

Come è noto, infatti Heidegger non scrisse mai un'etica. Certo forse è possibile ravvisare nell'analitica esistenziale i tratti di un'etica della risolutezza che si basa sulla disposizione a cogliere l'attimo della decisione, avulso da ogni riferimento normativo. Questa etica ha le sue radici nel pensiero teologico del giovane Lutero mediate dalla filosofia pratica di Aristotele. Chi cercasse però un'indicazione vincolante che offra una risposta al *disorientamento manifesto dell'uomo* contemporaneo, sarà destinato a rimanere deluso. Per Heidegger infatti «più essenziale di ogni fissazione di regole è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere»²⁹.

La mancanza di un punto di orientamento per l'azione si può spiegare a partire da quello che nel suo recente testo *Opus dei*, Agamben definisce il paradigma ontologico dell'effettività e dell'operatività, al quale, con la sua comprensione dell'esserci come *Dasein*, ovvero come «qualcosa che esiste nel modo della sua incessante effettuazione»³⁰, come dato e allo stesso tempo come compito, Heidegger non sembra essere estraneo. Questa riflessione risulta essere tanto più interessante se si tiene conto che per il filosofo italiano l'ontologia dell'operatività avrebbe raggiunto il suo compimento proprio nella forma del dover-essere kantiano. Nell'orizzonte di Agamben la mancanza di un punto d'orientamento nel pensiero di Heidegger non sarebbe più contrapposta alla presenza di tale orientamento nel pensiero di Kant, ma le due prospettive sarebbero la conseguenza l'una dell'altra nella progressiva affermazione di un'ontologia dell'operatività, del comando e del dover-essere a discapito dell'ontologia della sostanza e dell'essere. Un invito questo a pensare radicalmente una nuova forma di etica, oltre la contrapposizione fra Kant e Heidegger, fra ricerca di un orientamento e suo rifiuto, a partire da un'ontologia che prenda radicalmente le distanze dal modello dell'effettività e dell'operatività.

²⁹ HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., p. 361; trad. it. cit., p. 99.
³⁰ G. AGAM BEN, *Opus dei*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 76.

DISCUSSIONI

ARUBERTO ACERBI

SULLA LETTERA A FICHTE DI JACOBI UNA RISPOSTA A GLORIA DELL'EVA

In questa nota rispondo alle utili osservazioni che Gloria Dell'Eva ha steso in questa rivista sull'edizione della *Lettera a Fichte* di Jacobi recentemente pubblicata a mia cura (Napoli 2011). Mi soffermo sul punto che ritengo più importante: l'interpretazione della nozione jacobiana di 'fede' (*Glaube*). Nel commento al testo ho cercato di argomentare una interpretazione che Dell'Eva caratterizza giustamente come 'ontologica', sulla base di un criterio ermeneutico che ritengo ormai indispensabile: 1) leggere la *Lettera a Fichte* alla luce dei testi allegati nella prima edizione (1799), poi omessi nella seconda (1816), nonché alla luce delle varianti riscontrabili tra le due edizioni in relazione al contesto dell'intera produzione di Jacobi; 2) utilizzare la chiave di lettura suggerita nel testo dall'autore: confrontare la *Lettera a Fichte* con la "Lettera a Erhard O." contenuta nel romanzo epistolare *Atwell*; 3) interpretare la *Lettera a Fichte* nell'insieme dello scambio avvenuto tra Jacobi e Fichte nella sua fase preparatoria e nella sua ricezione da parte di Fichte. Dalle corrispondenze verificabili in questo quadro (rilevate nelle note, nel commento e nell'indice dei concetti) emerge come la *Lettera a Fichte* rappresenti uno sviluppo coerente della posizione di realismo già sostenuta da Jacobi nel *David Hume sulla fede* (1787), e finalmente confermata nella Introduzione del 1815 all'edizione integrale della sua opera filosofica. Tale posizione si fonda su di una dottrina della ragione, la cui esposizione non a caso occupa la parte centrale del testo. Vale la pena di riportarne un passo cruciale:

Per "vero", io intendo qualcosa che è prima ed oltre il sapere; ciò che, anzitutto, dà valore al sapere e alla facoltà del sapere, la ragione. Il percepire presuppone un percepibile, la ragione il vero:

essa è la facoltà della presupposizione del vero. Una ragione che non presupponga il vero è un'assurdità. Con la ragione non è data all'uomo la facoltà di una scienza del vero, ma solo il sentimento e la coscienza della propria ignoranza di esso: un *presentimento* del vero [in nota: Essa manca agli animali. L'indicazione del vero coincide con l'indicazione del bene]. Dove manca l'indicazione del vero, non c'è ragione. Quest'indicazione, la spinta a considerare quale proprio oggetto, quale ultimo termine di ogni desiderio di conoscenza, il vero, che le appare soltanto nel presentimento, costituisce l'essenza della ragione. Essa è diretta, esclusivamente, a ciò che è nascosto sotto i fenomeni, al loro significato, all'essere che fa mostra di sé soltanto nell'apparenza, e che deve ben trasparire nei fenomeni, se questi non devono essere dei fantasmi in sé, dei fenomeni del nulla (trad. it. mia; cfr. *Jacobi an Fichte*, in *F.H. Jacobi Werke*, Bd. 2/1, Hamburg/Stuttgart, Meiner/Frommann-Holzboog, 2004, II/1, p. 208).

Segnalo due elementi facilmente rilevabili come appartenenti al nucleo caratteristico del pensiero di Jacobi, particolarmente sulla questione realismo-idealismo: 1) la natura percettiva della ragione; 2) la determinazione ontologica della stessa nozione di verità. Il primo elemento presuppone la dottrina della percezione sviluppata nel *David Hume*. Il secondo elemento presuppone, già sulla scorta del primo e in forza di un approfondimento metafisico della nozione di realtà (*Wesen*) particolarmente esplicito nelle ultime opere del filosofo, l'articolazione tra il realismo della sensibilità e il realismo della ragione. Precisamente, l'intenzionalità realistica della percezione sensibile, in relazione all'esistenza e all'intrinseca determinazione qualitativa delle cose presenti nel mondo, è stabilita da Jacobi come condizione necessaria dell'apertura della ragione verso la dimensione soprasensibile o trascendentale della realtà: verso il vero, il bene e il bello e verso Dio.

Questo schema è, ad avviso di chi scrive, una chiave di lettura adeguata per la *Lettera a Fichte*, che trova riscontro immediato all'interno del testo, specialmente nella sua prima disposizione, e nelle altre opere sopra menzionate. Come si evince dalle opere posteriori di carattere sistematico e retrospettivo (la citata Introduzione del 1815 e la seconda sezione de *Sulle cose divine e la loro rivelazione*, alle quali è necessario fare riferi-

mento per rendere conto delle correzioni concettuali introdotte dall'autore nella seconda edizione della stessa *Lettera a Fichte*), l'obiettivo di Jacobi è così la contrapposizione di due concezioni alternative della ragione: l'una, ch'egli in più luoghi ascrive alla tradizione cartesiana, per la quale la validità dell'affermazione naturale dell'esistente è sospesa al compimento della sua ricostruzione riflessiva: questa è la posizione che Jacobi attribuisce a Fichte e che Fichte, nella sua prima risposta alla *Lettera*, attribuisce a se stesso; la seconda, quella che il filosofo di Pempfort da parte sua propone, è quella secondo la quale l'attività della ragione è preceduta dall'autoaffermazione dell'esistente come un'assoluta istanza normativa che la ragione ha da accogliere e interpretare. Si badi: Jacobi nella *Lettera* e nei suoi appunti di studio su Fichte respinge una concezione costruttivistica e coerenstica della verità. L'argomentazione dialettica a favore della seconda è svolta come una prova *ad absurdum* condotta dalla necessaria implicazione nichilistica ed ateistica della prima. Solo la concezione realistica della ragione consente, secondo Jacobi, il riconoscimento dell'esistente finito sì nella sua concreta individuazione come pure nella sua proiezione finalistica verso un assoluto sostanziale e personale, Dio.

Come è però componibile l'asserzione recisa del filosofo circa il carattere di 'presentimento' (*Ahnung*) della ragione umana con la facoltà di discriminazione 'apodittica' tra la realtà e l'apparenza di cui essa, nel quadro realistico delineato, sarebbe capace? Più precisamente, in che modo il 'presentimento' è dimostrato da Jacobi quale atto e modalità costitutiva della ragione? A questo proposito, con la la rilevanza ontologica della funzione percettiva della ragione sopra menzionata (si confronti specialmente la tesi della strutturale irriducibilità dell'esistente al concetto nel primo allegato), si dovrebbe considerare un ulteriore elemento, già chiaramente riconoscibile nel passo sopra citato: la qualificazione assiologica della intenzionalità della ragione, precisamente: «L'indicazione del vero coincide con l'indicazione del bene». È legittimo leggere questa espressione nella prospettiva dei kantiani postulati della ragione pratica? È questo il modo col quale Fichte ne *Sulla missione dell'uomo* ha ritenuto di potere assimilare l'istanza critica della *Lettera* e la stessa dottrina jacobiana della

fede nel proprio sistema. Il filosofo di Pempelfort ha rifiutato sempre tale lettura, distanziandosi infine nello scritto *Sulle cose divine* dall'autore che da altri lati, ma precisamente non in questo, più aveva tentato di avvicinarlo, Fries.

Poco oltre il testo sopra citato Jacobi, dopo una ulteriore conferma del vincolo della ragione con l'esistente quale forma originaria del vero, offre una significativa descrizione della percezione ove questo vincolo concretamente si attua, mostrando l'intima integrazione della dimensione cognitiva e della dimensione pratico-tendenziale nell'unità vivente dell'essere umano. Nelle note di tale percezione, qui descritte, e nella funzione epistemica assegnatale si può riconoscere il significato di ciò che Jacobi intende per 'presentimento' (*Abnimg*).

Se l'uomo è reciso dalla ragione che, espressa nel mondo sensibile che lo circonda, *ordina* con autorità la sua immaginazione, quando cade febbrile dai sensi nel sogno, allora diviene *in-sensato*. La ragione pura, che lo accompagna sempre dovunque, non gl'impedisce, allora, di pensare, di assumere e di ritenere per certa la cosa più assurda. Col perdere i sensi, perde anche l'intelletto e la sua umana ragione. L'apprensione del vero [*Wahr-Nehmen*] gli risulta, così, impossibile, poiché la sua ragione umana, finita, è autentica percezione [*Wahr-Nehmung*], sia interna od esterna, mediata o immediata; nondimeno, una percezione razionale (determinazione questa che è già presente nel senso letterale della parola "percezione"), dotata di riflessione ed intenzione, ordinatrice, avanzante, attiva, libera – piena di presentimento (cfr. ivi, p. 209).

Ritengo infine che il significato dell'*Abnimg*, del *Glaube* e delle altre denominazioni apparentemente sconcertanti con le quali Jacobi identifica l'apertura ontologica della ragione (ché, ad avviso di chi scrive, questa è la radice speculativa del realismo jacobiano; si legga in tal senso l'introduzione di Marco Ivaldo alla nuova edizione della *Lettera*) sia da intendere alla luce del rispettivo specifico campo di applicazione, dell'antico territorio che il filosofo (con Reid e con Pascal) ha voluto anch'egli nuovamente esplorare: l'ordine dei primi principi. La contestazione jacobiana del logos razionalistico consiste più nella scoperta della speciale modalità noetica, appunto intuitiva o percettiva, richie-

sta da quelli che non nella denuncia degli esiti paradossali di quest'ultimo. Così l'essere al di là dei suoi fenomeni è oggetto di una percezione che lo attinge nella sua intrinseca circolarità tra la dimensione del vero e del bene (si conti quante volte Jacobi cita il *Filebo* nei suoi scritti), in rapporto alla realtà vivente dello stesso soggetto come spirito. Tale percezione poiché fa corpo con la vita stessa dell'io, nell'unità delle sue dimensioni cognitive, affettive e tendenziali, è il presupposto primigenio del pensiero e non può essere, perciò, a sua volta, oggetto di un procedimento rigorosamente dimostrativo, bensì anzitutto di un procedimento espositivo ed ermeneutico. Non c'è, dunque, un criterio assoluto per la distinzione tra immaginazione e realtà, tra una vita meramente mentale e una vita reale, se non la naturale, sempre implicita percezione dell'esistente nel suo fatto indeducibile e nelle sue articolazioni fondamentali (tra le quali uno speciale rilievo ha per Jacobi la ricognizione dell'altro, del *tu*). D'altro lato, la percezione dell'esistente è vista così in tutta la complessità di elementi in cui questa prende via via contenuto, dal riferimento estrinseco al mondo al complesso di relazioni intenzionali, operative in cui consiste l'essere dell'io nel mondo. Detto infine in forma di tesi, nel *Glaube* Jacobi ha messo in luce la trascendentalità dell'essere (la sua trascendenza sopra l'ordine categoriale od oggettivo del concetto, o della rappresentazione) tramite la ricognizione della trascendentalità dell'esistente. Non a caso, la posizione di Jacobi a tale proposito è stata avvicinata a quella di Kierkegaard e di Heidegger. Per una ulteriore illustrazione dei punti qui appena toccati rinvio alla mia monografia: *Il sistema di Jacobi. Ragione, esistenza, persona*, Ols, Hildesheim 2010.