

sione dell'anima su di sé e la purificazione interiore, suggerisce una specifica dipendenza di Smith dall'interpretazione della vita spirituale offerta dai Padri greci. Anche per Origene, come per Clemente Alessandrino, la conoscenza di sé costituisce in effetti la massima parte della sapienza: conoscersi è vedere in sé la partecipazione all'immagine di Dio e in essa percepire Dio stesso » (p. 249).

In base al concetto dell'immagine di Dio nell'uomo, Smith sviluppa poi anche i caratteri della vera religione, la quale è assimilazione a Dio, cioè un diventar simili a lui. Assimilandosi a Dio l'anima supera il tumulto delle passioni e la dilacerazione degli impulsi contrapposti, raggiunge quindi la serenità e l'interiore armonia e unità, cosicché la vera religione è anche vera felicità. Nella progressiva conquista dell'unione con Dio l'anima non può agire soltanto sulla base delle sue forze intrinseche, ma richiede una assistenza divina, e il Micheletti fa notare che Smith, in accordo con la dottrina cristiana della grazia, intende limitare l'autosufficienza dell'uomo.

Dalla vera religione Smith distingue la superstizione, che è una devozione puramente esteriore, che accentua cioè a dismisura l'importanza delle forme esterne del culto. L'uomo superstizioso da una parte si rappresenta la divinità come una volontà arbitraria e tirannica, dall'altra concepisce l'ubbidienza alla legge divina come un ossequio esteriore e meccanico. La superstizione è una contraffazione della vera religione: essa getta il discredito sulla credenza religiosa in generale, e produce, quindi, per reazione, l'ateismo. Per quanto Smith sia assai severo nel condannare la superstizione, tuttavia egli ritiene che quest'ultima sia superiore all'ateismo, che è un allontanamento ancor più grave dal retto orientamento spirituale dell'uomo: « La prima osservazione di Smith al riguardo è che, per quanto spiacevole sia la superstizione, tuttavia è più tollerabile dell'ateismo. La superstizione può talvolta trattenere gli uomini dagli atti esterni di peccato e così la loro punizione futura può essere attenuata. Inoltre, l'ateismo costituisce la massima violenza possibile arrecata all'anima umana, estirpando le nozioni di una Divinità, che hanno diffuso le loro radici attraverso tutte le facoltà dell'anima umana » (p. 343).

A questa lotta contro la superstizione e il fanatismo si ricollegano altre tesi che possono far pensare, come ha affermato il Willey, a una sorta di demitologizzazione del patrimonio dogmatico del cristianesimo: in questo quadro rientrano l'affermazione che il paradiso e l'inferno sono, prima di essere un luogo, uno stato dell'anima, e la convinzione che il demonio non è tanto una persona particolare quanto un insieme di disposizioni maligne dello spirito umano. Tuttavia, il Micheletti ritiene che si farebbe torto alla complessità del pensiero religioso di Smith, qualora lo si volesse troppo avvicinare alla mentalità razionalistica dell'illuminismo: tale pensiero non va interpretato come una manifestazione iniziale, sia pur non ancora pienamente consapevole e sviluppata, del deismo, bensì come un'ermeneutica religiosa che pone l'accento « sull'interiorità, sul significato dell'esperienza attuale del credente e sulla rilevanza etica della verità di fede » (p. 385).

PIETRO DE VITIIS

PIETRO DE VITIIS, *Immanuel Hermann Fichte. I, L'« Aufhebung » del panteismo hegeliano*, Ed. Benucci, Perugia 1978. Un volume di pp. 294.

Questo primo volume, dedicato al pensiero di I.H. Fichte con particolare riferimento ad un periodo ben preciso (in pratica fino alla metà del XIX secolo) incentrato sui rapporti con Hegel, di cui il filosofo tedesco cerca di correggere e superare il panteismo, è di rilevante significato in quanto permette di gettar luce su quel complesso movimento filosofico-teologico comunemente denominato « teismo speculativo ». Non

meno suggestive sono le osservazioni di De Vitiis su tutto l'ambiente culturale tedesco dopo la morte di Hegel, con particolare riferimento alle scuole hegeliane ed al pensiero dell'ultimo Schelling, ciò che offre un quadro della temperie culturale e religiosa dell'epoca.

Non è qui il luogo per affrontare i complessi problemi storiografici relativi a questo periodo; più utile ci sembra soffermarci sulla figura di I.H. Fichte con particolare riferimento al suo tentativo di operare l'*Aufhebung* del panteismo hegeliano, ciò che rappresenta la sua originalità ed attualità. Dall'esame delle principali interpretazioni del pensiero del filosofo tedesco, infatti, De Vitiis fa osservare che proprio il tentativo di superare e correggere l'esito panteistico dell'hegelismo costituisce l'originalità della speculazione di Fichte ed il suo accostamento, per certi aspetti (come ha sostenuto Hirsch), con Kierkegaard. « Se volessimo riassumere brevemente la questione dei rapporti fra Hegel, Kierkegaard, e Fichte, potremmo dire: in quanto si oppone ad Hegel, Fichte si avvicina a Kierkegaard; in quanto invece vuol conservare l'eredità hegeliana, si allontana da Kierkegaard. Ma allora il teismo di Fichte dovrebbe essere la *mediazione* della contrapposizione fra Hegel e Kierkegaard. In effetti, se l'*Aufhebung* del panteismo hegeliano fosse possibile, dovrebbe proprio assumere la forma di tale mediazione. Ma è possibile? Questa domanda è, appunto, il tema del presente volume » (p. 53).

L'instaurazione di un fecondo rapporto tra speculazione ed esperienza è alla base dell'opera giovanile fichtiana *Sätze zur Vorschule der Theologie* (1826) ed inoltre costituisce una imprescindibile propedeutica per la stessa teologia. « Fichte fa valere dunque una duplice esigenza: da una parte egli riafferma, contro la *Schwärmerei* romantica, l'imprescindibilità del rigore concettuale per la filosofia, con toni che ricordano la *Vorrede* alla hegeliana *Phänomenologie des Geistes*; dall'altra, ha il senso del limite del sapere logico-concettuale e deduttivo, al quale non soltanto non debbono essere sacrificate le esigenze più profonde del *Gemüth*, ma nemmeno quell'elemento di indeducibilità che rende possibile la libertà. L'insoddisfazione per la sopravvalutazione del sapere logico-concettuale, sopravvalutazione che è poi tipica, secondo Fichte, del sistema hegeliano, spiega come egli successivamente, allorché ne avrà una conoscenza sia pure indiretta, potrà provare simpatia per la *Spätphilosophie* schellinghiana (in quegli anni ancora in fase di elaborazione), che pone accanto alla filosofia negativa, procedente *a priori*, in modo deduttivo, una filosofia positiva, che non conosce soltanto rapporti essenziali afferrabili nel puro pensiero, ma anche la libera azione data nell'esperienza » (p. 74).

Non è possibile considerare la filosofia fichtiana senza il contesto culturale delle due scuole hegeliane — la destra e la sinistra — le quali rappresentano, per così dire, l'*humus* ideale da cui sono scaturite le posizioni del filosofo tedesco. Tuttavia Fichte è agli antipodi della sinistra hegeliana, mentre alla destra hegeliana deve molte sue suggestioni, anche se bisogna essere cauti nel collocarlo all'interno di quest'ultima scuola. « Non si può comprendere — scrive De Vitiis — l'evoluzione del pensiero di Fichte nei tredici anni (1833-1846) in cui escono i tre volumi dei *Grundzüge zum System der Philosophie*, se non si tiene presente questa duplice esigenza di differenziazione dalla destra hegeliana e di difesa del teismo contro il panteismo e l'ateismo della sinistra: anche se non mancano, come vedremo, altri stimoli ed altre influenze (i rari interventi di Schelling, le critiche dei discepoli di quest'ultimo, le *Logische Untersuchungen* di Trendelenburg), l'evento fondamentale di quegli anni è la crisi della scuola hegeliana, e ad essa bisogna far riferimento, se si vuole intendere il pensiero di Fichte nel suo contesto storico » (p. 80). E in questo contesto che De Vitiis prende in esame due rappresentanti della destra e della sinistra hegeliana, Schaller e B. Bauer « non solo perché la loro posizione è rappresentativa — almeno relativamente, dato che non c'è uniformità di posizioni all'interno della destra e, soprattutto, della sinistra —, ma anche, e in primo luogo, perché entrambi polemizzano, esplicitamente e a lungo, con Fichte e con gli altri teisti » (p. 81). Così Schaller giudica positivamente la filosofia hegeliana relativa alla personalità di Dio, in quanto ha evitato sia il panteismo, sia una visione di Dio come una soggettività vuota ed astratta che pone arbitrariamente

il mondo (p. 84). Al contrario, Bauer non solo considera Hegel un panteista, ma supera, in modo ancora più radicale, il panteismo dell'universale, della sostanza, risolvendo quest'ultima nell'autocoscienza dell'uomo, anche se De Vitiis osserva a tal proposito che « sul piano dell'indagine storica quest'interpretazione non può essere sostenuta, poiché essa implica che alla fine Hegel sarebbe tornato ad un idealismo soggettivo del tipo di quello della prima *Wissenschaftslehre* » (p. 85).

La posizione di Fichte è di netto rifiuto dell'interpretazione hegeliana di Bauer e della sinistra in genere, mentre è più complessa e sfumata nei confronti di Schaller e della destra. Infatti, Fichte, osserva De Vitiis « non vuole confutare il sistema hegeliano, poiché ritiene che esso sia fundamentalmente *ambiguo* (*doppeldeutig*) — in uno scritto del 1842 arriva ad affermare che è 'un mezzo teismo' — e che possa pertanto essere sviluppato sia nella direzione dell'immanenza che in quella della trascendenza; piuttosto si tratta di superarlo conservando ciò che esso ha acquisito, di realizzarne cioè l'*Aufhebung* » (pp. 96-97).

Valutando i limiti ed il significato dell'affermazione di Fichte, che perviene a concepire Dio quale 'spirito personale', De Vitiis chiarisce anche l'originalità e le ambiguità del teismo del filosofo tedesco. « Il teismo non è per Fichte una dottrina che affermi la separazione di Dio e del mondo: il panteismo ha una sua verità che dev'essere conservata anche all'interno di una concezione non panteistica, la quale non può arrivare ad affermare che Dio è estraneo al mondo, ponendosi così in contrasto con la stessa coscienza religiosa, che trae la sua più profonda soddisfazione proprio dal pensiero dell'onnipresenza divina. Si può anche essere d'accordo con Fichte che prima di giudicare panteistica una dottrina bisogna intendersi sul concetto di panteismo — un concetto certo non facile da definire — però ci sembra che se si afferma che la persona divina diventa concreta solo dando a sé il suo opposto, cioè il mondo, sia poi ben difficile sostenere la libertà della creazione e la consistenza autonoma del finito, come è nell'intenzione di Fichte, che probabilmente proprio da questa difficoltà è stato indotto a distinguere, successivamente a *Die Idee der Persönlichkeit*, l'alterità interna a Dio dal mondo » (p. 162).

La tesi di Fichte relativa all'essere personale di Dio concepito in un necessario rapporto col mondo fu successivamente corretta, sotto lo stimolo anche delle critiche di Schaller e di Sengler (pp. 177-187), così da pervenire alla rivalutazione della prova *a posteriori* e quindi ad una più adeguata considerazione del ruolo del reale e del finito quale dato primitivo e non quale risultato del processo dialettico. « In questo caso, più che di un vero e proprio mutamento si dovrebbe parlare di un completamento, di una integrazione del precedente punto di vista la quale non rompe l'unità del sistema, ed è proprio questo il modo in cui Fichte tende ad interpretare l'evoluzione del proprio pensiero. Ora, se si considera il progetto di sistema contenuto in *Die Ontologie*, risulta che effettivamente esso faceva culminare la filosofia in una empiria speculativa, però l'assunzione dell'esperienza doveva avvenire *dopo* la teologia speculativa e in conseguenza della dimostrazione da essa fornita della libertà della persona divina; negli scritti dal 1839-1840 l'esperienza viene posta invece alla base della stessa teologia speculativa. Il mutamento nella posizione di Fichte quindi c'è stato: ora egli *parte* dal positivo, che non è più un risultato » (p. 194).

Dopo aver trattato dell'interpretazione fichtiana di Schelling e di Hegel, De Vitiis conclude facendo osservare che la prospettiva teistica quale è teorizzata dal filosofo tedesco, se ha il merito di cercare di correggere il panteismo hegeliano, tuttavia non è esente da gravi problemi sia di ordine teologico (la trinità, la creazione) sia squisitamente filosofici. Dall'esame di quest'opera di De Vitiis ci sembrano particolarmente significative non solo le acute osservazioni sull'ambiente storico-culturale dei filosofi che si richiamano all'impostazione del teismo speculativo, ma soprattutto l'indagine sul pensiero di I.H. Fichte che rappresenta, forse, il pensatore più interessante di quello stesso movimento. La ricerca è condotta con un acume metodologico degno di nota, dal momento che è ancorata ad una rigorosa prospettiva storica.