi che è necessario compiere per conseguire lo scopo. La Politica richiede la comprensione della storia. Nella sua parte più estesa la *Staatslehre* offre precisamente una costruzione filosofica della storia universale e del suo svolgimento verso il fine terrestre del genere umano. Resta vero però che la presenza/esistenza di un fine *terrestre* del genere umano non esclude affatto l'idea razionale di uno scopo sovratemporale e *trascendente* dell'essere umano stesso.

¹ GA V/II, 50.

² *Ibidem*. Sulla concezione fichtiana della Politica cfr. J.-Ch. Goddard-J. Rivera de Rosales (eds.), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Mailand 2008.

Consideriamo anzitutto come Fichte si è formato un concetto dell'essere storico. Per questo scopo è necessario muovere dal concetto fondamentale di «apparizione» (*Erscheinung*) dell'assoluto che sta al centro della tarda *Dottrina della scienza*³. Soltanto «l'uno è assoluto», e solo l'una-vita – quell'una-vita (designata anche come Dio) che è inesauribile e che non viene esaurita da nessuna forma di mediazione – è in senso vero e proprio. Fuori di essa «esiste soltanto la sua apparizione che appare a se stessa», il cui essere coincide con il suo essere-relazione all'essere (essere-immagine). Ora, una componente fondamentale della intera apparizione è la libertà, – «Il mondo vero», cioè la esistenza «fuori di Dio» – è da produrre soltanto mediante la libertà, certamente in rapporto a un essere dover-essere assoluto che schematizza l'una-vita. Questo significa che il mondo vero non è un essere compiuto e chiuso, al modo della cosa sensibile, ma è un essere che deve essere tramite la libertà. È in definitiva una realtà data in un compito, che deve diventare *visibile*.

Una tale visibilizzazione richiesta dal dovere e da realizzarsi da parte dalla libertà include un fondamento fattuale, in opposizione al quale il «mondo vero» diviene o deve diventare. Un tale fondamento fattuale viene pensato da Fichte come la sfera del «dato», che per un verso viene costituito dal mondo sensibile (natura) e per l'altro verso dalla somma dei liberi individui. Il dato (che è dato in un compito: *Auf-gegebenes*) si rivela perciò come il fondamento fattuale del visibilizzarsi della libertà. Se il mondo vero deve diventare visibile, devono esistere una natura e una determinata molteplicità di individui, che rendano possibile l'intervento della libertà, e vengano ulteriormente determinati da esso. La *storia umana* (*Menschengeschichte*) non ha a che fare né con l'assolutamente dato né con la sfera superiore dei prodotti e degli scopi della libertà. «La sua materia» «risiederebbe piuttosto nel mezzo» ed è da comprendere come «il medio di unificazione fra entrambi»⁴, il dato e la libertà. In questo senso non può secondo

³ Una chiara esposizione del nesso di trascendentalità e prassi politica viene offerta da I. Radrizzani, *Filosofia trascendentale e prassi politica in Fichte*, in M. Ivaldo-A. Masullo (eds.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini e associati, Milano 1995, pp. 339-362.

⁴ *Die Staatslehre*, GA II/16, 83/84. D'ora innanzi citerò dalla Edizione storico-critica promossa dalla Accademia bavarese delle scienze. Terrò presente, tuttavia, anche la recente edizione italiana dell'opera: J. G. Fichte, *Dottrina dello Stato ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il regno della ragione*, introduzione, traduzione e commento di A. Carrano, Edizioni Accademia Vivarium novum, Roma-Napoli 2023.

Fichte offrire alcun accesso a un'adeguata comprensione della storia un determinismo dottrinale che sa essere soltanto «un sistema delle cose date» e che non conosce la dimensione propria della «forza libera» nell'io. Il principio formativo della storia è invece la libertà, in continua relazione con il dato della natura e della società. Fichte chiarisce che un concetto della legge morale deve stare a fondamento della libertà della auto-coscienza, come un principio formativo di storia. I fini della libertà devono venire compresi come concretizzazioni di un principio che Fichte chiama l'«etico». Questo significa che la concretizzazione era guidata da una necessità, che non è però una necessità meccanica che nemmeno è puramente logica, ma è una necessità morale⁵.

Ricapitolo alcuni passaggi cruciali. L'etico è puramente spirituale e senza figura; è pura trascendenza, al di là d'ogni figura. La propria figura la riceve soltanto dall'esperienza, a partire dalla concretizzazione dalla materia etica⁶. Per altro verso la libertà presuppone che alla libera decisione sia comunicata una concreta immagine dello spirituale. Vale infatti universalmente per Fichte che non sarebbe possibile alcuna autodeterminazione senza che avvenga una determinazione estranea in relazione a essa. Senza una determinazione estranea (*Fremdbestimmung*) non sarebbe possibile alcun intreccio interpersonale e alcun io concreto individuale. Senza una determinazione appellante (invito, esortazione) nessuna coscienza sarebbe pensabile.

In questo contesto Fichte attribuisce un significato forte al concetto di una «natura etica»⁷. Riferendosi probabilmente all'opera di Herder, *Anche una filosofia della storia per la formazione dell'umanità* (1774), o a quella di Lessing, *Educazione del genere umano* (1777), Fichte solleva la questione «se esista un governo divino» del mondo. Con questa domanda Fichte entra in discussione con quell'antinomia che ha come oggetto la relazione (e la pretesa soluzione) del rapporto fra il governo divino e la libertà umana. La tesi della autonomia suona:

⁵ Al riguardo, cfr. ancora J.-Ch. Goddard-J. Rivera de Rosales (eds.), *Fichte et la politique*, cit.

⁶ *Die Staatslehre*, GA II/16, XX. Una trattazione di questa parte del sistema l'ho data in M. Ivaldo, *Politik, Geschichte und Religion in der Staatslehre von 1813*, in W. H. Schrader (ed.), *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle*, «Fichte-Studien» II (1997), pp. 209-227.

⁷ Sul rapporto della dottrina della scienza tarda e la *Staatslehre* cfr. S. Furlani, *Dio, filosofia e storia. La collocazione sistematica della "Staatslehre" del 1813 di J. G. Fichte*, «Annali di Studi religiosi» 2 (2005), pp. 135-158.

«Non esiste alcun governo del mondo». “Ciò che è veramente reale deve venire assolutamente generato dalla libertà». L’antitesi della antinomia recita: «Può ben darsi un governo divino del mondo, cioè una determinazione della volontà umana non soltanto mediante la sua libertà»⁸. Orbene, la tesi e l’antitesi si lasciano unificare in quanto possono venire considerate come due diverse prospettive sull’atto della libertà nella formazione della storia. A questo fine il concetto della «natura etica» assume la funzione mediatrice.

Questa deve venire compresa come lo spontaneo («naturale») esser-orientato della volontà al principio etico, il quale non distrugge affatto la libertà, ma avanza per il suo estrinsecarsi un fondamento morale. Una tale costituzione etica della volontà individuale non è un fenomeno secondario, piuttosto essa risiede “nella legge formale dell’apparire divino”. La natura etica è espressione dello stesso ordinamento divino del mondo; è l’uno e assolutamente immediato apparire dell’assoluto, che è [=esiste]. In quanto libertà essa deve determinarsi in rapporto alla natura etica⁹.

La natura etica è certamente un dato, cioè una determinazione. Essa non è però un semplice ostacolo. In quanto «costituzione etica» della volontà individuale propone piuttosto una immagine anticipante di ciò che la libertà deve e può essere. Certamente la libertà è il principio formativo della visibilità del mondo vero – qui risiede il momento di verità della tesi. Tuttavia, essa, non è l’unico fattore del diventare visibile di questo mondo – questo è il momento di verità della antitesi. In quanto libertà deve essa determinarsi in rapporto alla natura etica, che ci media immagini del principio etico, in sé senza figura, cioè concretizzazioni storiche dello spirito, che sempre vanno oltre se stesse. Si tratta di due specifiche prospettive sulla libertà umana. Se si prendono come punto di riferimento i contenuti della “seconda natura” di Hegel, una prospettiva punta sulla formazione di forme di vita e istituzioni della libertà, l’altra focalizza il fondamento etico di un tale realizzazione.

2. Storia

Secondo la *Staatslehre* si può concepire la storia come il risultato

⁸ *Die Staatslehre*, GA II/16, 88/89.

⁹ *Ibidem*.

(aperto) della interazione della libertà con il fondamento etico del mondo. Questo – designato anche come «l'essere assolutamente qualitativo [della] apparizione»¹⁰ non costituisce alcuna irruzione, rappresentata antropomorficamente, di Dio nel tempo, ma configura la forma della presenza di Dio nella storia della libertà, che è sopra ogni tempo e si evidenzia come il fondamento di un fattore temporale nel tempo. Fichte la designa anche come «provvidenza», «miracolo», «rivelazione»¹¹. La presenza di Dio nell'evento della libertà, la sua rivelazione, è in se stessa compiuta: «L'apparire di Dio non è un provare e tentare. È assolutamente, e mediante il suo essere viene posto l'eterno sviluppo, perciò tutte le condizioni»¹². Tuttavia, la rivelazione ha da un profilo specifico una storia: «Irrompe qualche volta nel tempo e si esprime»¹³. Una tale rivelazione avviene nel tempo dell'uomo (come avvenimento di salvezza). Occorre differenziare perciò una rivelazione sovratemporale di Dio da una rivelazione temporale. Quest'ultima si incarna in immagini storiche, che portano ad espressione la natura etica, determinano concretamente il principio etico, offrono alla libertà un fondamento morale.

In questo quadro la *Staatslehre* porta ad espressione una decisiva distinzione fra due epoche della storia: il mondo «antico» e il mondo «nuovo». Se Fichte nei *Tratti fondamentali dell'epoca presente* aveva distinto cinque epoche della storia, nella *Staatslehre* la storia umana viene distinta in due epoche, che fanno valere due concezioni opposte della relazione di intelletto e fede¹⁴. La rivelazione storico-temporale appare secondo la concezione dell'antico mondo in modo da dimostrarsi separata dalla realizzazione della libertà. In connessione a questo la *Staatslehre* sviluppa la rappresentazione di due popoli originari: il primo è portatore di una rivelazione, nella forma della fede

¹⁰ Ivi, p. 92.

¹¹ Ivi, pp. 88, 90, 93, 103.

¹² Ivi, p. 92.

¹³ Ivi, p. 103.

¹⁴ Sulla differente articolazione delle epoche della storia nei *Grundzüge* e nella *Staatslehre* cfr. W. Metz, *Die Weltgeschichte beim späten Fichte*, «Fichte-Studien» 1 (1990), pp. 121-131. Sulla filosofia della storia di Fichte cfr. R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, il Mulino, Bologna 2009. Sulla *Staatslehre* come interpretazione della storia cfr. V. López-Domínguez, *Die Staatslehre von 1813. Eine Interpretation der Geschichte im Lichte der Aufklärung*, in C. De Pascale-E. Fuchs-M. Ivaldo-G. Zóller (eds.), *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim, Zürich, New York 2004, pp. 249-259.

naturale e della eticità semplice, che si esprime socialmente in un ordine chiuso; il secondo è inizio della libertà dell'intelletto. Il punto di partenza e la legge fondamentale della storia risiedono nell'incontrarsi e nell'azione reciproca dei due principi, che i popoli originari rispettivamente rappresentano e incarnano. Dapprima domina la fede. Successivamente l'intelletto toglie la forma autoritaria, della quale si rivestiva la fede ed edifica un nuovo ordine. Quest'ultimo per parte sua si fissa in una forma dogmatica, che viene messa in discussione e trasformata da un nuovo intervento dell'intelletto – e così via secondo una serie aperta dell'esperienza. Ne scaturisce una veduta fondamentale del movimento della storia, che viene riassunto così: fede e intelletto sono i due principi fondamentali dell'umanità, dalla cui reciprocazione nasce la storia.

Attraverso la fede il genere umano è fatto e riceve un punto di inizio del suo cammino. Mediante la fede esso viene custodito durevolmente nell'essere, e viene piantato in esso un principio che sussiste e il fondamento di una durata. Mediante l'intelletto invece ottiene movimento. Lasciato a sé stesso trascinerebbe [tutto] in un movimento senza interna tenuta e lo annienterebbe. Una tappa del vero avanzamento viene conquistata attraverso l'unificazione dei due principi, mediante il fatto che la fede si risolve nell'intelletto, e l'intelletto si tiene alla fede¹⁵.

Lo sviluppo della storia si dispiega nel campo di tensione di fede e intelletto. Ogni tappa della vita terrestre del genere umano è il risultato mai definitivo della interazione di entrambi i fattori, che secondo Fichte non producono alcuna totale opposizione, ma ne realizzano la dinamica reciproca. Formulato in forma riassuntiva si può dire che nella storia del genere umano sono riconoscibili due forme fondamentali dell'interazione, secondo il mondo antico e secondo il mondo nuovo, che sono separati dalla verità dischiusa da Cristo. Nell'antico mondo la relazione fra intelletto e fede era polemica, l'intelletto pretendeva di liberarsi dalla fede, dato che le vedute religiose del mondo antico allora «non erano affatto giuste» ma «soltanto preparatorie». Invece nel mondo nuovo – ovvero dopo Cristo – la fede nel suo contenuto viene confermata dall'intelletto, e viene «tolta» (*aufgehoben*) «soltanto la forma della fede». Nell'ambito del nuovo mondo avviene una compenetrazione della fede, a seguito

¹⁵ *Die Staatslehre*, GA II/16, 108.

della quale il rapporto della fede alla immagine fattuale, storico-concreta dell'originario viene compresa e spiegata alla luce della superiore legge del suo venire in essere. Il fatto viene compreso nella sua necessità (morale). Questa relazione piuttosto sinergica fra fede e intelletto diviene oggi possibile «perché l'intuizione del cristianesimo è reale, è l'ultimo Vangelo stesso». Dalla apparizione concreta del cristianesimo, fede nella rivelazione e intelletto agiscono perciò insieme e unite¹⁶.

Secondo le vedute dell'epoca antica Dio era considerato come un principio che ordina «con assoluto arbitrio le relazioni sociali fra gli uomini», l'ordine sociopolitico appariva come un «essere dato», come una condizione fissata immutabile, alla quale ci si doveva semplicemente adattare. Per il cristianesimo invece Dio si rivela come creatore della libertà. La sua volontà si dirige a un ordinamento etico, un ordinamento che deve essere, e al cui compimento la libertà umana è appellata. Nel nuovo mondo – leggiamo in un passo decisivo – la libertà è «la sostanza assolutamente visibile, la visibilità – condizione dell'essere-visto – della volontà divina, cioè dell'intima essenza di Dio e del suo formare (*Bilden*). Dio è visibile soltanto nella forma della libertà, nel modo in cui egli è assolutamente visibile, “nell'immagine, nella visione”».

In questo senso il cristianesimo viene compreso da Fichte come il «principio della nuova storia», il quale non soltanto fa valere una intuizione liberatrice di Dio, ma anche produce una rappresentazione nuova delle relazioni sociali. Queste non devono più essere fondate su un «essere» dato, sul (morto) oggetto (dogmatismo nelle sue diverse forme, autoritarismo), ma sul «divenire» della libertà, ovvero sulla libertà come «la sostanza assolutamente visibile». Il cristianesimo ha perciò in sé un potenziale politico, contiene in sé stesso una immagine anticipante (*Vor-Bild*) della *civitas humana*). Fichte sostiene che è produttivo individuare e valorizzare questo potenziale; vi possiamo rintracciare le radici di una “teologia politica”, anche se il nome come tale non compare, intesa come interpretazione e approfondimento

¹⁶ La filosofia della religione di Fichte e la sua “teologia” sono oggetto di vastissima letteratura. Segnalo il mio libro: *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, e l'assai recente: G. Sans-J. Stoffers (eds.), *Religionsphilosophie nach Fichte. Das Absolute im Endlichen*, Frankfurt, Metzler 2022. Di notevole interesse, H. Traub, *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus. Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*, Fromman Bad Cannstatt, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.

del contenuto politico del messaggio cristiano. Va tuttavia sottolineato che Fichte appare qui più vicino non al concetto di teologia politica di Carl Schmitt¹⁷ – come secolarizzazione politico-giuridica di concetti teologici e metafisici cristiani – ma alla cosiddetta “Nuova teologia politica” dei teologi Jürgen Moltmann e Johan Baptist Metz, che accentuano l’orientamento alla prassi e la valenza escatologica del messaggio cristiano, che la teologia (politica) deve interpretare¹⁸.

3. *Regno dei cieli*

Nel seguito non potrò occuparmi di tutti i complessi temi filosofico-teologici che Fichte tratta nella *Staatslehre*, ma ne sceglierò soltanto alcuni, che ritengo opportuni per il mio argomento, cioè la rappresentazione fichtiana del rapporto fra cristianesimo e politica.

Come ho accennato in precedenza, in quanto principio della nuova storia il cristianesimo dischiude una nuova veduta su Dio e l’uomo. Dio non viene più concepito come un arbitrario e incomprendibile autore della natura e della storia, come era il caso nell’antico mondo. Dio è il santo, che agisce seguendo la sua eterna essenza e pone fuori di sé l’assoluta libertà. Secondo la nuova veduta Dio è *immediatamente* soltanto legislatore morale, ma nella forma della visibilità, ossia nella libertà; *mediatamente* Dio è autore di questa forma, cioè del mondo, all’interno di questa forma stessa, cioè nella coscienza. Mediante il principio della libertà Dio deve essere perciò compreso come legislatore morale e come autore del mondo: si rivela immediatamente nella libertà e mediatamente nel mondo della libertà consaputo nella coscienza. Per parte sua l’uomo non viene compreso come un puro essere della natura, ma come quell’essere che risponde – corrisponde con la libertà – all’imperativo che scatu-

¹⁷ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922.

¹⁸ Cfr. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser Verlag, München 1964; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünenwald-Verlag-Chr. Kaiser Verlag, Mainz-München 1968. Per un’altra lettura della teologia politica in Fichte, cfr. G. Rametta, ‘*Doctrine de la science*’ et ‘*Doctrine de l’État*’. *La dissolution de la theologie politique chez le dernier Fichte*, in J.-C. Goddard-M. Maeschalck (Hgs.), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris 2003, pp. 143-158.

risce dalla volontà divina. Ogni essere umano viene perciò visto come *libero*, e nel suo essere-libero, e nella prospettiva della libertà di tutti gli altri, viene visto come *eguale* a ogni altro essere umano. Il cristianesimo è perciò «l'evangelo della libertà e dell'eguaglianza»¹⁹.

Questa comprensione dell'umano ha conseguenze non soltanto sul piano metafisico, ma anche sotto il profilo sociale e politico. Fichte sostiene che il cristianesimo è l'evangelo della libertà non «soltanto in senso metafisico, ma anche in senso civile». L'«abolizione di ogni dominio, e di ogni disuguaglianza civile» si dimostrano perciò le ripercussioni sociali – a ciò connesse – di questa antropologia fondamentale, che emergono da questa interpretazione del nocciolo del messaggio cristiano.

Per parte sua l'uomo non viene compreso come un *puro* essere della natura, ma come quell'essere che nella libertà corrisponde all'imperativo che scaturisce dalla volontà divina. Ogni essere umano è pertanto *libero* ed è nel suo essere-libero e, con riguardo alla libertà, uguale a tutti gli altri esseri umani. Il cristianesimo è – conviene ribadirlo – «il Vangelo della libertà e dell'eguaglianza»²⁰.

Secondo la *Staatslehre* il concetto fondamentale del cristianesimo è quello di «Regno dei cieli», in opposizione a regno «di questo mondo». «Questa [è] la veduta fondamentale del cristianesimo: questa opposizione appare da ogni profilo come quella più caratteristica»²¹. La nuova relazione fra Dio e l'uomo viene concepita come un rapporto (una comunità), dove Dio si manifesta come il Determinante e dove la libertà è chiamata ad agire in maniera co-determinante in quanto essa si realizza nel suo dovere-essere, cioè come un donarsi alla assoluta vita ed essere (e essere e vita). Si può affermare che tramite il concetto del Regno dei cieli Fichte assume il tema kantiano del «Regno dei fini» e lo interpreta in senso escatologico. Anche i concetti – così caratterizzanti il suo discorso – di «mondo della ragione», «mondo razionale», «mondo spirituale» sono stati da lui interpretati e ripensati alla luce dell'idea razionale del Regno dei cieli.

Cielo (*Himmel*) significa filosoficamente per Fichte il soprasensi-

¹⁹ *Die Staatslehre*, GA II/16, 132. Sul tema della uguaglianza nella *Staatslehre* vedi G. Moretto, *Das Christentum und die Gleichheit der Menschen in der Staatslehre 1813*, in E. Fuchs-M. Ivaldo-G. Moretto (eds.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 507-529.

²⁰ *Die Staatslehre*, GA II/16, 132.

²¹ Ivi, p. 131.

bile, *das Uebersinnliche*. Questo non deve tuttavia venire considerato come un piano superiore della realtà rispetto a un altro, inferiore (natura), ma come «il qualitativamente altro», il «puramente intelligibile», la «libertà». Il soprasensibile si rapporta alla manifestazione come «principio a principiato». Cielo è la verità dell'una manifestazione. Il regno dei cieli, il fondamento intersoggettivo della manifestazione, non costituisce alcun essere bell'e fatto, è piuttosto un essere dovente essere: è un (principio) categorico, che a partire da sé apre e promuove la concretamente storica posizione della libertà. Il cielo deve diventare regno, comunità etica. Il regno esiste perciò fra il già e il non-ancora, tra la sua presenza nell'assoluto e la sua realizzazione (in quanto manifestazione) grazie all'autodonazione della libertà alla vita assoluta.

Ciò ha ripercussioni sulla concezione della *civitas humana*. Leggiamo in un passo decisivo: «Con la propria libertà il genere umano deve (*soll*) – partendo da una situazione opposta e annullandola – edificarsi a regno di Dio, a un mondo in cui Dio sia principio di ogni attività, e nulla fuori di lui, in quanto ogni libertà umana si sia risolta e donata a Lui»²².

L'edificazione del Regno di Dio nell'orizzonte della *civitas humana* richiede da parte dell'uomo il dire-di-sì della sua libertà, il suo consenso. Secondo questa concezione l'unica possibile "teocrazia" (dominio di Dio) è quella che vige nella coscienza di ognuno attraverso la chiara comprensione, e non attraverso costrizione. L'autodeterminazione della libertà presuppone tuttavia una immagine concreta della sua destinazione assoluta, richiede una rivelazione storica del regno di Dio, tale che la coscienza possa afferrarla come viva e reale. In quanto riflessione radicale apriori (dottrina della scienza) la filosofia pone da sé la richiesta oggettiva di una persona che sia in se stessa la «presenza» (*Gegenwart*) del regno di Dio. Qui la filosofia apre da sé allo spazio della storia, alla interpretazione storica. La sua testimonianza mostra alla auto-intuizione personale che la ricercata "persona necessaria" corrisponde a quanto i racconti storici narrano di Gesù.

Fichte non pone identificazione (razionalismo metafisico) né contraddizione (positivismo) fra il principiale e lo storico: neppure vuole che il primo momento valga soltanto come un momento negativo-astratto, e il secondo come il solo momento positivo-concreto

²² Ivi, p. 141.

dell'esperienza. Al contrario Fichte pensa a una distinzione e a una relazione all'interno dell'organica unità della coscienza fra principi e storicità (*Geschichtliches*). Questa è unità dell'agire in quanto riflessivo e libero formare²³. Il principale auto-formarsi della ragione apre allora lo spazio della (concretamente storica) incarnazione del valore. L'immagine anticipatrice (*Vor-bild*) vuole in definitiva l'incarnazione etica e religiosa di ciò che vale.

4. Costituzione

Il cristianesimo secondo Fichte è allo stesso tempo “dottrina” (*Lehre*) e “costituzione” (*Verfassung*). Il primo carattere significa che il cristianesimo «è assolutamente cosa dell'intelletto, della chiara intellesione»²⁴. Secondo la differenza che è stata prima illustrata fra fede e intelletto si imporrebbe qui la domanda, se Fichte in questo modo neghi che il cristianesimo sia (anche) cosa della fede, e non soltanto cosa dell'intelletto. Orbene, come appena accennato Fichte si pronuncia in più luoghi delle sue opere per una relazione cooperativa di fede e intelletto. Nella *Iniziazione alla vita beata* si può leggere che la fede è «l'unica vera visione di noi stessi e del mondo nell'immutabile essenza divina». Si può perciò sostenere che la fede è la stessa cosa del “pensiero” (*Gedanke*) come forma sostanziale della vita divina²⁵. Si può affermare che la fede è quel legame vivente con l'originario, che l'intelletto deve portare all'intellessione. In modo corrispondente sussisterebbe nel concetto del cristianesimo come cosa dell'intelletto (come si pronuncia la *Staatslehre*) che ci si impegni nella compenetrazione della fede per mezzo dell'intelletto, secondo una attitudine reale quale accade nel cristianesimo (*fides quaerens intellectum*).

Allo stesso tempo il cristianesimo è costituzione, o determinazione del mondo dato in vista di una inter-soggettività e co-soggettività adombrate nell'idea di Regno dei cieli. Il principio del Regno deve “lavorare” la terra, la *civitas humana*: deve realizzarsi mediante la libertà fra gli esseri umani.

²³ Su questo punto del rapporto fra principi e storicità cfr.: R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München 1994, pp. 331 ss.

²⁴ GA V/I6, 32.

²⁵ GA I/9, 63.

Questo principio del regno è la stessa cosa della richiesta della ragione pratica di un “regno del diritto”²⁶. Emerge tuttavia una ulteriore dialettica. Per un verso – sottolinea Fichte – la manifestazione del regno del diritto nella vita temporale, nella storia dell’umanità, *non può fallire* ovvero: «Dio non si manifesta invano»²⁷. Per altro verso si tratta di una certezza non di natura fattuale o logica-intellettuale, ma etica. La libertà media questo tipo di certezza. Questa certezza apre la consapevolezza che la storia per Fichte è ad un tempo orientata-in-ultimo e aperta.

La comprensione del cristianesimo come costituzione porta alla luce ancora una volta il potenziale politico del messaggio cristiano, ovvero l’idea del cristianesimo come principio formativo della *civitas humana*. Proprio qui risiede il nocciolo di una possibile “teologia politica” di Fichte, cui ho accennato in precedenza, cioè di una interpretazione del cristianesimo come dottrina del regno dei cieli e come dottrina del mondo storico. La concezione fichtiana della storia apre perciò alla politica, intesa come l’agire diretto alla realizzazione della giustizia (del giusto). Il suo fattore trainante è, secondo Fichte, il principio attivo del cristianesimo, cioè il principio del regno dei cieli. Questo principio non deve venire ereditato in senso fondamentalistico ma deve agire secondo il suo senso profondo, cioè in libertà e creativa universalità.

Un mezzo fondamentale di una politica giusta è la educazione, la formazione dell’intelletto²⁸. Nella politica il momento costrittivo – la cui necessità fattuale Fichte non disconosce o sottostima affatto – è un mezzo subordinato, che nello sviluppo del tempo si ritirerà via via a favore della educazione mediante la scuola. Certo si pone la domanda se questa non rappresenti una illusiva utopia.

Ora, se si presta attenzione al fatto che Fichte non prevede alcuna semplice estinzione o mero annientamento dello Stato, ma richiama la graduale trasformazione del fattore coercitivo in fattore educativo nella presenza di istituzioni ragionevoli, e che questa trasformazione non avviene grazie a una “oggettiva necessità” storica, ma attraverso

²⁶ Cfr. al riguardo G. Zöllner, «*Freiheit aller von der Freiheit aller*». *Das Reich des Rechts in Fichtes geschichtsphilosophischer Staatslehre*, in T. Döring-B. Vinken-G. Zöllner (eds.), *Übertragene Anfänge. Imperialen Figurationen um 1800*, Fink, München 2010, pp. 199-213.

²⁷ *Die Staatslehre*, GA II/ 16, 64.

²⁸ Sul tema dell’educazione cfr. Piché, Claude, *La Doctrine de l’État de 1813 et la question de l’éducation chez Fichte*, in J.-Ch. Goddard-M. Maeschalck (eds), *Fichte*, cit., pp. 159-174.

il lavoro metodico e collettivo del genere umano, si può concludere che la priorità dell'educazione sulla costrizione, dei mezzi intellettuali su quelli materiali, è principio costitutivo di quella politica razionale e giusta che egli rappresenta o intende rappresentare. Un tale principio può rendere giustizia sia alle esigenze realistiche sia a quelle emancipatorie-idealistiche della politica. Mi sembra che da qui si apra una prospettiva sulla politica attuale per la nostra epoca plasmata dalla tecnologia e dai media, ovvero l'idea della centralità politica dell'educazione della mente e dell'educazione della facoltà del giudizio di fronte alle sfide di un mondo complesso e globale. Un'applicazione umanistica dei mezzi tecnici, l'eliminazione delle nuove forme coercitive e delle ingiustizie, e dei loro effetti sulla vita sociale, esigono che l'educazione e la ragione mantengano la loro funzione indispensabile e assumano attivamente il loro scopo per la società. Questa è anche l'eredità di Fichte²⁹.

Università degli Studi di Napoli "Federico II"
ivaldo@unina.it

²⁹ Per un approfondimento sistematico, oltre alla letteratura già menzionata via via, richiamerei i seguenti lavori sul rapporto tra teologia e politica in Fichte: E. Brito, *Theorie de l'État et Christianisme (La Staatslehre de 1813)*, in *J. G. Fichte et la Transformation du Christianisme*, Leuven University Press, Leuven 2004, pp. 379-403; id., La "Dogmatique" fichteenne, in *La Théologie de Fichte*, Cerf, Paris 2007, pp. 137-165; L. Fonnesu, *Die Aufhebung des Staates bei Fichte*, in W.H. Schrader (ed.), *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle*, «Fichte-Studien» II (1997), pp. 85-87; G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020, pp. 249-340.

