

## La filosofia come “educazione alla libertà”. Un itinerario da Fichte a Blondel

*Tommaso Valentini*

Professore associato di “Filosofia politica”  
Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma)  
Docente incaricato di “Storia della filosofia moderna”  
Pontificia Università Antonianum

DOI: [10.17421/2498-9746-01-11](https://doi.org/10.17421/2498-9746-01-11)

### Sommario

This paper focuses on J.G. Fichte’s and M. Blondel’s “philosophy of freedom”: in their different philosophical perspectives these authors defend the human freedom with important arguments and theorize the philosophy as “education for freedom”. The first section of the work discusses the overcoming of determinism (*Überwindung des Determinismus*) in Fichte’s Theory of Science (*Wissenschaftslehre nova methodo*, 1796-99). According to the German philosopher, the will is the foundation of human thought, and the cognitive act (*Bestimmung*) is an “act of free will” (*Willensbestimmung*). The second section analyzes the study and the revival of Fichte’s transcendental philosophy in French culture of nineteenth and early twentieth centuries. In particular, we have examined authors as Maine de Biran, Jules Lequier, and especially Maurice Blondel. Even in these prospects freedom is interpreted as the foundation of knowledge, as the condition of possibility of thought and being: «liber sum, ergo cogito, ergo sum». Blondel has theorized a “science of practical” focused on human action. In his first work (*L’Action*, 1893) he makes an important distinction between the willing will (*volonté voulante*) and the willed will (*volonté voulue*): the willing will is the desire for the infinite that is in man, is the transcendence of the ego. Through these considerations on the “metaphysics of subject” Blondel comes to deal with the relationship between philosophy and Christianity, the natural and the supernatural.

## INDICE

1	<i>Überwindung des Determinismus</i> : la libertà come fondamento <i>etélos</i> dell'indagine filosofica . . . . .	144
2	Il Fichte di Jena: la filosofia trascendentale come <i>Selbstbeobachtung</i> e riflessione genetica . . . . .	148
3	Una "scienza della libertà": il "nuovo metodo" ed il ruolo epistemologico del volere . . . . .	150
4	« <i>Liber sum, ergo cogito</i> »: motivi fichtiani nella filosofia francese dell'Ottocento e nei primi scritti di Blondel . . . . .	158
5	"Logica dell'azione" e "antropologia della sproporzione": le dinamiche della volontà in Blondel . . . . .	164
6	«La libertà est image de Dieu»: "educazione alla libertà" e "primato del pratico" . . . . .	169
	Note . . . . .	171

1 *ÜBERWINDUNG DES DETERMINISMUS*: LA LIBERTÀ COME FONDAMENTO *ETÉLOS* DELL'INDAGINE FILOSOFICA

Nel corso della storia della filosofia occidentale il rapporto tra determinismo e libertà nell'azione umana è stato oggetto di ampie trattazioni ed accessi dibattiti. Anche negli ultimi decenni tale problematica è tornata al centro dell'attenzione, soprattutto in connessione ai recenti sviluppi delle neuroscienze e della *philosophy of mind*. Il tema del libero arbitrio e della libertà continua, dunque, ad essere uno degli ambiti privilegiati dell'indagine filosofica: questo è dovuto al fatto che la *quaestio de libertate* non è solo teoretica o epistemologica, ma investe l'ambito morale e tutta la sfera del pratico, con delle evidenti implicazioni in ambito giuridico, estetico e teologico. Come afferma giustamente Kant nella Prefazione della *Critica della ragion pratica*, la libertà costituisce la "ragion d'essere" della moralità umana: se non avessimo realmente la libertà di scelta tra il bene e il male, non saremmo esseri morali e perciò imputabili di responsabilità nei confronti delle proprie azioni. Se l'uomo non possedesse il *liberum arbitrium*, non avrebbe più senso parlare di etica, di valori, di scelte politiche e di imputazioni giuridiche. Senza la libertà perderebbe di significato persino parlare di creatività artistica, definita dallo stesso Kant come «libero gioco delle facoltà»<sup>1</sup>. Tutto l'ambito dello spirituale verrebbe spiegato in base a legge meccaniche di causa ed affetto; l'intera sfera dell'*humanum* sarebbe ridotta a determinismi di carattere neuronale, psicologico, biologico, sociale o culturale<sup>2</sup>.

Anche il mondo classico e medievale ha conosciuto forme teoretiche di determinismo: si pensi al fato degli stoici o al problema della predestinazione dibattuto dai teologi della scolastica. Tuttavia è nel mondo moderno che il determinismo ha assunto delle forme ancora più radicali ed apparentemente incontrovertibili, poiché fondate sulla scienza sperimentale. Nel Settecento numerosi intellettuali, radicalizzando i principi del meccanicismo newtoniano, giunsero a conclusioni materialistiche e deterministiche, negando la presenza stessa del libero arbitrio. Ci limitiamo a menzionare le concezioni paradigmatiche e diffuse in tutta Europa espresse da La Mettrie in *L'homme machine* (1748) e da D'Holbach nel *Système de la nature* (1770); tali concezioni saranno portate alle estreme conseguenze dai fautori dello scientismo positivistico dell'Ottocento. Per D'Holbach l'intero universo è sorretto da leggi fisiche eterne ed immutabili e anche l'uomo è necessariamente sottomesso a tali leggi:

«l'universo appare come una catena immensa di cause e di effetti che scaturiscono senza posa gli uni dagli altri. Riflettendo, saremmo costretti a riconoscere che tutto quanto vediamo è necessario, vale a dire non può essere diverso da ciò che è. [...] L'universo non è altro se non un circolo di movimenti dati e ricevuti secondo leggi necessarie»<sup>3</sup>.

L'uomo per D'Holbach non è che un semplice prodotto della natura: esso è, quindi, sottoposto ad un rigido determinismo meccanicistico:

«l'uomo è un essere puramente fisico. L'uomo morale non è che l'uomo fisico, considerato sotto certi punti di vista: la sua organizzazione è l'opera della natura. Le sue azioni visibili, i suoi movimenti invisibili [cioè i pensieri dell'anima] sono effetti naturali dell'ordine del suo meccanismo»<sup>4</sup>.

In questa prospettiva l'uomo non è che una macchina, «un prodotto della natura»<sup>5</sup> ed «uno strumento passivo nelle mani della necessità»<sup>6</sup>. Ciò che negano esplicitamente i materialisti francesi è soprattutto l'autonomia umana, cioè il fatto che l'uomo sia in grado di scegliere liberamente in base alla propria volontà:

«la scelta dell'uomo è necessaria [...]. L'azione è sempre l'effetto della volontà in quanto determinata [...]. Ne deriva che non siamo mai in grado di disporre delle determinazioni della nostra volontà: di conseguenza, noi non agiamo mai liberamente. Si è ritenuto che fossimo liberi, poiché possediamo una volontà e il potere di scegliere: ma non si è prestato attenzione al fatto che la volontà è mossa da cause indipendenti da noi, inerenti alla nostra organizzazione o alla natura degli esseri che ci influenzano»<sup>7</sup>.

I due autori ai quali in questa sede facciamo particolare riferimento — Johann Gottlieb Fichte e Maurice Blondel — ci aiutano a compiere un itinerario speculativo a difesa della libertà e che pertanto può essere da noi qualificato come un possibile “oltrepassamento del determinismo” (*Überwindung des Determinismus*): le loro riflessioni trovano notevoli elementi di convergenza e sono accomunate nel proporre un “primato del pratico” sul teoretico, una radicale giustificazione della libertà umana fondata sul ruolo costituyente della volontà. Come vedremo, sia Fichte che Blondel cercano di dedurre in maniera rigorosa la presenza della libertà *in interiore homine*, partendo dall’analisi delle dinamiche della volontà. Essi, quindi, riprendono ed elaborano con originalità il già citato motivo kantiano della libertà *comeratio essendi* della moralità: «perché esista una morale, occorre che ci sia inserzione originale di atti autonomi, contingenza del mondo, libertà nell’uomo, esenzione dal determinismo logico come da ogni altro»<sup>8</sup>. I testi che prendiamo particolarmente in esame sono la fichtiana *Dottrina della scienza nova methodo* (1796-99) e la celebre opera blondeliana del 1893 *L’azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*.

Seguendo l’interpretazione del pensiero fichtiano data da Reinhard Lauth (1919-2007) e dalla sua scuola — la cosiddetta *Münchener Schule* — possiamo definire il sistema filosofico di Fichte come un *System der Transzendentalphilosophie*: si tratta di un “pensiero trascendentale della libertà” rigorosamente dedotto *aus einem Prinzip*, “da un principio primo e fondante”. Tale principio è quello della libertà considerata come costitutivo essenziale della coscienza umana e delle sue facoltà teoretiche e pratiche. Come abbiamo già accennato, in questo nostro contributo mettiamo in rilievo il particolare ruolo epistemologico che la facoltà del volere (*Wille*) ha assunto nel ciclo di lezioni fichtiane noto come *Dottrina della scienza nova methodo* (*Wissenschaftslehre nova methodo*). Come vedremo, in queste lezioni Fichte individua il *primum movens* di tutta l’attività coscienziale teoretico-pratica in una facoltà definita come “volere puro ed originario”; su tale volere egli fonda la libertà assoluta che contraddistingue l’individuo. Seguendo anche le riflessioni ermeneutiche di Reinhard Lauth e di Luigi Pareyson, proponiamo una interpretazione della filosofia trascendentale fichtiana come “sistema della libertà” e “scienza stessa della libertà”. Fichte ha esplicitamente inteso edificare una «scienza dell’etica (*Wissenschaft der Sittenlehre*)»<sup>9</sup>; all’interno di tale costituzione la libertà viene considerata come il *principium scientiae*, come la ragion d’essere dell’intero sistema trascendentale nelle sue declinazioni etico-pratiche. In Fichte la libertà è, dunque, il presupposto della “scienza trascendentale”, la sua *intimaratio essendi*: la libertà è la condizione fondamentale delle strutture argomentative della *Wissenschaftslehre* ed in

queste trova la sua piena conferma e deduzione. Nel nostro studio viene perciò sottolineato che la libertà è il presupposto dell'*ascientia* fichtiana ed il suo compimento. Del resto, è lo stesso filosofo di Rammenau ad indicarci chiaramente anche nell'epistolario la vocazione essenziale del suo pensiero: «Il mio sistema è il primo sistema della libertà (*Mein System ist das erste System der Freiheit*)»<sup>10</sup>; «Il mio sistema è dall'inizio alla fine solo un'analisi del concetto di libertà (*Mein System ist vom Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit*)»<sup>11</sup>.

Rivolgiamo poi la nostra attenzione ai motivi fichtiani presenti nell'*opus* blondeliano. Con il francese Blondel siamo in un differente clima speculativo, sotto molti aspetti lontano dalla cultura tedesca e dalle rigide strutture deduttive del "pensiero trascendentale". Tuttavia, come sottolineato anche da alcuni studiosi, Blondel riprende motivi e tematiche tipicamente fichtiani e con l'autore tedesco ha in comune un'istanza speculativa centrale: la giustificazione di una "scienza della libertà" fondata sul primato teoretico-pratico della volontà. Come il pensiero fichtiano anche l'*itinerarium* blondeliano giunge "alle soglie dell'assoluto" partendo dalle dinamiche della soggettività: tale metodo viene definito dal Nostro come "metodo dell'immanenza", tutto incentrato sull'analisi dell'io e dei suoi atti, ovvero sul "proprio paesaggio interiore". Però quello raggiunto da Blondel partendo dall'introspezione non è un assoluto impersonale, qualificato come "pura attività trascendentale". Si tratta piuttosto di un assoluto dal volto personale ed avente i caratteri trascendenti del Dio ebraico-cristiano. Secondo Blondel, *philosophe chrétien*, indagando le complesse dinamiche della volontà umana lo sguardo filosofico sa giungere ad una presenza che è "libertà assoluta e trascendenza": un vertiginoso avvertimento dell'infinito *in interiore homine*. Se in Fichte troviamo una "filosofia trascendentale della libertà", in Blondel incontriamo una filosofia dal carattere più psicologico ed introspettivo, interamente incentrata sull'esperienza interiore dalla quale fa emergere riflessioni di carattere metafisico e religioso.

In Fichte e Blondel la libertà costituisce, allo stesso tempo, il fondamento ed il fine dell'indagine filosofica: è tramite un atto di libertà che l'uomo inizia ad investigare il mondo e se stesso, distaccandosi dall'ordinario ed andando volontariamente alla ricerca razionale dei principi primi costituenti la realtà soggettiva e quella oggettiva. I loro complessi itinerari di pensiero assurgono ai nostri occhi un valore paradigmatico: questi non sono certamente gli unici che la storia della filosofia abbia conosciuto, presentano tuttavia degli elementi di originalità e di chiarezza argomentativa che li rendono modelli di "pensiero della libertà e sulla libertà". Inoltre, va sottolineato che per Fichte e Blondel la libertà non costituisce solo il fondamento della filoso-

fia, ma è anche il suo *télos*, la sua intrinseca finalità: l'attività del *philosophiein* viene giustamente qualificata come una "educazione alla libertà", come un invito alla comprensione genealogica dei valori etici e un incitamento alla responsabilità individuale e collettiva. Sin dalle sue origini greche la filosofia ha avuto una intrinseca vocazione paidetica, nel mondo cristiano e moderno questa sua vocazione pedagogica si è talvolta persino accentuata assumendo nuove fisionomie: è questo il caso dei modelli filosofici proposti da Fichte e Blondel. Per il filosofo di Rammenau la "missione essenziale dell'intellettuale", la *Bestimmung des Gelehrten*, è quella di essere un "educatore alla libertà"; in questa prospettiva la filosofia non si riduce a mera contemplazione del reale, essa diviene piuttosto una tensione — uno *Streben* — alla trasformazione della storia umana in ordine agli ideali di libertà e di giustizia. La filosofia ha, quindi, un'autentica portata rivoluzionaria: è costante sforzo di cambiamento dell'esistente "nell'intima coscienza che Dio è attivo in noi". Fichte assegna, quindi, alla filosofia una forte valenza pedagogica: essa si qualifica come una *Aufforderung zur Freiheit*, un invito alla realizzazione della libertà nella storia, sia della libertà interiore nel senso moderno dell'autonomia di giudizio (il *Sapere aude!*, di kantiana memoria) sia della libertà politica; non si dimentichi che Fichte sin da giovane si interessa di politica, avvicinandosi al giacobinismo e mostrando entusiasmo per la Rivoluzione francese.

Anche in Blondel troviamo un forte invito alla realizzazione della libertà, sia interiore che politica: maggiore attenzione meriterebbero i suoi scritti contro il nazismo<sup>12</sup>; da riscoprire e valorizzare è anche l'ultimo Blondel che in una tetralogia ci presenta in maniera sistematica una "ontologia della libertà" concepita come "*philosophie catholique*". Si tratta di quattro ampie opere nelle quali i risultati teoretici del giovanile saggio sull'azione vengono ripresi e portati ad una più ampia sintesi: *La pensée* (1934); *L'Être et les êtres* (1935); i due nuovi volumi de *L'Action* (1936 e 1937); *La philosophie et l'esprit chrétien* (1944/46).

## 2 IL FICHTE DI JENA: LA FILOSOFIA TRASCENDENTALE COME SELBSTBEOBACHTUNG E RIFLESSIONE GENETICA

In Fichte la filosofia trascendentale diviene ricerca genetica delle condizioni di possibilità (*Bedingungen der Möglichkeit*) che determinano il sapere: si tratta di una ricerca che nelle lezioni jenesi *Dottrina della scienza nova methodo* (1796-99) individua nel volere puro e predeliberativo la genesi stessa (*Genesis*) e la condizione suprema di possibilità della coscienza umana. La filosofia trascendentale di Fichte non è perciò da interpretare come una filo-

safia dei limiti della conoscenza umana (le *Grenzender Erkenntnis* di cui parla Kant), ma come tentativo di comprensione dei principi che determinano il sapere: seppur rimane una filosofia “fedele al punto di vista del finito”<sup>13</sup>, essa non rinuncia per questo ad una compiuta intellesione dei principi e ad una “penetrazione razionale della realtà stessa” (*vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*)<sup>14</sup>.

Le considerazioni che andiamo svolgendo si situano all’interno di un’interpretazione generale della dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) come “dottrina del formare” (*Lehre des Bildens*)<sup>15</sup>: compito della dottrina della scienza è – così come l’autore mette in luce – lo studio delle facoltà pratico-teoretiche dell’io che presiedono al *Bilden* del mondo dell’esperienza, ovvero alla sua “formazione” e costituzione. Nella nostra analisi della *Nova methodo* mettiamo soprattutto in evidenza che il “volere puro” è la condizione di possibilità dello stesso *Bilden* da parte della coscienza soggettiva.

Nella seconda esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1804, Fichte afferma che se la «dottrina della scienza è filosofia trascendentale così come la kantiana»<sup>16</sup>, essa «si differenzia dalla filosofia kantiana»<sup>17</sup> stessa: secondo Fichte il progetto di Kant che intende stabilire i limiti epistemologici del sapere rimane una «speculazione fiacca»<sup>18</sup>, “fiacca” poiché non riesce a giungere all’affermazione del «principio genetico»<sup>19</sup> del sapere, alla radice originaria del mondo sensibile e del mondo intelligibile. Fichte propone, quindi, ai suoi uditori la dottrina della scienza come una “costruzione concettuale” da edificare gradualmente *in interiore homine* per giungere alla «visione che (*Eisicht, dass*), a fondamento del mondo sensibile ed intelligibile, ci sia [...] un principio genetico (*ein genetisches Prinzip*)»<sup>20</sup>. Questo “principio genetico” nella *Dottrina della scienza nova methodo* viene individuato da Fichte nel “volere puro” (§ 13), sostrato del mondo intelligibile e condizione di possibilità della conoscibilità stessa del mondo sensibile<sup>21</sup>. Nel concetto di “volere puro” ci pare vi siano le ragioni più profonde per le quali egli definisce la sua filosofia come “sistema della libertà” (*System der Freiheit*). In tale sistema Fichte ha inteso “schematizzare lo schematizzare”, ovvero dedurre geneticamente da un unico principio (pratico-teoretico) i due punti innanzi ai quali la filosofia critica kantiana si era arrestata: lo schematismo trascendentale, considerato da Kant come un’“arte celata nel profondo dell’anima umana”, e la libertà, considerata dal filosofo di Königsberg come un “fatto della ragione” (*Faktum der Vernunft*) non ulteriormente deducibile.

Secondo Fichte ciò che nel *Fondamento* del 1794/95 era insoddisfacente non erano i principi in esso esposti – cioè le leggi del pensiero – bensì il metodo deduttivo<sup>22</sup>, e soprattutto la separazione (*Trennung*) tra sapere teoretico e sapere pratico. Per sanare queste lacune egli a partire dal se-

mestre invernale 1796-97 tiene un nuovo corso di lezioni che annuncia con il titolo tedesco di *Wissenschaftslehre nach neuer Methode* e con quello latino di *Fundamenta philosophiae transscendentalis* (vulgo: *die Wissenschaftslehre*) *nova methodo*. Questo ciclo di lezioni – come abbiamo già accennato – contiene i nuclei speculativi centrali del pensiero di Fichte nel periodo di Jena ed anche i fondamenti teoretici della “filosofia applicata” (*angewandte Philosophie*) che in quel periodo stava elaborando: il diritto naturale (*Naturrecht*) e l’etica (*Sittenlehre*)<sup>23</sup>. Purtroppo le lezioni *Nova methodo* non furono mai pubblicate da Fichte<sup>24</sup> e non disponiamo neanche dei manoscritti originali del filosofo. Conosciamo questo ciclo di lezioni solo grazie a tre copie (*Kollegnachschriften*): la cosiddetta copia di Halle (*Hallesche Nachschrift*)<sup>25</sup>, che fu edita in maniera completa da Hans Jakob nel 1937; la copia di Karl Christian Friedrich Krause, pubblicata da Erich Fuchs nel 1982<sup>26</sup>; e quella di Friedrich August Eschen, che tuttavia non contiene l’esposizione completa delle lezioni<sup>27</sup>.

Questi tre manoscritti – in maniera simile a quanto si può fare con i *Vangeli* sinottici – possono essere letti l’uno accanto all’altro e confrontati. I paragrafi che li compongono riportano – a volte con piccole variazioni – le tematiche trattate da Fichte nelle lezioni: essi descrivono con “metodo fenomenologico” l’*iter* conoscitivo della coscienza e le sue condizioni di possibilità.

### 3 UNA “SCIENZA DELLA LIBERTÀ”: IL “NUOVO METODO” ED IL RUOLO EPISTEMOLOGICO DEL VOLERE

Il tentativo compiuto da Fichte nella *WL nova methodo* è quello della riunificazione (*Vereinigung*) del sapere teoretico e del sapere pratico, conferendo a quest’ultimo un primato: il “nuovo metodo” di questa esposizione consiste nello spiegare il sapere teoretico, ovvero le condizioni del costituirsi della rappresentazione conoscitiva (la *Vorstellung*) a partire dal sapere pratico, cioè dai costitutivi pratici della coscienza (*praktische Konstitutiva des Bewusstseins*): tali costitutivi pratici sono le facoltà dell’intuizione intellettuale, della riflessione, dell’immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*), della forza (*Kraft*), della “posizione di scopo” (*Zweckstellung*) e del volere: sono queste le principali facoltà che garantiscono alla coscienza soggettiva la capacità di conoscere, ovvero di “passare” dalla determinabilità alla determinazione.

La separazione tra ambito teoretico e pratico era tipica delle filosofie di Wolff, di Kant e di Karl Leonhard Reinhold ed è ancora presente nello



stesso *Fondamento* di Fichte: rispetto a queste filosofie e al *Fondamento*, nelle lezioni *Nova methodo* — precisa il filosofo — «non si trova la solita divisione della filosofia in teoretica e pratica. L’autore parla [...] unificando insieme teoretica e pratica (*er trägt überhaupt vor, Theoretische und Praktische vereinigt*), [...] include la pratica nella teoretica e spiega quest’ultima a partire dalla pratica»<sup>28</sup>. Possiamo dire che per parte pratica della filosofia Fichte intenda lo studio delle facoltà pratiche dell’io — e tra queste in primo luogo il volere — che rendono possibile la conoscenza del mondo sensibile (*Sinnenwelt*) da parte della coscienza.

Il problema fondamentale da cui si origina la dinamica argomentativa della *Nova methodo* è quello della spiegazione di come (*wie*) si origina la coscienza e la sua attività pratico-teoretica<sup>29</sup>: la soluzione a questo problema sarà trovata deducendo la realtà del volere puro come condizione suprema di possibilità della coscienza e dei suoi atti. Il concetto di volere puro è, quindi, il fulcro dell’argomentazione di tutta l’opera, la quale si divide in due grandi parti: una parte “riduttiva” ed una “deduttiva”. I primi 12 paragrafi della *Nova methodo* costituiscono la parte “riduttiva” ed in essi lo studio viene condotto procedendo “dal condizionato alla sua condizione”; nella parte “riduttiva” dell’opera (i paragrafi dal 14 al 19) lo studio — una volta raggiunta al § 13 la condizione suprema dell’attività coscienziale, cioè il volere puro — viene invece svolto procedendo “dalla condizione al condizionato”. Si potrebbe dire che nella parte “riduttiva” dell’opera Fichte adotti un metodo “fenomenologico”: egli parte cioè *von unten*, “dal basso”, dall’osservazione diretta della propria coscienza e della sua attività di sintesi conoscitiva: «pensa a te stesso e fa attenzione al modo in cui lo fai (*denke dich selbst und gieb Achtung, wie du das machst*). Troverai che con la tua attività ritorni su te stesso e determini nella tua attività te stesso»<sup>30</sup>; «il filosofo [...] deve far progredire il suo io sinteticamente, farlo agire sotto il suo sguardo. Innanzi tutto porre il suo io, ed osservarlo nel suo agire secondo certe leggi»<sup>31</sup>. Il metodo utilizzato in quest’opera parte, quindi, dall’autoosservazione (*Selbstbeobachtung*) “fenomenologica” dell’azione-in-atto (*Tathandlung*) dell’io empirico, cioè dall’autoosservazione dell’attività conoscitiva della coscienza che ha nel volere il suo centro propulsivo<sup>32</sup>. Nella *Nova methodo* Fichte delinea un’architettura delle facoltà umane che trova nel “volere puro” il suo dinamico fondamento.

Come è noto, Fichte spiega il processo conoscitivo della coscienza come «passaggio dalla determinabilità alla determinazione (*Übergehen von der Bestimmbarkeit zur Bestimmtheit*)»<sup>33</sup>: per il filosofo questo passaggio (*Übergehen*) è possibile solo grazie alla funzione che svolge la volontà<sup>34</sup>.

Il giudizio determinante (*bestimmendes Urteil*) di cui parla Kant

nella *Critica della ragion pura* è perciò possibile, secondo Fichte, solo grazie ad un atto della volontà. Una delle fondamentali innovazioni della filosofia trascendentale di Fichte rispetto a quella di Kant è sicuramente da scorgere nel ruolo epistemologico fondamentale affidato alla volontà. Mentre Kant nella *Critica della ragion pura* non dà alla volontà un compito decisivo, Fichte nella *Nova methodo* pone questa facoltà all'origine stessa del processo conoscitivo. Una delle principali finalità della *Nova methodo* — egli afferma — è quella di «mostrare che ogni rappresentazione conoscitiva è prodotta dal nostro volere (*wird gezeigt, dass alle Vorstellung nur durch unser Wollen hervorgebracht wird*)»<sup>35</sup>. Nella *Nova methodo* il filosofo cerca, quindi, di dimostrare che ogni atto della determinazione conoscitiva (la *Bestimmung* di cui parla Kant) è una determinazione causata dal volere: è una «*Willensbestimmung*»<sup>36</sup>.

Per Fichte l'essenza dell'io è quella di essere un volente (*ein Wollendes*); nell'esperienza originaria che l'io fa di se stesso tramite la facoltà dell'intuizione intellettuale egli si scopre come un essere volente: per mezzo dell'autoosservazione e della riflessione su me stesso — afferma il filosofo — «io mi trovo solo come volente (*ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend*)»<sup>37</sup>. La volontà (*der Wille/das Wollen*, termini che Fichte nella *Nova methodo* non distingue nettamente<sup>38</sup>) è, quindi, la facoltà che determina ogni attività interiore (*innere Tätigkeit*) della coscienza, sia che quest'attività si indirizzi alla conoscenza che alla deliberazione sul piano morale.

Come ha ben sottolineato Günter Zöller, nella *Nova methodo* si ha «una concezione intellettualistica del volere (*intellektualistische Auffassung des Wollens*)»<sup>39</sup>. In quest'opera il volere è da identificare con la razionalità che si esprime nell'atto conoscitivo della coscienza: si può perciò parlare di una «unità originaria di intelligenza e volere (*Einheit von Intelligenz und Wille*)»<sup>40</sup> e di «un'intima coappartenenza del pensare e del volere (*innige Zusammengehörigkeit von Denken und Wollen*)»<sup>41</sup>. Per Fichte «il volere è il carattere proprio ed essenziale della ragione (*das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft*)»<sup>42</sup> ed è grazie ad esso che si compie l'atto conoscitivo, ovvero la “fissazione” (o “concentrazione”) in un punto — ed in questo consiste l'atto della determinazione conoscitiva (*Bestimmung*) — del materiale sensibile che la facoltà dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*) presenta alla coscienza. Nella soggettività individuale Fichte spiega l'atto conoscitivo come «concentrazione del volere empirico in un punto (*Concentration d[es] [empirischen] Wollens in einem Punkte*)»<sup>43</sup>.

Secondo Fichte la conoscenza degli oggetti è possibile grazie alla determinazione reciproca (*Wechselwirkung*) che avviene nella coscienza tra la libertà del volere empirico (*empirisches Wollen*) e la limitazione (*Beschränk-*

*theit*) costituita dalla sensibilità (*das Gefühl* -*sensus* in latino -, *odie Sinnlichkeit*): «ogni pensiero ed ogni rappresentazione conoscitiva si pongono nel mezzo tra il volere originario e la limitazione costituita dalla sensazione»<sup>44</sup>. L'origine della conoscenza è perciò da rinvenire nel volere che fa dirigere le facoltà soggettive verso il determinabile — ciò che è da conoscere -, presentato alla coscienza dall'immaginazione produttiva<sup>45</sup>. In particolare, la funzione che esercita l'immaginazione è quella di “estendere” il volere «in e secondo una serie di posizioni in successione»<sup>46</sup>: l'immaginazione «schematizza il volere nel tempo»<sup>47</sup>, determinando la nascita stessa del tempo (*Entstehung der Zeit*) nella coscienza soggettiva.

Se nella cultura filosofica francese anche Cartesio e Maine de Biran avevano dato centralità alla facoltà del volere, in Fichte troviamo una radicalizzazione ed un approfondimento genetico del principio pratico costituito dalla volontà. Il principio “io penso, poiché voglio” (*Ich denke, weil Ich will*) viene, infatti, fondato da Fichte in una prospettiva trascendentale, dove la “volontà pura” diviene “il sostrato” stesso del mondo intelligibile, il *Reich der Vernunft*, il “regno degli esseri liberi e razionali”. L'originalità della posizione fichtiana rispetto alle precedenti e contemporanee concezioni gnoseologiche è, quindi, da individuare nella separazione tra un punto di vista empirico ed un punto di vista propriamente trascendentale: Fichte opera una netta distinzione tra un volere empirico (*empirisches Wollen*), dal quale si originano gli atti conoscitivi insieme al tempo come vissuto interiore, ed un volere puro (*reines Wollen*): quest'ultimo «è l'unico originario (*ist das einzige Ursprüngliche*)»<sup>48</sup> ed è il fondamento del mondo intelligibile. Diversamente dagli autori sopra ricordati, Fichte pone la sua concezione del volere all'interno di una prospettiva di idealismo trascendentale per la quale «il mondo intelligibile è condizione di possibilità del mondo dei fenomeni (*die intelligible Welt [ist] Bedingung der Welt der Erscheinungen*)»<sup>49</sup>: in questa prospettiva il volere puro ed universale viene concepito come «il sostrato del mondo intelligibile»<sup>50</sup>, come la radice più profonda della *Ichheit* dalla quale si generano i singoli atti (conoscitivi e pratici) della coscienza soggettiva.

Utilizzando il linguaggio della fenomenologia di Husserl, possiamo dire che in Fichte il volere determini l'intenzionalità (*Intentionalität*) della coscienza, ovvero il suo costitutivo rivolgersi verso il determinabile (*das Bestimmbare*), cioè il mondo dell'esperienza da determinare nella sintesi conoscitiva e tramite il “concetto di scopo” (*Zweckbegriff*). Una delle note fondamentali della coscienza soggettiva — così come essa viene descritta nella *Nova methodo* — è la sua teleologia, cioè il suo costante essere protesa verso gli oggetti dell'esperienza da determinare — cioè da conoscere — nella sintesi.

### 3.1 «Das reine Wollen»: il “volere puro” come fondamento della coscienza

Come abbiamo già accennato in precedenza, il § 13 costituisce il centro dell'esposizione *Nova methodo*, poiché in esso viene raggiunto il punto più alto della speculazione, dal quale è possibile dedurre tutta l'attività della coscienza. Per Fichte i primi 12 paragrafi della *Nova methodo* rappresentano quasi “un'ascesa platonica” verso questo punto supremo che permette ogni sintesi conoscitiva, cioè il volere puro, il *pantelós óv* (*Sofista* 248c), l'*id quod est perfectissimum* della sua speculazione: «tutti i paragrafi precedenti sono stati quasi l'introduzione per giungere a questo punto supremo (*zu diesem höchsten Punkte aufzusteigen*). Da ora innanzi inizia la via della deduzione di tutti gli altri oggetti della nostra coscienza»<sup>51</sup>.

La deduzione del volere puro — per il filosofo — può essere raggiunta tramite un atto di riflessione e di rigorosa astrazione da ogni atto empirico di conoscenza e di deliberazione<sup>52</sup>. Il metodo utilizzato da Fichte per giungere alla deduzione del volere puro è di tipo genetico: si tratta di un regredire all'“originario”. Dai singoli atti empirici si arriva a dedurre la loro condizione prima ed assoluta di possibilità, la facoltà originaria che sta a loro fondamento: «deve esservi qualcosa che è oggetto della conoscenza e causalità. Queste caratteristiche sono unificate in un volere *puro*, da presupporre ad ogni *volere empirico* e ad ogni conoscenza *empirica*. Questo volere puro è un qualcosa di puramente *intelligibile* (*etwas Intelligibles*)»<sup>53</sup>.

Possiamo dire che l'intento di Fichte sia quello di superare il circolo vizioso prodotto da considerazioni di carattere meramente empirico per raggiungere un punto di vista genetico e trascendentale, un punto di vista dal quale è possibile spiegare l'intera attività sintetica della coscienza<sup>54</sup>. Il circolo viene perciò «respinto (*entfernt*)»<sup>55</sup> e «risolto sinteticamente (*synthetisch gelöst*)»<sup>56</sup>: ciò significa che Fichte argomenta la possibilità di un'unità sintetica della coscienza, garantita dal volere puro. Quest'ultimo è il presupposto necessario — e l'inizio stesso, l'«*Anfang*»<sup>57</sup> — dell'attività conoscitiva della coscienza.

Il “volere puro” si qualifica in tal modo come il *primum movens* dell'attività sintetica della coscienza, come quel sostrato intelligibile dal quale si origina la serie temporale dei singoli atti del volere empirico, una serie che altrimenti non troverebbe in se stessa né la propria giustificazione né la propria “ragion d'essere”. Si può dire che il “volere puro” sia una sorta di “condizione incondizionata” dell'attività conoscitiva della coscienza, una sorta “causa prima” che è il presupposto trascendentale ed originario di ogni atto della soggettività: «per spiegare la coscienza dobbiamo certamente ammet-

tere l'esistenza di qualcosa di primo e di originario (*Allenthalben mussten wir, um das Bewußtsein zu erklären, etwas erstes, ursprüngliches annehmen*)»<sup>58</sup>. La ricerca fichtiana è di carattere protologico: tenta di "regredire all'originario", di poter arrivare a dedurre il principio primo della coscienza, il necessario presupposto di tutta la sua attività sintetica.

Il filosofo definisce il "volere puro" come "assoluta autonomia o libertà" (*absolute Selbstheit, Autonomie, oder Freiheit*): «ma cosa (*was*) esso sia rimane (*das wirklich ist, bleibt*) sempre al di là dei nostri limiti conoscitivi (*immer unbegreiflich*)<sup>59</sup>: «esso non è comprensibile nella nostra rappresentazione e nel nostro linguaggio (*es ist in unserer Vorstellung und Sprache nicht zu fassen*)»<sup>60</sup>. Il "volere puro" in sé rimane perciò per Fichte qualcosa di indeterminato: l'argomentazione filosofica può arrivare a dimostrare la necessità della sua esistenza ma non può spingersi a determinare compiutamente la sua essenza, che rimane una «Qualitas Occulta»<sup>61</sup>. Il concetto di volere puro è «il fondamento che spiega tutto il nostro pensiero (*Erklärungsgrund unsers ganzen Denkens*)»<sup>62</sup>: la sua presenza è, quindi, una ipotesi necessaria ma ciò nonostante rimane sempre una «semplice ipotesi (*bloße Hypothese*)»<sup>63</sup>.

Il "volere puro" determina "il principio della coscienza"<sup>64</sup> ed è l'elemento che pone in essa un primato del pratico<sup>65</sup>. In questo «volere originario, precedente ogni volere empirico»<sup>66</sup> Fichte individua inoltre l'origine dell'io (*Ursprung des Ich*), la sua radice non temporale: «questo volere puro è il mio essere, ed il mio essere è il mio volere: entrambi sono una cosa sola e si costituiscono a vicenda. Non si può aggiungere nulla di più. Ciò l'abbiamo chiamata la realtà (la radice) originaria dell'io: poiché solo un volere e il puro volere son capaci di divenire oggetto immediato della coscienza. Questo puro volere deve avere perciò una realtà originaria (*daher muss dieses reine Wollen ursprüngliche Realität haben*)»<sup>67</sup>; esso costituisce la radice non temporale (*überzeitlich*) e soprasensibile (*übersinnlich*) dell'io.

La concezione fichtiana del volere ha esercitato una forte influenza anche sul suo giovane amico ed uditore Schelling. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling, delineando le facoltà deputate alla conoscenza umana e alla prassi, individua nel volere l'autodeterminazione stessa dell'intelligenza umana (*Selbstbestimmung der Intelligenz*), il vertice di una libera autointellezione trascendentale; egli distingue, quindi, un "volere empirico/determinato" da un "volere puro ed originario": «l'autodeterminarsi dell'intelligenza si chiama volere [...]. Si tratta non di un volere determinato (*von einem bestimmten Wollen*), nel quale si presenti il concetto di un oggetto, ma dell'autodeterminarsi trascendentale, dell'atto originario della libertà (*von transzendentalen Selbstbestimmen, vom ursprünglichen Freiheitsakt*)»<sup>68</sup>. In maniera simile a Fichte anche

Schelling definisce il volere puro ed originario come la facoltà in grado di portare l'uomo alla piena consapevolezza della sua libertà e delle sue possibilità pratico-teoretiche: «se quell'autodeterminazione è il volere originario (*das ursprüngliche Wollen*), ne segue che l'intelligenza divenga oggetto a se stessa solamente tramite il medio del volere [...]. Soltanto nel volere l'autointuizione dell'io [Fichte la chiamerebbe “intuizione intellettuale”] viene elevata a potenza superiore, perché per suo tramite l'io diviene oggetto a se medesimo come l'intero (*das Ganze*) di ciò che vale, vale a dire soggetto e oggetto insieme, ovvero come produttore (*als Produzierendes*)»<sup>69</sup>. Notiamo, inoltre, che anche Schelling scorge nel “volere puro” il *primum movens* dell'attività coscienziale, il motore di tutte le facoltà, compreso il concetto di scopo (*Begriff des Zwecks*), la condizione di possibilità del libero arbitrio (*Willkür*) e, in ultima analisi, il motivo di spiegazione (*Erklärungsgrund*) dell'intera coscienza. Il “volere puro” è, quindi, — così Schelling — il «principio comune che riunisce la filosofia teoretica e la filosofia pratica»<sup>70</sup>, è l'essere originario (*Ursein*); tale principio è alla base dell'idealismo trascendentale, ovvero di una visione filosofica fondata sulla piena libertà ed autonomia dell'uomo.

### 3.2 *Verleiblichung, interpersonalità originaria e “sistema della libertà”*

Fichte afferma che «il corpo è la rappresentazione sensibile del nostro puro volere (*der Leib ist sinnliche Darstellung unsers reinen Wollens*)»<sup>71</sup>. Solamente tramite il corpo il “volere puro” può “sensibilizzarsi”, cioè incarnarsi, manifestarsi nella concretezza di un corpo vivente e di una coscienza individuale. Fichte sostiene che «il volere puro si può sensibilizzare tramite il pensiero»<sup>72</sup>, e il pensiero — a sua volta — per manifestarsi ha bisogno di un sostegno materiale: il corpo di ogni singolo individuo. Egli scorge, quindi, l'origine della conoscenza nell'atto della “sensibilizzazione” del volere puro: possiamo anche parlare di una sorta di *dikénosis*, di una “incarnazione” (*Verleiblichung*) del volere puro — di un suo “abbassamento”<sup>73</sup> — nell'individualità di un corpo e di una coscienza soggettiva.

Nella *Nova methodo* viene descritto «il processo secondo il quale il volere puro diviene empirico (*wie wird das reine Wollen zum empirischen*)»<sup>74</sup>: in questo processo — definibile come *Empirisierung* del volere puro — il corpo ha un ruolo fondamentale<sup>75</sup>. Il corpo permette infatti una *Empirisierung*, una “limitazione” (*Beschränktheit*) e quindi una *Verleiblichung* ed una schematizzazione stessa (*Schematisierung*) del volere puro: il corpo limita ed individualizza la sfera della pura razionalità che altrimenti resterebbe una massa

priva di personalità individuale<sup>76</sup>. Il volere puro in sé «è qualcosa di solamente intelligibile (*ist etwas bloss intelligibles*)»<sup>77</sup>: è solo grazie al corpo che esso si può manifestare nel mondo dell’esperienza e si può individualizzare nel volere empirico di ogni singolo individuo. Fichte può, dunque, affermare che è per mezzo del corpo che «la mia individualità si tira fuori dalla massa dell’intero regno della ragione»<sup>78</sup>.

Secondo Fichte il volere puro è anche il “sostrato” del «regno degli esseri razionali (*Reich vernünftiger Wesen*)»<sup>79</sup>, che costituisce il mondo intelligibile; di conseguenza, il volere puro può esser considerato come il fondamento trascendentale dell’intersoggettività, o meglio ancora — come sottolinea Reinhard Lauth — dell’interpersonalità<sup>80</sup>.

Sulla scorta delle riflessioni di Aldo Masullo, possiamo dire che in Fichte l’interpersonalità sia l’originario<sup>81</sup>: questo vuol dire che il mondo intelligibile — il regno degli esseri razionali e liberi (cioè l’interpersonalità originaria) — è costitutivo del mondo dell’esperienza ed ha su quest’ultimo un primato: «il mondo dell’esperienza viene costituito a partire dal mondo intelligibile, ed entrambi [mondo intelligibile e mondo materiale], non sono l’uno senza l’altro; essi sono in rapporto spirituale di determinazione reciproca (*Wechselwirkung*)»<sup>82</sup>.

Nelle ultime pagine del § 13 della *Nova methodo* Fichte dichiara di voler arrivare con la speculazione là dove Kant si è arrestato; egli afferma di voler porre il regno degli esseri razionali come il fondamento trascendentale della coscienza soggettiva e dell’intero mondo sensibile: «da questo puro concetto [un regno degli esseri razionali] si può dedurre e deve essere dedotta l’intera coscienza (*das gesamte Bewusstsein*)»<sup>83</sup>. Se «Kant arriva al principio dell’ammissione degli esseri razionali fuori di noi non come fondamento della conoscenza (*Erkenntnisgrund*), ma solo come principio morale (*praktisches Prinzip*)»<sup>84</sup>, Fichte intende porre il mondo intelligibile — cioè «la massa, la sfera dello spirituale (*Masse, Sphäre des Geistigen*)»<sup>85</sup> — a fondamento della conoscenza dell’intero sistema dell’esperienza.

Possiamo dire che, delineando il concetto di volere puro, Fichte porti a compimento il suo sistema di filosofia trascendentale, che — così egli lo definisce — è “sistema della libertà”<sup>86</sup>. Nel § 13 della *Nova methodo* il volere puro — che è libertà originaria — è posto a fondamento della coscienza e della libertà umana ed è perciò il presupposto che garantisce la fondazione della filosofia trascendentale come “sistema degli esseri razionali e liberi”, come “scienza della libertà”. «Tutta la ragione è libertà»<sup>87</sup> — afferma Fichte — ed il volere puro costituisce l’essenza stessa della ragione, il fondamento di quel regno intelligibile che è interpersonalità originaria.

Alcuni storici della filosofia hanno scorto nel pensiero moderno una gra-



duale riduzione dell'esse al velle, mettendo in rilievo il filo rosso che collega le posizioni di Leibniz, Kant, Fichte e Schelling, portate alle estreme conseguenze da Schopenhauer e da Nietzsche. È noto come quest'ultimo individui nella "volontà di potenza" l'esito ultimo della metafisica occidentale. A questo proposito riportiamo le parole di Sergio Cialdi che delineano con efficacia tale quadro storiografico-teoretico e non nascondono i pericoli nichilistici di una totale riduzione della sfera dell'essere a quella del volere:

«La dottrina leibniziana della monade come unità percettiva e appetitiva è stata ripresa da Kant e da Fichte come volontà razionale (*Vernunftwille*), sviluppata poi da Schelling e da Hegel ciascuno in modo particolare e portata alle estreme conseguenze da Schopenhauer che presenta il mondo come volontà e rappresentazione, nonché da Nietzsche che afferma l'uomo come primordiale volontà di potenza, onde la concezione del suo superuomo. La volontà non appare più come una particolare facoltà del soggetto, ma il volere designa l'essere nella sua essenza e nella sua totalità. Ogni ente ha il potere della propria volontà e si riduce a capacità di volere. La metafisica moderna conclude che l'essenza di ogni essere è volontà; quindi in definitiva non c'è altro che il volere. Lo spirito appare come volontà cosciente e autocreatrice. Del resto per Schelling il volere è l'essere originario (*Ursein*), e al volere convengono tutti i predicati dell'essere: eternità, indipendenza dal tempo, incausalità, autoaffermazione. In ultima analisi ogni essere non vuole che la realizzazione di se stesso. [...]. Non ci si è accorti che la riduzione dell'esse al velle, rappresentando la nientificazione dell'essere, giustifica ogni atto»<sup>88</sup>.

Cialdi sottolinea giustamente che l'estrema conseguenza di tale "volontarismo totalizzante" tipico del pensiero moderno, almeno nei suoi esiti più estremi, conduce l'uomo ad autodivinizzarsi, ovvero a trasferire a sé tutti gli attributi di Dio, nell'illusoria pretesa che la sua potenza sia onnipotenza.

#### 4 «LIBER SUM, ERGO COGITO»: MOTIVI FICHTIANI NELLA FILOSOFIA FRANCESE DELL'OTTOCENTO E NEI PRIMI SCRITTI DI BLONDEL

Nella cultura francese dell'Ottocento il pensiero di Fichte ha conosciuto una discreta ricezione, soprattutto presso autori che richiamandosi al *cogito* cartesiano hanno elaborato filosofie di carattere spiritualistico. Ciò che generalmente caratterizza tali prospettive è stato lo stretto legame istituito tra psicologia e metafisica, nonché l'accentuazione del ruolo ontologico e conoscitivo della volontà. Già nei primi anni dell'Ottocento Maine de Biran, talvolta definito anche "il Fichte francese", propone una filosofia incentrata sul «fatto primitivo del senso intimo (*le fait primitif du sens intime*)»<sup>89</sup>.



Egli riconfigura il *cogito* cartesiano come “atto volitivo”, *conatus*, sforzo (*effort*) e *activité motrice*, ovvero “libera causalità”; la soggettività viene qualificata da Biran come un “forza volente”: nei suoi scritti «la coscienza di sé si definisce come atto volitivo (*effort*), che è il principio causativo dell’io. Egli passa dalla psicologia alla metafisica, conferendo all’esperienza interna una validità assoluta, facendo del senso intimo il principio di causalità; lo sforzo si identifica con la libertà come sentimento dell’attività dell’uomo»<sup>90</sup>. Il *cogito ergo sum* di Cartesio viene ripreso da Biran nei termini di un *volò ergo cogito, ergo sum*: siamo in presenza di una concezione volontaristica della persona umana che mostra notevoli affinità con quella fichtiana e che sarà ampiamente recepita dal giovane Blondel.

Anche in Jules Lequier troviamo un esplicito richiamo a Fichte nella problematizzazione della libertà. In particolare, il filosofo bretone, richiamandosi ai motivi teoretici della fichtiana *Bestimmung des Menschen*, elabora una complessa prospettiva volta alla confutazione del determinismo naturalistico ed affermando il carattere fondativo della libertà. In maniera simile a Fichte e a Blondel, Lequier fa emergere il “pericolo morale” di un mondo interamente sottoposto alle leggi newtoniane di causa/effetto: se nella realtà regnasse solo la necessità deterministica, non avrebbe più senso parlare di morale, di responsabilità e di fini etici: «*la nécessité n’est que l’ensemble des lois qui régissent des choses. [...] Si la doctrine de la nécessité est vraie, dirait-on, considérez-en les conséquences. Il n’y a plus ni bien ni mal, dont l’homme puisse être responsable*»<sup>91</sup>. Nella sua opera principale, la *Recherche d’une première vérité* (edita postuma nel 1865), Lequier sostiene che la libertà umana è *principium scientiae*, è l’evidenza logica originaria da sostenere ed affermare come condizione di possibilità dell’*humanum*, dell’intera sfera spirituale: «*liber sum, ergo cogito, ergo sum*». La prima evidenza non è il *cogito*, come sosteneva Cartesio, ma è la libertà che consente l’esercizio stesso del pensiero e dei suoi atti: in questa prospettiva, il *cogito* è concepito come un’attività resa possibile dal fatto originario della libertà. Come sostenuto anche da Fichte, la libertà viene intesa come interruzione della serie causale delle leggi di natura. Nell’uomo opera una “libera causalità” che è produttrice in un *novum* irriducibile alle leggi della fisica o a semplici meccanismi psicologici<sup>92</sup>. A questo proposito ci pare estremamente chiaro l’esempio della “foglia di carpine” riportato da Lequier. Nel celebre episodio della *Feuille de charmille* egli ci descrive la meraviglia provata da fanciullo quando si accorse di possedere il libero arbitrio e di poter influire negli eventi della natura come una “libera causalità”. L’avvertimento della propria libertà fa scaturire in lui un inedito stupore, un improvviso *thaumázein*:

«un giorno, nel giardino di mio padre, sul punto di cogliere una foglia di carpine, mi meravigliai, a un tratto, di sentirmi il padrone assoluto di questa azione, per insignificante che essa fosse. Fare o non fare? Le due cose così ugualmente in mio potere! Una stessa causa, io, capace, nello stesso istante, come se fossi sdoppiato, di due effetti del tutto opposti! E, attraverso l'uno o l'altro, autore di qualcosa di eterno, poiché, qualunque fosse la mia scelta, sarebbe eternamente vero che in quell'attimo sarebbe accaduto ciò che mi sarebbe piaciuto decidere. Non reggevo alla mia meraviglia; mi allontanavo, tornavo, il cuore mi batteva precipitosamente»<sup>93</sup>.

L'esperienza interiore della libertà viene descritta come un qualcosa *ditremendum et fascinans*. Tramite un "libero atto" — anche inavvertitamente — l'io può decidere il corso della sua intera esistenza:

«l'azione che tutti chiamano indifferente è quella la cui portata non è percepita da nessuno, ed è solo a forza di ignoranza che si arriva ad essere noncuranti. Chi sa se ciò che sto per fare in un primo momento deciderà della mia esistenza futura? Forse, di circostanza in circostanza, tutta la mia vita sarà diversa, e, più tardi, in virtù del legame segreto che attraverso una folla di intermediari ricollega alle cose minime gli avvenimenti più importanti, io diverrò l'emulo di quegli uomini di cui mio padre non pronuncia il nome che con rispetto, la sera presso il focolare, mentre lo ascoltiamo in silenzio»<sup>94</sup>.

Non si può non avvertire in questi passi un'anticipazione della tema sartriano dell'esistenza come pura possibilità. Tuttavia in Lequier — diversamente che in Sartre — l'intuizione della propria insopprimibile libertà è tutt'altro che un'esperienza negativa: come è noto, Sartre parla di una "condanna alla libertà" all'interno una realtà dove "tutte le scelte si equivalgono". La libertà per Lequier — come per Fichte e Blondel — è, invece, il fondamento della conoscenza e di un ordine assiologico, conferisce autonomia e dignità alla persona umana, è produttrice di una feconda creatività interiore: nell'esercizio della libertà l'uomo trova lo statuto ontologico di «essere-per-la-nascita»<sup>95</sup>. La presenza della libertà è, inoltre, per Lequier una verità originaria che fonda la possibilità stessa della fede religiosa.

La formazione intellettuale di Blondel avviene in questo clima di rinascita spiritualistica teso all'edificazione di "filosofie della libertà" avverse al determinismo positivisticò, all'epoca imperante negli ambienti accademici francesi ed europei. Oltre Biran e Lequier, gli altri rappresentanti di tale tendenza spiritualistica sono Secrétan, Ravaisson, Lachelier, Renouvier, Bergson, Boutroux e Ollé-Laprune. Questi ultimi due sono stati maestri di Blondel all'École Normale di Parigi ed hanno notevolmente contribuito al-

la formazione blondeliana. In particolare, da Léon Ollé-Laprune il Blondel eredita l'interesse per la vita concreta e la propensione per una concezione attivistica dell'interiorità. In Ollé-Laprune e in Blondel la stessa conoscenza diviene un atto volontario; è l'interesse che fa compiere allo spirito la scelta: «giudicare è volere, scegliere è volere». Dal suo maestro Blondel riprende, inoltre, la distinzione tra “certezza astratta”, prodotta dall'intelletto, e “certezza morale”, prodotta dalla volontà. Tale *certitude morale* è la fonte primaria dalla quale possiamo attingere le verità filosofiche essenziali: la legge morale, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Per mezzo della certezza morale — afferma Ollé-Laprune — «io vado oltre ciò che appare, ed affermo ciò che è. [...] È assai meglio della conclusione certa di un ragionamento legittimo: è un contatto, [...] un atto dell'anima [...] che aggiunge alla conoscenza propriamente detta un indispensabile sovrappiù»<sup>96</sup>: si tratta di una «certezza vivente, certezza d'anima, fatta di sentimento, di percezione, di ragione, ed infine di fiducia e di fede»<sup>97</sup>. L'organo epistemologico della “certezza morale” è l'attestazione (*attestation*): quest'ultima — come ha sottolineato anche Paul Ricoeur — «si oppone, fondamentalmente, alla nozione di *épistème*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante»<sup>98</sup>, rimanendo, quindi, estranea «al criterio di verifica peculiare dei saperi oggettivi»<sup>99</sup>; l'attestazione si qualifica come una “testimonianza interiore” produttrice di “certezza morale”; essa è certamente capace di orientare l'esistenza e di indicare una prospettiva di senso metafisico, ma lo stesso Ricoeur non nasconde i possibili esiti soggettivistici e la sua fragilità teoretica, una sorta di «mancanza di fondazione»<sup>100</sup>. Tuttavia, secondo Ollé-Laprune la filosofia non può fare a meno della “certezza morale”: quest'ultima costituisce un necessario ampliamento degli orizzonti della ragione, un aumento del sapere in grado di orientare il senso intero dell'esistenza. Questa nozione di “certezza morale” trova i suoi antecedenti nella *moralische Gewissheit* di cui parla Kant, nel *Glaube* di Jacobi, nel primato fichtiano della ragione pratica e soprattutto nel concetto di “senso illativo” elaborato da John Henry Newman nella *Grammatica dell'assenso*<sup>101</sup>.

Blondel non dedica particolari studi al pensiero di Fichte. Egli rimane critico nei confronti delle astrattezze trascendentali ed arriva a parlare di una “illusione idealistica”<sup>102</sup>. Tuttavia la filosofia blondeliana è ricca di motivi tipicamente fichtiani, in particolare del primo Fichte attento alle dinamiche concrete della vita coscienziale. Come hanno sottolineato anche Luigi Stefanini, John J. McNeill ed altri più recenti interpreti, tali motivi fichtiani sono chiaramente rinvenibili già dall'*Action* del 1893, la sua tesi di dottorato<sup>103</sup>. I temi fichtiani già presenti nel primo Blondel sono in particolare: la ricerca del superamento del determinismo, il ruolo centrale e costitutivo conferi-

to alla soggettività agente (ciò che i filosofi analitici chiamerebbero *human agency*), la filosofia come riflessione sulle dinamiche della coscienza, la funzione determinante della volontà nel processo conoscitivo, una filosofia tesa a divenire “scienza della prassi” basata sul primato della ragion pratica. In generale, Blondel ama poco citare gli autori ai quali fa comunque riferimento: egli è più interessato al rigore argomentativo del discorso che alla ricostruzione storiografica. Tuttavia, possiamo dire che conoscesse abbastanza bene alcuni aspetti del pensiero fichtiano sia tramite gli autori francesi dell’Ottocento prima menzionati<sup>104</sup>, sia tramite i lavori di storici della filosofia a lui molto vicini: ci riferiamo in particolare a Xavier Léon (autore di una monumentale opera dal titolo *Fichte et son Temps*) e Victor Delbos, con i quali intratteneva rapporti di stretta amicizia e collaborazione. In particolare, Delbos fu suo compagno di studi alla École Normale e con lui frequentò il corso monografico tenuto da Émile Boutroux nell’anno accademico 1882-1883 sul pensiero di Kant e la filosofia idealistica post-kantiana<sup>105</sup>. Dai pochi passi dei *Carnets Intimes* nei quali Blondel cita espressamente Fichte, si comprende che la sua interpretazione del filosofo tedesco è filtrata attraverso le ricostruzioni storiografiche di Delbos: in particolare, Blondel fa sua la distinzione – proposta da Delbos – tra il “Fichte di Jena”, teorico di un idealismo soggettivo tendente a trasformare la sostanza (l’*ousia* aristotelica) in azione, e il “Fichte di Berlino”, che «propende per un ritorno all’ontologismo spinoziano»<sup>106</sup>. In maniera simile a Delbos, anche Blondel nei *Carnets* critica «la misteriosa deduzione»<sup>107</sup> della volontà presente nelle prime esposizioni della *Dottrina della scienza*; egli mostra, inoltre, delle riserve nei confronti del “Fichte di Berlino”, nel quale, così egli afferma, «al di là della metafisica del dovere morale troviamo restaurata una metafisica dell’essere e della vita»<sup>108</sup>.

Blondel ha in comune con Fichte lo studio di due figure fondamentali di riferimento del mondo moderno: Cartesio e Leibniz. Su questa considerazione vale la pena soffermarsi. Blondel e Fichte riprendono i motivi teoretici del Cartesio “apologeta della libertà”. Essi rileggono il *cogito* cartesiano non solamente come un atto teoretico ma è anche e soprattutto un atto di libero volere. Nelle loro riflessioni la libertà diviene il fondamento stesso del *cogito*, dell’autoriflessione epistemologica. In maniera simile a Blondel, anche Reinhard Lauth ha sostenuto che in Cartesio è possibile scorgere una fondamentale costituzione pratica dell’esperienza, una costituzione/formazione (*Bildung*) fondata sul *cogito* quale *voluntas-in-actu*: in questa luce interpretativa, il *cogito* cartesiano sarebbe una sorta di fichtiana *Tathandlung*, una “azione-in-atto” dell’io, una libera riflessione del soggetto sui propri atti coscienziali. Nel sostenere tali ipotesi interpretativa, sia Blondel che Lauth si richiamano in particolare a due passi dell’*opus* cartesiano nei quali viene accentuato il

ruolo epistemologico del volere. In primo luogo si soffermano sul valore speculativo dell'espressione «*iudicium est opus voluntatis*» che compare in una lettera a Frans Burnam<sup>109</sup>, in secondo luogo ricordano che nei *Principes de la Philosophie* viene presentato un intero paragrafo nel quale l'autore sottolinea «*que la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger*»<sup>110</sup>. In larga misura, Blondel condividerebbe le parole di Lauth per il quale

«nessuno ha compreso l'essenza e la funzione della libertà così profondamente come Cartesio [...]. Riguardo al suo principio fondamentale, il cogito, Cartesio avrebbe potuto dire insieme a Fichte: la mia filosofia è dall'inizio alla fine una analisi della libertà, e all'interno di essa ciò non può essere contraddetto. L'essenza fondamentale del cogito è la libera autodeterminazione. [...] Cartesio ha fornito i principi più importanti per la realizzazione di tale sistema [della libertà], ma non riuscì egli stesso a portarlo a compimento. Altri dopo di lui, come Kant, Reinhold, Fichte, per nominare solo questi, hanno condotto a termine ciò che Cartesio aveva delineato, la maggior parte di loro senza sapere di essere in debito nei suoi confronti»<sup>111</sup>.

Tuttavia occorre sottolineare che Blondel scorge in Cartesio non tanto un filosofo trascendentale *ante litteram*, bensì l'iniziatore di una linea di pensiero dal carattere spiritualistico, fondata sulla libertà dell'*esprit* ed avente degli esiti marcatamente teologici<sup>112</sup>.

Leibniz è l'altro grande autore moderno al quale sia Fichte che Blondel fanno riferimento. Da Leibniz essi riprendono la visione dell'ente-monade come centro propulsivo, virtualità *edenérgheia*, come attività e forza (*Tätigkeit e Kraft* nel linguaggio fichtiano). Fichte e Blondel riprendono l'adagio scolastico secondo il quale «*omne ens est activum*» e si richiamano all'espressione leibniziana per la quale «l'agire è il carattere essenziale di ogni sostanza»<sup>113</sup>. In particolare, Blondel riprende e rielabora l'idea leibniziana del *vinculum substantiale*: quest'ultima è la visione un profondo legame che unifica tutta la sfera dell'essere, pur nella distinzione di funzioni e di piani dei singoli enti. Come ha ben sottolineato anche Ilaria Malaguti, sulla scorta del pensiero di Leibniz «Blondel riconosce nell'universo una solidarietà, una interdipendenza unica e totale che impedisce di contrapporre il pensiero quale attività del soggetto riflettente al mondo inteso come oggettiva fattività».<sup>114</sup>

## 5 “LOGICA DELL’AZIONE” E “ANTROPOLOGIA DELLA SPROPORZIONE”: LE DINAMICHE DELLA VOLONTÀ IN BLONDEL

Veniamo ora al nucleo centrale e più fecondo della filosofia blondeliana: le sue considerazioni sul valore fondamentale dell’azione umana. Egli sottolinea giustamente che quella dell’azione «non è una questione particolare, una questione come un’altra. È la questione. [...] Si tratta di tutto l’uomo. [...] Bisogna trasferire nell’azione il centro della filosofia, perché là si trova anche il centro della vita»<sup>115</sup>. L’azione costituisce la sintesi tra il pensiero e l’essere: il pensiero si esteriorizza nella prassi e tramite quest’ultima l’uomo riforma, trasforma e costruisce l’essere stesso. L’azione non abolisce il pensiero, ma lo include in una prospettiva superiore e lo potenzia. In maniera simile a Fichte e a Biran, Blondel sostiene che già l’esercizio del pensiero è un’attività, una azione interiore, una *enérghia*. A suo parere conoscenza e azione non possono essere mai completamente disgiunte, queste si fondono nell’unità attiva e produttiva della vita spirituale: «io considero impossibile e illegittimo» — sostiene il Nostro — isolare l’intelletto speculativo e astrattamente teorico, separare il ruolo conoscitivo e il ruolo attivo dello spirito, dividere con nettezza artificiale l’aspetto logico dall’aspetto morale o religioso entro l’unità vivente di uno stesso destino umano»<sup>116</sup>.

Blondel afferma, inoltre, che la “logica della vita morale” supera ed integra i risultati della “logica dei concetti”: mentre sul puro piano logico o astratto i rapporti tra i possibili sono o di convenienza o di esclusione reciproca, sul piano dell’azione i possibili, che si escludono come concetti, si integrano in maniera più profonda. Nell’azione i contenuti della logica formale si pongono in una sintesi dinamica che rende possibile persino un *acoincidentia oppositorum*. Questo ragionamento di Blondel mostra notevoli affinità con la visione della logica hegeliana: la vita dello Spirito (*Geist*) per Hegel costituisce un inveramento ed un superamento stesso (*Aufhebung*) della logica formale di matrice aristotelica. In una lettera del 1924 ad Enrico Castelli il Blondel chiarifica con queste parole il suo intento originario:

«Il mio primo disegno è stato quello di raffinare ed estendere la logica: senza attenuarne minimamente il rigore, ho voluto renderne manifesto tutto il ruolo e tutta la portata. Troppo spesso si è guardato alla logica come a una sorta di canone esterno, a ciò che deve servire a giudicare e regolare; è, questa, una concezione assai incompleta. La logica, infatti, non solo regola ciò che la nostra riflessione scientifica può mettere “in forma”, ma deve applicarsi (e, di fatto, si applica), con plastica esattezza, a tutto l’ordine effettivo del pensiero e dell’azione. Da essa dipende “l’esprit de finesse et de conduite” non meno de “l’esprit de géométrie”»<sup>117</sup>.

Dunque, secondo Blondel, il pensiero è già azione e nell’azione l’uomo determina il reale, lo costruisce e lo modifica. È tramite l’azione che viene costruito l’intero regno dello spirito, il mondo della cultura e di tutti i costrutti umani: l’azione si esteriorizza, si realizza, si fa persona, famiglia, società e Stato. Tuttavia tali costrutti sono spinti da un bisogno più profondo e sempre soggiacente: la vocazione religiosa, il desiderio di infinito. Giungiamo così al cuore della filosofia blondeliana dell’azione: la dialettica tra “volontà volente” e “volontà voluta”, l’azione intesa come il luogo rivelativo della trascendenza.

Sotto il profilo speculativo le pagine più originali ed incisive de l’*Action* si trovano nella parte IV, dedicata all’«unico necessario», ovvero all’«inevitabile trascendenza dell’azione umana». In queste pagine l’argomentare blondeliano giunge a delle vette di contemplazione mistica, pur senza abbandonare il rigore logico. Egli parte dalla constatazione che costituisce il filo rosso dell’opera: tutta la vita umana si dispiega come azione scaturita dalla volontà. Egli sottolinea che l’azione è sempre il prodotto di una dialettica tra la “volontà volente”, ossia il desiderio di una perfetta realizzazione, e la “volontà voluta”, ossia ciò che si riesce concretamente a realizzare. Tra le due volontà sussiste sempre un contrasto, una sproporzione: nell’azione non ci riesce mai a realizzare completamente ciò che veramente si desidera. «Agendo» — afferma il filosofo — «scopriamo in noi una sproporzione infinita, siamo costretti a cercare all’infinito l’equazione della nostra azione»<sup>118</sup>. La vita umana viene descritta come un continuo sforzo (Fichte direbbe *Streben*) per conseguire l’idea di infinito che è in noi e che muove ogni nostro agire: tuttavia *in statu vitae* l’uomo non riesce mai a conseguire *le désir de perfection* che soggiace all’agire e che determina tutte le dinamiche della volontà: «In quello che si fa, nella vita dei sensi, nei suoi atti e nei piaceri che gode, l’uomo avverte al tempo stesso una singolare indigenza e una più stupefacente pienezza»<sup>119</sup>. Il perenne contrasto tra “volontà volente” e “volontà voluta”, che è poi il contrasto tra l’ideale e il reale, fa sì che l’uomo rimanga sempre in uno stato di inappagatezza e di inquietudine: Blondel riprende ed eleva ad una più solida teoresi le dinamiche dell’*éros* platonico e dell’*inquietudo* agostiniana: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*»<sup>120</sup>. Egli fa sua e rielabora anche l’espressione pascaliana per la quale «*l’homme passe infiniment l’homme*»<sup>121</sup>: siamo innanzi ad una “antropologia della sproporzione” dal carattere chiaramente platonico, agostiniano e pascaliano.

Analizzando il meccanismo della vita interiore Blondel rinviene una costante sproporzione tra “volontà volente” (*quod procedit ex voluntate*) e “vo-



lontà voluta” (*quod voluntatis objectum fit*): tale sproporzione costituisce il trascendentale della condizione umana, ciò che è presente in ogni atto, anche quello apparentemente più insignificante. La condizione umana è perciò caratterizzata da un duplice atteggiamento spirituale: “inquietudine esistenziale” e “tranquillità metafisica”;

«un’inquietudine, un’aspirazione naturale verso il meglio, il sentimento di un ruolo da assolvere, la ricerca del senso della vita: ecco, tutto questo segna con un’impronta necessaria la condotta umana. Qualunque risposta si dia, il problema si pone. L’uomo annette sempre ai suoi atti questo carattere di trascendenza, per quanto se ne renda conto solo oscuramente. Quello che fa non lo fa mai tanto per fare. Qui dunque abbiamo a che fare col principio che anima tutto il movimento della vita in noi»<sup>122</sup>.

Nell’azione si manifesta una sorta di “estraneità interiore”: sentiamo che ciò che vogliamo effettivamente ci oltrepassa sempre e rimane in ogni caso irrealizzato; in noi rimane sempre «qualcosa da conquistare [...], siamo ancora, per una parte e per la migliore, stranieri a noi stranieri»<sup>123</sup>. Rimanendo nell’ordine naturale ogni azione è destinata costitutivamente allo scacco e al fallimento; l’uomo vorrebbe bastare a se stesso, ma non può: «L’uomo pretendeva regolare le sue cose da solo, e trovare nell’ordine naturale la sua sufficienza e il suo tutto: non ci riesce; non riesce a fermarsi né a procedere innanzi»<sup>124</sup>. È a questo punto che Blondel introduce la necessità di un passaggio dall’ordine naturale al soprannaturale. Si tratta di un *itinerarium voluntatis ad Deum*, di una regressione fenomenologica all’originario, ovvero all’idea di infinito che è in noi.

Siamo, quindi, giunti alla soglia di quell’*unum necessarium* che determina tutte le dinamiche della volontà e della libertà: si tratta della “necessità assoluta del necessario”, ossia l’idea di Dio che opera in noi. Blondel riprende l’argomento ontologico di Sant’Anselmo, trasponendolo però nel movimento integrale della vita e utilizzando il cosiddetto “metodo dell’immanenza”: «per raggiungere l’unico necessario noi non lo cogliamo in lui stesso, ma partiamo da lui presente in noi»<sup>125</sup>. Nella dimostrazione dell’esistenza di Dio egli non rifiuta le prove a posteriori (le 5 vie di San Tommaso), ma preferisce piuttosto concentrarsi sulle dinamiche della coscienza. A partire dalla condizione di indigenza della natura umana egli arriva ad inferire l’esigenza del soprannaturale, non tanto di una astratta metafisica quanto di un Dio dai caratteri trascendenti e personali. Per Blondel l’*idea Dei* è una sorta di una luce interiore, inoggettivabile e di cui spesso non siamo consapevoli, che determina però la finalità intenzionale di ogni nostro atto. Si tratta di una presenza che ci precede e che ci fonda, che è in noi ma che



non può derivare da noi stessi: «Nel fondo della mia coscienza c'è unio che non è piùio, ma vi è riflessa la mia immagine peculiare. Io non vedo che in lui. Il suo mistero impenetrabile è come lo strato di stagno che riflette in me la luce»<sup>126</sup>. Nella sua fenomenologia della atti di coscienza Blondel giunge ad evidenziare la presenza attiva di un infinito dal volto personale: tuttavia lo sguardo filosofico non arriva a delineare i tratti di questo infinto: ne afferma con certezza la presenza ma ci dice che rimane un mistero, luce impenetrabile nella sua essenza, ci limitiamo ad intravedere *per speculum et in aenigmate*. A questo punto la filosofia utilizza il linguaggio metaforico della mistica e lascia lo spazio alla meditazione religiosa. Parlando dell'idea di Dio egli afferma che «ai nostri occhi la sua oscurità è costituita da un eccesso di luce. Mentre nei nostri atti avvertiamo una sproporzione irrimediabile, nel suo atto asseriamo un'identità immediata. Essa ci appare impenetrabile per quello che conosciamo. La sua intimità inaccessibile è presente in noi ma, allo stesso tempo, ci è estranea»<sup>127</sup>. Si tratta di una "estraneità interiore", di una presenza che è «*interior intimo meo et superior summo meo*»<sup>128</sup>.

Sono ricche di suggestione anche le parole con le quali Blondel delinea l'intuizione dell'infinito. Egli parla di un "attimo" che ha i caratteri dell'eterno. Questo ricorda molto l'*exáiphnes* platonico e l'*epéktasis* paolina: è un "attimo" nel quale si sperimenta l'irruzione dell'eterno nel tempo, pur senza mai poterla oggettivare:

«Quando si reputa di conoscere Dio a sufficienza non lo si conosce più. Indubbiamente l'attimo della sua apparizione nella coscienza rassomiglia talmente all'eternità, che si ha quasi paura di entrarvi interamente [...]. Nel momento in cui pare di avvicinarsi a Dio con un guizzo del pensiero, egli sfugge, se non lo si trattiene, se non lo si cerchi nell'azione. [...]. Ovunque ci si fermi, egli non c'è; ovunque ci si muova, egli c'è. È una necessità passare sempre oltre, perché egli è sempre al di là»<sup>129</sup>.

L'elemento centrale e forse più originale del "metodo dell'immanenza" delineato da Blondel è il situare la prova dell'esistenza di Dio nelle dinamiche dell'azione umana e quindi nel cuore stesso della libertà. L'idea di Dio non è un puro conseguimento logico o una mera occasione di indagine speculativa, essa è piuttosto un'esigenza che nasce dalla vita interiore e dall'*ordo caritatis*: «senza la giovinezza del cuore e senza l'inquietudine dell'amore, è finita»<sup>130</sup>. L'idea di Dio, origine della "volontà volente", si intuisce pienamente solo nella prassi, cioè nell'agire in ordine a quel bene infinito che ha sollecitato segretamente la volontà. L'idea di Dio come sommo bene «non è la nozione di una verità speculativa da definire, bensì la convinzione, forse vaga, ma perentoria e incontrovertibile, di un destino e di un fine ulteriore

da raggiungere»<sup>131</sup>. Non sarebbe esagerato dire che per Blondel l'*idea Dei* diviene vivente e la si comprende veramente solo nella prassi:

«L'idea di Dio (che lo possiamo nominare o meno) costituisce il complemento ineludibile dell'azione umana. [...] Non possiamo conoscere Dio senza volerlo diventare in qualche modo. L'idea viva che abbiamo di lui è e non resta viva se non si trasforma in prassi, se non si vive di essa e non se ne nutre l'azione. Qui, come altrove, la conoscenza non è mai altro che una conseguenza e un'origine di attività»<sup>132</sup>.

In queste parole di Blondel troviamo una trasposizione filosofica dell'insegnamento di Gesù sul Regno di Dio: *labasiléia tou Theou* non è l'oggetto di una conquista teoretica; per questo rimane nascosta ai sapienti e gli intelligenti; essa è piuttosto la conquista interiore degli uomini di buona volontà, di tutti coloro — anche umili ed emarginati — che operano nell'*agápe*, amando Dio ed il prossimo. Tale prospettiva viene ampiamente ripresa da Blondel nelle opere della maturità. Ne *La philosophie et l'esprit chrétien* egli afferma che l'esercizio della carità è il luogo privilegiato dell'incontro tra il naturale e il soprannaturale, tra l'uomo e Dio: «Il soprannaturale non è Dio in se stesso; [...] esso è piuttosto un inno dell'anima a Dio»<sup>133</sup>. Si tratta di «accettare un'amicizia che, liberamente offerta [*a parte Dei*], domanda di essere liberamente accolta»<sup>134</sup>.

Blondel afferma giustamente che il soprannaturale, in sé totalmente inoggettivabile e gratuito, non può rientrare nell'ordine naturale; tuttavia, è possibile constatarne la presenza segreta nella nostra volontà e nel nostro agire virtuoso. Il compito del filosofo consiste nel rilevarne le tracce, nel porre attenzione a quell'«appello»<sup>135</sup> che proviene dal nostro intimo (per designare tale «appello» Fichte utilizzava i termini di *Aufruf* e *Afforderung*). Tutta la nostra vita etica si decide nella libera risposta che diamo a tale appello che troviamo in noi ma che non proviene da noi stessi. Per il filosofo francese «il soprannaturale appare come un luogo d'amore piuttosto che una conquista del pensiero metafisico; è tramite la carità che la conoscenza stessa si perfeziona (*le surnaturel apparaît comme un lieu d'amour plutôt que comme un rapprochement métaphysique; et c'est par la charité que la connaissance elle-même se perfectionne*)»<sup>136</sup>.

In Blondel troviamo un'espressione apparentemente enigmatica e che può essere bene interpretata solo all'interno delle dinamiche della sua teoresi: «pensare è pensare Dio (*penser, c'est penser Dieu*)»<sup>137</sup>. Egli spiega che «l'affermazione di un assoluto è contenuta in ogni coscienza (anche del relativo)»<sup>138</sup>. La presenza di Dio, *unum necessarium*, è il fondamento ontologico della coscienza umana: si tratta di un «Dio assolutamente trascendente»<sup>139</sup>,

percepito dalla coscienza solo in maniera «oscura e fontale», quasi «embrionale», ma pure con portata «ontologicamente reale»<sup>140</sup>. Partendo dall'analisi dell'agire, Blondel giunge ad una “metafisica della partecipazione” che si avvicina molto alla posizione tommasiana: l'*Ipsum esse subsistens* viene interpretato come il fondamento assoluto del reale che trova nella libertà della coscienza umana il luogo della sua piena manifestazione ontologica. Le opere dell'ultimo Blondel — la già citata tetralogia — sono tutte tese a conciliare il giovanile “metodo dell'immanenza”, difeso nell'*Action*, con la “metafisica dell'essere” di matrice tomista: Michele Federico Sciacca e Romeo Crippa hanno definito l'approdo del pensiero blondeliano come un “realismo integrale” in grado di unire in una più alta sintesi la filosofia agostiniana dell'interiorità con quella tommasiana dell'essere<sup>141</sup>.

## 6 «LA LIBERTÈ EST IMAGE DE DIEU»: “EDUCAZIONE ALLA LIBERTÀ” E “PRIMATO DEL PRATICO”

In Fichte e in Blondel troviamo due prospettive per le quali «*la liberté est image de Dieu*»<sup>142</sup>: in quanto libera ed autonoma la persona umana ha una sua peculiare dignità che la rende *imago Dei*. Tuttavia il Dio di cui parla Fichte è molto diverso dal Dio blondeliano. Il filosofo tedesco concepisce Dio come un assoluto dai caratteri impersonali, come un “dovere interiore” (*Sollen*) che incita l'uomo all'agire etico<sup>143</sup>; Blondel si riferisce, invece, al “Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe”, al Dio trascendente e personale della tradizione ebraico-cristiana. Comune ad entrambi i filosofi è però la visione di Dio come libertà assoluta, inafferrabile e misteriosa nella sua essenza; si tratta di un «concepire l'inconcepibile» (*Begreifen des Unbegreiflichen*)<sup>144</sup>. In tali prospettive l'uomo ha una sua dignità assiologica proprio perché è partecipe della libertà dell'assoluto. Comune ad entrambi i filosofi è anche l'idea che la missione dell'uomo consista nel compimento della libertà nella storia; entrambi interpretano lo stesso cristianesimo come «legge della libertà (*nómos tês eleutherías*)»<sup>145</sup>, una legge che l'uomo è chiamato a realizzare nell'agire responsabile con gli altri e per gli altri. La funzione pedagogica della filosofia consiste propriamente nel rendere consapevole l'uomo del senso della sua libertà nella storia. La missione della filosofia, la sua *Bestimmung*, è perciò una “educazione alla libertà”: la funzione *princeps* dell'indagine filosofica è quella di educare l'uomo all'incarnazione dei valori etici. All'esigenza fichtiana di una “morale superiore” (*höhere Moralität*) fa eco la visione escatologica blondeliana di una «*créature surnaturalisée*»<sup>146</sup>, una creatura tesa a realizzare *in statu vitae* il “mondo intelligibile”, ovvero il “regno della libertà”.

Un altro elemento fondamentale condiviso dai due autori è la concezione dell' *incipit* del discorso filosofico: seppur con differenti accentuazioni, essi sottolineano che la filosofia nasce da un'opzione radicale e si sviluppa come conseguenza di questa. Fichte parla di una scelta originaria e radicale tra realismo ed idealismo, ovvero tra "negazione della libertà" e sua "insopprimibile affermazione"; *simili modo*, secondo Blondel la filosofia nasce e si conclude con un'alternativa prospettata alla nostra libertà: o il nulla o la pienezza di senso, o il determinismo annichilente o la partecipazione ad un orizzonte di libertà e trascendenza. Si tratta di «una libera decisione da cui dipende il destino di ciascuno»<sup>147</sup>. La scienza dell'azione, delineata da Blondel, ci conduce ad una "alternativa necessaria", ad una «opzione della libertà»<sup>148</sup> che costituisce il «dramma più profondo della vita interiore»<sup>149</sup>: «o escludere da noi qualsiasi altra volontà diversa dalla nostra, o affidarsi all'essere altro da noi come all'unico che ci salva»<sup>150</sup>. La scelta che Blondel individua come la più ricca di senso e di compimento esistenziale è certamente quella per una volontà consapevole di partecipare ad una trascendenza infinita che la supera e la fonda. Con toni ripresi successivamente da Sartre e da questi resi forse più drammatici, Blondel afferma che «l'uomo aspira a fare il dio»<sup>151</sup>: vorrebbe essere Dio ma ciò gli è inevitabilmente precluso. Mentre questa constatazione spinge Sartre al più cupo pessimismo — la celebre immagine dell'uomo "truccato per natura" —, Blondel fa emergere da tale assunto una portata rivelativa sul piano metafisico: la genesi di tale desiderio umano di essere Dio può venire interpretato come *vestigium Dei in homine*: «proprio perché ho l'ambizione di essere infinitamente, senza la mia impotenza, non ho fatto me stesso, non posso quello che voglio, sono costretto a trascendermi»<sup>152</sup>. Lo studio delle dinamiche della volontà spinge Blondel alla visione dell'uomo come *capax Dei*: la genesi di tutte le produzioni storiche e culturali sta nell'autotrascendimento, nel desiderio umano di superare se stesso, di oltrepassarsi. Ma il compimento del desiderio umano, il suo pieno appagamento è conseguibile solo nell'abbandono fiducioso alla volontà divina presente nell'interiorità: «la volontà umana, anche a sua insaputa, ha delle esigenze divine. Il suo desiderio è di raggiungere e di conquistare Dio; brancola alla cieca per toccarlo»<sup>153</sup>. In questa prospettiva, l'analisi fenomenologica della volontà porta a considerazioni di carattere metafisico e teologico; secondo Blondel la filosofia, incentrata sull'analisi antropologica, diviene preludio e conforto della fede religiosa. Partendo dallo studio della natura umana egli giunge alle soglie del mistero cristiano dell'incarnazione: «il soprannaturale è in casa sua nella nostra natura»<sup>154</sup>.

Un ulteriore elemento che accomuna le pur differenti prospettive speculative di Fichte e Blondel è la decisa affermazione di un "primato del pratico

sul teoretico”. Per Fichte «la ragione pratica è la radice di ogni ragione (*die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft*)»<sup>155</sup>: come abbiamo costatato in precedenza, ciò significa che la libertà, ovvero l’infinita *voluntas*, è il costitutivo fondamentale della ragione, l’essenza stessa dell’assoluto. Sia per Fichte che per Blondel l’organo per l’affermazione di tale primato del pratico è la fede (*Glaube*): come affermato nella terza parte della *Bestimmung des Menschen*, la fede è il dare ascolto a quella «voce interiore (*innere Stimme*)»<sup>156</sup> che incita all’agire etico. Grazie alla fede nella “voce interiore” «la vita cessa di essere un gioco vuoto e senza significato»<sup>157</sup>, diviene perenne dinamismo per la realizzazione di un “regno della perfetta eticità”, il “Regno di Dio” (*Reich Gottes*). Tale dinamismo in Blondel assume i tratti specifici dell’impegno cristiano e si qualifica come «assimilazione della vita umana alla vita divina»<sup>158</sup>. Si tratta dell’impegno personale e comunitario di divenire *alter Christus*; l’ultimo Blondel giunge ad affermare che «la generazione spirituale e l’elevazione soprannaturale (*l’élévation surnaturelle*) costituiscono il destino supremo della persona umana e dell’umanità, chiamate a comporre il “Cristo totale”»<sup>159</sup>.

Il discorso filosofico di Blondel non è esente da tratti di apologetica, tuttavia esso contiene elementi di validità teoretica che possono essere utili anche nell’attuale contesto filosofico, spesso poco attento alle dinamiche della vita spirituale e alle esigenze di un senso globale dell’essere. Quelli di Blondel e di Fichte costituiscono, a nostro parere, due differenti forme paradigmatiche di *intinerarium voluntatis et mentis ad Deum*.

## NOTE

1. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1790, p. 218; tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Introduzione di P. D’Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 100.
2. Sulle varie accezioni del determinismo (naturale, teologico, psicologico, biologico, ecc.) si veda il volume, dal linguaggio chiaro e ben documentato, di M. Priarolo, *Il determinismo. Storia di un’idea*, Carocci, Roma 2011.
3. P.H.T. D’Holbach, *Système de la nature*, [edizione originale 1770], vol. I, Olms, Hildesheim 1966, p. 4; tr. it. di P. Rossi, in P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino 1983, p. 288.
4. P.H.T. D’Holbach, *Le vrai sens du système de la nature*, [edizione originale 1774], in Idem, *Système de la nature*, vol. I, cit., p. 425; tr. it. di P. Rossi, in P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, cit., p. 289.
5. P.H.T. D’Holbach, *Système de la nature*, cit., p. 1; tr. it. p. 289.
6. *Ibidem*. Sull’antropologia materialistica del Settecento francese si consultino in particolare gli studi di S. Moravia, *La scienza dell’uomo nel Settecento*, Laterza,

- za, Roma-Bari 1978; P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica nel XVIII secolo*, Feltrinelli, Milano 1979.
7. P.H.T. D'Holbach, *Système de la nature*, vol. I, cit., p. 11; tr. it. pp. 290-291. La forma di materialismo illuminista espressa da D'Holbach ebbe una vasta eco nel Settecento e fu la diretta antecedente dello scientismo ottocentesco: la ritroviamo, ad esempio, in autori come Jakob Moleschott (1822-1893), Ludwig Büchner (1824-1899) e Ernst Haeckel (1834-1919). A tal proposito cfr. A. Negri, *Il materialismo naturalistico dell'Ottocento*, Marzorati, Milano 1976, vol. XXIV, pp. 1-166.
  8. M. Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, Colin, Paris 1903; tr. it. di E. Castelli, *Principio di una logica della vita morale*, Guida, Napoli 1969, p. 15. D'ora in poi lo scritto sarà citato con la sigla PE, seguita dal numero di pagina dell'edizione italiana.
  9. J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, Christian Ernst Gabler, Jena und Leipzig 1798; hrsg. von M. Zahn, Meiner, Hamburg 1963, p. 15; tr. it. di C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 16. Nella stessa pagina Fichte usa anche l'espressione "scienza della moralità" (*Wissenschaft der Moralität*) da giustificare in base ai principi trascendentali elaborati nella *Dottrina della scienza*. Di un Fichte edificatore di una "scienza della libertà" ha parlato anche Xavier Tilliette: cfr. X. Tilliette, *Fichte. La science de la liberté*, Vrin, Paris 2003.
  10. GA, III, 2, p. 298. Con la sigla GA — seguita dall'indicazione della serie, del volume e del numero di pagina — facciamo riferimento alla *J.G. Fichte-Gesamtausgabe*, vol. 9, a cura di R. Lauth e H. Gliwitzky et alii, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964 ss.
  11. GA, III, 2, p. 206.
  12. Cfr. M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Flammarion, Paris 1939; tr. it. di B. Gentile, *Lotta per la civiltà e filosofia della pace*, Leonardo, Firenze-Roma 1946.
  13. In Italia è stato in particolare Luigi Pareyson a sottolineare che Fichte cerca di giungere ad «affermare la realtà dell'assoluto pur continuando a mantenere il pensiero filosofico nel punto di vista del finito» (L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2011<sup>3</sup>, p. 23).
  14. Cfr. la raccolta di studi di R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, Neuried 1994.
  15. Ricordiamo che è stato Reinhard Lauth a proporre un'interpretazione generale della *Wissenschaftslehre* come *Bildenslehre*, mettendo in evidenza il ruolo fondamentale dei costitutivi pratici dell'esperienza: «la dottrina della scienza potrebbe allora meglio denominarsi "dottrina del figurare" (*Bildenslehre*), e non più unilateralmente come "dottrina del sapere" ([...] uso qui il termine *Bilden* insieme per il processo teoretico e per il processo pratico)» (R. Lauth, *La direzione essenziale della ricerca filosofica su Fichte*, [ed. orig. 2003], in Idem, *Con Fichte, oltre Fichte*, tr. it. e Premessa di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004, pp. 73-90, p. 81). È da notare che il termine *Bilden* designa sia l'attività teoretica che quella pratica: si può infatti tradurre con «porre in forma, formare, rappresentare (perciò momento teoretico), ma anche come produrre, modellare, configurare, porre in essere

- (perciò momento pratico)» (*ibidem*, p. 81). Nel corso della trattazione mettiamo in evidenza come la genesi del *Bilden* sia da individuare nell'attività (*Tätigkeit*) dell'Io che è volontà, *voluntas-in-actu*.
16. J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Presentazione di M. Ivaldo, tr. it. e cura di M.V. d'Alfonzo, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 64. Per l'edizione critica di questo testo — oltre a quello contenuto in GA — facciamo riferimento al seguente volume: J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, hrsg. von R. Lauth, J. Widmann, P. Schneider, Meiner, Hamburg 1986, p. 11. D'ora in poi faremo riferimento a quest'opera con la sigla WL 1804-II, indicando il numero di pagina della traduzione italiana seguito da quello (posto tra parentesi quadre) del testo edito presso i tipi di Meiner Verlag.
  17. WL 1804-II, p. 64 [11].
  18. WL 1804-II, p. 85 [28].
  19. WL 1804-II, p. 85 [28].
  20. WL 1804-II, p. 85 [28].
  21. Condividiamo la tesi proposta da Helmut Gierndt secondo la quale «ciò che nel *Fondamento* viene definito come “Io assoluto” è essenzialmente identico a ciò che nella *Nova methodo* viene definito come “volere puro” e “libertà”, e nella *Dottrina della scienza* del 1804 come “essere e vita in sé” (*Was in der Grundlage 1794 als “absolutes Ich” bezeichnet wurde, in der Nova Methodo als “reiner Wille” und Freiheit und in der Wissenschaftslehre 1804 als “in sich geschlossenes Sein und Leben” ist sachlich identisch*)» (H. Gierndt, *Die Nova Methodo zwischen der Grundlage von 1794 und der Wissenschaftslehre von 1804*, «Fichte-Studien», 16 (1999), pp. 57-68, p. 67 [tr. it. nostra]). Gierndt interpreta il pensiero di Fichte nella sua essenziale unità sistematica e rileva che le numerose esposizioni della dottrina della scienza costituiscono diverse metodologie d'indagine che giungono però all'affermazione di medesimi principi genetici. Si noti, inoltre, che mentre nel periodo del suo insegnamento a Jena Fichte designa questi principi genetici con una terminologia egologica, come ad esempio *Ichheit* e volere puro, dopo il 1800 — nella fase berlinese della sua produzione — egli abbandona quasi del tutto questa terminologia egologica.
  22. In una lettera a Schmidt del 17 marzo 1799, Fichte afferma che «ciò che è insoddisfacente nel *Fondamento* non sono i principi, [...] ma è il metodo deduttivo (*das Unbefriedigende der Grundlage liegt nicht in den Prinzipien, [...] sondern in der Ableitung*)» [tr. it. nostra da GA, III, 3, p. 213].
  23. Nella *Nova methodo* Fichte fa più volte riferimento sia alla *Grundlage des Naturrechts* edita nel 1796-97 che al *System der Sittenlehre* pubblicato nel 1798. Si ricordi, inoltre, che i risultati speculativi della *Nova methodo* trovano a volte significativi approfondimenti nelle lezioni di logica e metafisica che Fichte tenne nel semestre estivo 1797 a commento degli *Aforismi filosofici* del leibniziano Ernst Platner: si tratta delle *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Platner Vorlesungen* (edite in GA, IV, 1, pp. 169-450).
  24. Nel 1797 Fichte fece pubblicare nella rivista «*Philosophisches Journal*» solo dei brevi testi della *Nova methodo*: il *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaft*



- tslehre* (GA, I, 3, pp. 167-281), insieme ad una prima e ad una seconda introduzione (*Erste und Zweite Einleitung*) alla dottrina della scienza. Possiamo supporre che Fichte non pubblicò l'intero manoscritto della *Nova methodo* a causa dell'insorgere inaspettato della "disputa sull'ateismo" (*Atheismusstreit*) nel 1799. L'ultima pagina del manoscritto di Krause riporta la data del 14 marzo 1799: «*Finitum 14. März 1799*» (WLnM-K, p. 244); si tratta proprio del periodo nel quale Fichte iniziò a doversi difendere pubblicamente dall'ingiusta accusa di ateismo.
25. In GA, IV, 2, pp. 1-357; d'ora in poi ci riferiremo alla *Hallesche Nachschrift* con la sigla WLnM-H, seguita dal numero di pagina della *Gesamtausgabe* e dal numero di pagina (posto tra parentesi quadre) della traduzione italiana. Solo di questo manoscritto esiste una traduzione italiana: si tratta di quella effettuata da Alfredo Cantoni.
26. Cfr. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K.Ch.Fr. Krause 1798/99*, hrg. von E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1982, zweite verbesserte Auflage 1994. Ci riferiremo a questo manoscritto con la sigla WLnM-K, seguita dal numero di pagina dell'edizione Meiner; la traduzione italiana dei passi citati sarà fatta da noi.
27. Cfr. GA, IV, 3, pp. 145-196. Il manoscritto di Eschen rimane allo stato frammentario: esso riporta — e a volte non compiutamente — i paragrafi della *Nova methodo* dal 3 al 17. Faremo riferimento a questo testo con la sigla WLnM-E, seguita dal numero di pagina della *Gesamtausgabe*; la traduzione italiana dei passi citati sarà fatta da noi.
28. WLnM-H, p. 17 [31].
29. Nell'*incipit* del primo paragrafo dell'opera viene affermato: «il compito dell'intera filosofia si può esprimere così: quale è il fondamento di ciò, che si presenta nella coscienza con il sentimento della necessità? (Oppure quale è il fondamento delle rappresentazioni necessarie nelle intelligenze?» (WLnM-H, p. 18 [33]).
30. WLnM-H, p. 22 [36].
31. WLnM-H, pp. 28-29 [41].
32. Secondo Fichte la *Dottrina della scienza* è una «osservatrice dello spirito umano nella produzione originaria della conoscenza (*Beobachterin des menschlichen Geistes, in der ursprünglichen Erzeugung aller Erkenntnis*)» (WLnM-H, p. 197 [190]); compito speculativo della *Dottrina della scienza* è, quindi, quello di una «visione genetica dell'origine delle nostre rappresentazioni (*genetische Einsicht in den Ursprung unsrer Vorstellungen*)» (WLnM-H, p. 197 [190]).
33. WLnM-K, p. 144; in *System der Sittenlehre*: GA, I, 5, p. 147.
34. A tal proposito ci pare estremamente significativa una definizione che Fichte dà del volere in un testo inedito del 1796, il *Collegium über die Moral*; in questo manoscritto il volere viene identificato come l'organo della conoscenza, cioè come la facoltà che rende possibile il passaggio dall'indeterminato (o determinabile) alla determinazione: «il volere [empirico] è un assoluto libero passaggio dall'indeterminato alla determinazione con la coscienza [cioè con la consapevolezza] di questo stesso passaggio (*Absolutes freyes Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit [mit d[em] Bewusstsein desselben ist der Wille*)» (GA, IV, 1, p. 75).
35. WLnM-E, p. 178.



36. WLnM-E, p. 180.
37. GA, I, 5, p. 37.
38. A tal riguardo è stato osservato che «Fichte nella *Dottrina della scienza nova methodo* non fa una distinzione netta tra "volere" e "volontà", sebbene nel *Sistema di etica* concepisca il volere come atto e la volontà come facoltà (*Fichte unterscheidet in der WLnM nicht konsequent zwischen "Wollen" und "Wille", obwohl er in der Sittenlehre die beide Ausdrücke gegeneinander absetzt, indem er das Wollen als Akt und den Willen als Vermögen konzipiert*)» (U. Schwabe, *Individuelles und Transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem durchlaufenden Kommentar zur Wissenschaftslehre nova methodo*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München 2007, p. 501 [tr. it. nostra]). Sulla differenziazione tra volere e volontà nella *Sittenlehre* cfr. GA, I, 5, p. 148.
39. G. Zöller, *Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens*, «Fichte-Studien», 7 (1995), pp. 101-118, p. 108 (tr. it. nostra). Ci pare corretta l'osservazione di Zöller secondo la quale nella *Nova methodo* ad una «trattazione volontaristica del pensiero ([einer] *voluntaristischer Behandlung des Denkens*)» corrisponde «una concezione intellettualistica della volontà (*intellektualistische Auffassung des Wollens*)» (*ibidem*).
40. Idem, *Die Einheit von Intelligenz und Wille in der Wissenschaftslehre nova methodo*, «Fichte-Studien», 16 (1999), pp. 91-114, p. 92 (tr. it. nostra).
41. Idem, *Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens*, op. cit., p. 108 (tr. it. nostra). Fichte concepisce la coscienza come un'unità di volontà e di razionalità: è però lontano da qualsiasi volontarismo metafisico ed irrazionalista come quello elaborato da Schopenhauer. Tuttavia tra Fichte e Schopenhauer sono state viste molte affinità proprio nella tematizzazione della centralità del volere. Si ricordi, inoltre, che il giovane Schopenhauer alla fine del settembre 1811 si trasferì a Berlino per ascoltare Fichte, rimanendone tuttavia deluso. I rapporti tra Fichte e Schopenhauer – proprio in relazione alle loro rispettive concezioni del volere – sono oggetto di una rinnovata attenzione: cfr. W. Metz, *Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 387-400.
42. GA, I, 3, p. 332; tr. it. e cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 20.
43. WLnM-E, p. 177.
44. WLnM-K, p. 143.
45. «L'immaginazione [...] è la facoltà di concepire il determinabile (*die Einbildungskraft [...] ist das Vermögen das Bestimmbare zu fassen*)» (WLnM-K, p. 202). L'immaginazione produttiva è perciò la facoltà della mediazione tra il determinato (il conosciuto) e il determinabile (ciò che è da conoscere, il materiale sensibile offerto dai sensi - *Gefühle*): la coscienza può operare una sintesi conoscitiva solo per mezzo dell'immaginazione produttiva.
46. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992, p. 103.
47. *Ibidem*.

48. WLnM-E, p. 186.
49. WLnM-E, p. 178.
50. WLnM-H, p. 150 [148].
51. WLnM-H, p. 145 [144].
52. Ricordiamo che con il termine “deliberazione” Fichte non intende definire l’atto della scelta morale ma un atto di pensiero, cioè un atto dal valore propriamente gnoseologico: «la deliberazione e il volere non sono altro che il pensiero: il deliberare è un pensiero problematico, mentre il volere è un pensiero categorico» (WLnM-E, p. 178). Franz Bader ha introdotto nella *Fichte-Forschung* l’interpretazione del volere puro come volere “predeliberativo”: egli utilizza il termine “predeliberativo” per sottolineare che nella sua ricerca Fichte parte dall’analisi dei costitutivi pratici della coscienza soggettiva — e quindi dai singoli atti di deliberazione — per andare alla loro condizione prima di possibilità: «la dottrina del volere predeliberativo contiene il centro degli sviluppi del mondo dell’io a partire dai costitutivi pratici» (F. Bader, *Zu Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in A. Mues (hrsg. von), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 212-241, p. 213 [tr. it. nostra]). Bader definisce il volere puro come “predeliberativo” poiché esso è «il necessario presupposto di ogni volere deliberativo (*notwendige Voraussetzung allen deliberativen Wollens*)» (*ibidem*, p. 214), cioè di ogni atto della coscienza. Condividiamo la tesi di Bader secondo la quale il concetto di volere puro costituisce uno dei punti più significativi della speculazione di Fichte, a partire dal quale è possibile fornire una chiave di lettura di tutto il suo sistema di filosofia trascendentale.
53. WLnM-H, p. 145 [144].
54. «La difficoltà della spiegazione [della determinazione reciproca di attività ideale ed attività reale] può essere superata solo attraverso la riunificazione sintetica di entrambe: tramite questa riunificazione giungiamo ad un punto, dal quale è possibile spiegare l’intera attività della coscienza» (WLnM-K, p. 138). Come abbiamo già accennato, è nel volere puro che Fichte individua il punto della riunificazione sintetica della coscienza.
55. WLnM-H, p. 130. Ricordiamo che il superamento di ogni circolo vizioso è di fondamentale importanza per la validità dell’intera argomentazione filosofica: questo è stato ben messo in evidenza già da Aristotele in *Analitici secondi*, libro I, cap. 3, 72 b.
56. WLnM-H, p. 129 [130].
57. WLnM-K, p. 141.
58. WLnM-K, p. 143. Franz Bader in questa ricerca fichtiana, che tenta di “regredire all’originario” e di andare al principio primo, ha cercato di scorgere delle analogie sia con la ricerca filosofica di Platone che con quella di Aristotele: cfr. F. Bader, *Zu Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in A. Mues (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, cit., in particolare pp. 218-219. Secondo Bader il percorso argomentativo tramite il quale Fichte nella *Nova methodo* giunge a postulare il “volere puro” quale principio primo è simile a quello presentato da Platone

nel *Liside* a proposito del “primo amico” (*próton philón*): cfr. Platone, *Liside*, 217a - 220 b. Bader ha rilevato che sia in Platone che in Fichte si possono scorgere due ricerche dal carattere protologico. Secondo l’interprete il concetto fichtiano di volere puro può trovare delle analogie anche con la nozione di “intelletto attivo” (*noûs poietikós*) di cui parla Aristotele nel III libro del *De anima*: come il volere puro è l’inizio necessario della coscienza e il suo *primum movens* a livello di una pura razionalità, così il *noûs poietikós* è il «principio (*arché*)» (Aristotele, *De anima*, III, 430 a 19) e «l’atto per essenza (*ousía òn enérghēia*)» della ragione. Il volere puro — così come Fichte lo determina nella *Nova methodo* e nella *Bestimmung des Menschen* — ha inoltre caratteristiche simili a quelle che Aristotele attribuisce al *noûs poietikós*: «quando è separato (*choristhèis*), è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (*athánaton kai aídion*), (ma questo non lo ricordiamo poiché quest’intelletto [l’intelletto attivo] è impassibile mentre l’intelletto passivo [che può essere visto in analogia al volere empirico di Fichte] è corruttibile), e senza questo non c’è nulla che pensi (*kai áneu toutou outhèn noeí*)» (ibidem, 430, a 24-25; tr. it. di G. Movia, *Anima*, Rusconi, Milano 19982, p. 219).

59. WLnM-K, p. 230.
60. WLnM-K, p. 213.
61. WLnM-H, p. 135 [136].
62. WLnM-H, p. 136 [136].
63. WLnM-H, p. 135 [136].
64. Ricordiamo che è Karl Leonhard Reinhold ad individuare il “principio della coscienza” (*Satz des Bewusstseins*) come principio fondamentale della filosofia: questo primo principio è la facoltà rappresentativa della coscienza; egli afferma: «la rappresentazione nella coscienza viene differenziata dal rappresentato [cioè dall’oggetto] e dal rappresentante [ovvero la coscienza soggettiva] e riferita ad entrambi» (K.L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, [edizione originale 1790-92], vol. I, Meiner, Hamburg 2003, p. 99). Ciò significa che — secondo Reinhold — la rappresentazione dell’oggetto nella coscienza costituisce un’“unità-di-disgiunzione” tra il soggetto e l’oggetto. Per Fichte la posizione di Reinhold va integrata ponendo la volontà (empirica e pura) a fondamento della rappresentazione stessa: senza l’intervento della volontà, che è la genesi dell’attività conoscitiva, la rappresentazione non potrebbe costituirsi.
65. È stato rilevato che il «termine “pratico” è nella terminologia fichtiana uno dei meno chiari» (C. Cesa, *Sul concetto di «pratico»*, in Idem, *J.G. Fichte e l’idealismo trascendentale*, cit., pp. 101-121, p. 102). Effettivamente il termine potrebbe prestarsi ad equivoci: va quindi notato che con “filosofia pratica” Fichte non si riferisce alle definizioni tipiche della *Schulphilosophie* e di Christian Wolff. Quest’ultimo nel suo *Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere* [edizione originale 1728] al § 62 afferma che la *praktische Philosophie* è la «scienza della guida della facoltà di desiderare nella scelta del bene e nell’evitare il male (*Praktische Philosophie ist die Wissenschaft von der Leitung des Begehrungsvermögens bei der Erwählung des Guten und der Vermeidung des Schlechten*)» (Ch. Wolff, *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*, hrg. von G. Gawlick und L. Kreimen-

- dahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2006, p. 40 [tr. it. nostra]). Quando Fichte parla di una «parte pratica [della filosofia], che fonda e determina la teoretica» (GA, I, 2, p. 282) non intende riferirsi direttamente alla filosofia morale — o alle facoltà dell'io che presiedono alla scelta tra il bene e il male - bensì ai costitutivi pratici della coscienza: questi ultimi hanno un primato sulla teoresi, poiché in essi si ha l'origine e la genesi stessa del sapere teoretico, cioè della facoltà di rappresentare gli oggetti, il mondo dell'esperienza. Sono quindi i costitutivi pratici della coscienza [come ad esempio l'intuizione intellettuale, la riflessione, la posizione di scopo, l'immaginazione produttiva, il volere] a determinare la conoscenza, ovvero il passaggio dalla determinabilità alla determinazione.
66. WLnM-H, p. 155 [153].
67. WLnM-H, p. 148 [146].
68. F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, J.G. Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1800; tr. it. di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano 1997, p. 407.
69. *Ibidem*, pp. 407-409-
70. *Ibidem*, p. 409.
71. WLnM-H, p. 156 [154].
72. WLnM-K, p. 153.
73. Sul rapporto tra volontà e corporeità nel pensiero fichtiano cfr. R. Kottmann, *Leiblichkeit und Wille in Fichtes "Wissenschaftslehre nova methodo"*, Lit, Münster 1998, in particolare il capitolo dal titolo *Vom reinen Wille zum Leib*, pp. 116-160. Si ricordi che il termine *kénosis* è tratto dal linguaggio della teologia cristiana (cfr. Paolo di Tarso, *Lettera ai Filippesi*, 2, 7) e designa l'incarnazione di Dio in Cristo: letteralmente significa "abbassamento" dell'eterno al piano dell'umano e della storia. A nostro parere si potrebbe anche parlare — per analogia — di *unakénosis* del volere puro nella singolarità degli individui. La *Verleiblichung* di cui parla Fichte nella *Nova methodo* potrebbe essere interpretata come *unakénosis* del volere puro nella corporeità (*Leiblichkeit*) di ogni essere razionale e libero (*Vernunft- und Freiheitswesen*). Condividiamo la tesi di Franz Bader, secondo la quale nella filosofia trascendentale di Fichte sarebbe contenuto *in nuce* — e persino chiarito sotto il profilo speculativo — il principio cristiano dell'incarnazione: la *Verleiblichung* potrebbe, infatti, costituire una spiegazione filosofica del principio dell'incarnazione (*Inkarnationsprinzip*), incarnazione che non riguarderebbe più solo il Gesù storico, ma ogni individuo razionale e libero, chiamato ad essere *unalter Christus*. Cfr. F. Bader, *Systemidee und Interpersonalitätstheorie in Fichtes Wissenschaftslehre*, in E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto (hrsg. von), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001, pp. 65-106; cfr. anche M. Ivaldo, "Das Wort wird Fleisch". *Sittliche Inkarnation in Fichtes später Sittenlehre*, in H.-G. von Manz und G. Zöller (hrsg. von), *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 2006, pp. 175-198.
74. WLnM-K, p. 152.

75. Sul rapporto fondamentale tra volontà e corporeità nel pensiero fichtiano cfr. R. Kottmann, *Leiblichkeit und Wille in Fichtes "Wissenschaftslehre nova methodo"*, Lit, Münster 1998, in particolare il capitolo dal titolo *Vom reinen Wille zum Leib*, pp. 116-160.
76. È nota l'affermazione di Fichte secondo la quale nel regno intelligibile della ragione l'individuo — cioè la singolarità individuale — deve scomparire: «la ragione è l'unico in sé, mentre l'individualità è soltanto accidentale. La personalità [...] è soltanto un modo particolare di esprimere la ragione, ed è destinata necessariamente a perdersi nella forma universale di essa. Per la dottrina della scienza soltanto la ragione è eterna, mentre l'individualità deve decadere incessantemente, fino a morire (*die Individualität muss unaufhörlich absterben*)» (SW, Vol. I, p. 505; tr. it. di C. Cesa, *Prima e Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 87). Per questo dissolversi *post mortem* dell'individualità singola e concreta nella ragione universale, la posizione di Fichte è stata spesso anche accusata di "averroismo". Occorre tuttavia sottolineare che per Fichte «Dio è la ragione stessa» (GA, IV, 1, p. 446) e che lo sparire dell'individualità singola dal mondo sensibile potrebbe essere interpretato come una sorta di mistic *théiosis*: un "morire a sé stessi per perdersi in Dio".
77. WLnM-K, p. 152.
78. WLnM-K, p. 179. In maniera simile a Fichte, anche Blondel afferma che il mondo esterno e il corpo stesso dell'uomo sono manifestazioni o realizzazioni della sua volontà; anche per il filosofo francese il mondo deve essere «il teatro della moralità dell'uomo» (M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893; tr. it. di S. Sorrentino, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, p.114. D'ora in poi faremo riferimento a quest'opera con la sigla ACT, seguita dal numero di pagina dell'edizione italiana).
79. WLnM-K, p. 152.
80. Cfr. R. Lauth, *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*, «Archives de Philosophie», 3-4 (1962), pp. 325-344; Idem, *Das problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte*, in Idem, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg, Meiner, 1989, pp. 180-197.
81. Cfr. A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli, Guida, 1986. Nelle pagine finali del § 13 della *Nova methodo* Fichte chiarisce inoltre che l'io puro di cui parlava nel *Fondamento* del 1794-95 «è l'intelligibile, [...] — senza spazio e materia -, è un qualcosa di puramente spirituale (*das Ich ist [...] das Intelligibile, — ohne Raum und Materie - rein geistig*)» (WLnM-H, p. 141 [140]), è ciò che Kant definisce come mondo noumenico; possiamo quindi dire che l'io individuale — in quanto essere libero e razionale — appartenga costitutivamente a questo mondo noumenico rappresentato dall'io puro, che è interpersonaltà originaria. In Fichte l'io individuale trova il suo fondamento nel mondo intelligibile, sorgente spirituale di un'originaria connessione delle persone; «in Fichte l'intersoggettività è l'interna struttura della ragione» (H.-J. Verwey, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg-München 1975, p. 34 [tr. it. nostra]).
82. WLnM-K, p. 151.

83. WLnM-K, p. 151.
84. WLnM-K, p. 150.
85. WLnM-H, p. 141 [140].
86. Sulla visione fichtiana del *System der Freiheit* ci permettiamo di rinviare al nostro volume *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012; circa la posizione di Fichte in relazione al problema del rapporto determinismo/libertà tipico del pensiero moderno, cfr. M. Mori, *Fichte: dalla libertà trascendentale alla libertà dell'assoluto*, in Idem, *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 53-58; Idem, *Nascita e morte della libertà trascendentale*, in M. De Caro — M. Mori — E. Spinelli, *Liberio arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 285-304; sul pensiero fichtiano come “ontologia della prassi” fondata sulla libertà ha insistito anche D. Fusaro, *Il “sistema della libertà” di Fichte. La dottrina della scienza come ontologia della prassi*, in C. Tugnoli, *Liberio arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Liguori Editore, Napoli 2014, pp. 253-272.
87. GA, IV, 1, p. 248.
88. S. Cialdi, *I precursori di Maurice Blondel*, in Idem, *Genesi e sviluppo della filosofia di Maurice Blondel*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 1-21, p. 7.
89. F.-P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, [opera scritta nel 1812, ma pubblicata nel 1859], in *Oeuvres de Maine de Biran, accompagnées de notes et d'appendices*, publiées par P. Tisserand, Alcan, Paris 1920-1949, vol. VIII, p. 129. Sugli aspetti storiografici della ricezione di Fichte nella Francia dell'Ottocento (anche presso storici della filosofia come Joseph-Marie Degérando) ci permettiamo di rinviare al nostro saggio *Determinismus der Natur und Freiheit des Geistes. Die Rezeption J.G. Fichtes bei den Ursprüngen des französischen Spiritualismus*, in H. Girndt (a cura di), „*Natur“ in der Transzendentalphilosophie. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth*, Band II, Duncker & Humblot, Berlin 2015, pp. 373-406; cfr. anche I. Radrizzani, *Maine de Biran: un “Fichte français”?*, in *Fichte et la France*, Sous la direction de I. Radrizzani, Tome I, Beauschesne, Paris 1997, pp. 107-139.
90. S. Cialdi, *I precursori di Maurice Blondel*, in Idem, *Genesi e sviluppo della filosofia di Maurice Blondel*, cit., p. 10.
91. J. Lequier, *Conséquences du déterminisme: scepticisme et panthéisme*, in Idem, *Oeuvres complètes*, publiées par J. Grenier, Édition de la Barconnière, Neuchâtel 1952, pp. 366-367. Una traduzione italiana dei frammenti *Conseguenze del determinismo* compare nella sezione antologica del volume di P. Armellini, *Lequier. La solitudine di Dio*, Studium, Roma 1998, pp. 121-136.
92. Sul problema epistemologico della “causalità” della mente umana — la potenzialità definita da Kant e Fichte come *freie Wirksamkeit* — si veda l'aggiornato contributo di D. Kutach, *Mental Causation*, in Idem, *Causation*, Polity Press, Cambridge UK — Malden USA 2014, pp. 141-159.
93. *Ibidem*. Sul punto di cogliere la foglia di carpine il fanciullo si scoprì ad un tratto padrone assoluto della propria azione e delle conseguenze che sarebbero derivate dal compierla o dall'astenersene: nell'episodio della *Feuille de charmille* Lequier ricorda che quando mosse le fronde dell'albero, pur senza volerlo, spaventò un



- uccello che, levatosi in volo, fu ghermito da un falco. Sull'*philosophie de l'action* del filosofo bretone cfr. X. Tillet, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1964; P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, FrancoAngeli, Milano 2000.
94. J. Lequier, *Conséquences du déterminisme: scepticisme et panthéisme*, cit., p. 367.
95. «Essere-per-la-nascita» è una felice espressione di Hannah Arendt, per la quale l'azione libera costituisce una "seconda nascita", generando la produzione di un *novum*. Sulle molteplici declinazioni del concetto antropologico di «essere-per-la-nascita», contrapposto dalla Arendt all'heideggeriano dell'«essere-per-la-morte», cfr. H. Arendt, *The human condition*, University of Chicago, Chicago 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989. Sulla visione dell'uomo come «essere-per-la-nascita», connessa alla categoria antropologica di «inizialità», si veda anche R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009.
96. L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, Belin, Paris 1880; tr. it. (parziale) in R. Crippa (a cura di), *Ollé-Laprune*, La Scuola, Brescia 1948, p. 66.
97. *Ibidem*, p. 68. Al pensiero del suo maestro Blondel dedicò un importante scritto: M. Blondel, *Léon Ollé-Laprune. L'achèvement et l'avenir de son oeuvre*, [prima edizione 1899], Bloud & Gay, Paris 1923.
98. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. e cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999<sup>2</sup>, p. 97.
99. *Ibidem*, p. 98.
100. *Ibidem*, p. 99.
101. A questo proposito ci limitiamo a segnalare A. Rigobello, *Certeza morale ed esperienza religiosa*, LEV, Roma 1984.
102. Cfr. M. Blondel, *L'illusion idéaliste*, «Revue de Métaphysique et de Morale», novembre 1898, pp. 726-745.
103. Cfr. Idem, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893; tr. it. di S. Sorrentino, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 76-77. D'ora in poi facciamo riferimento a quest'opera con la sigla ACT, seguita dal numero di pagina dell'edizione italiana. Sulla formazione della *blondelian philosophy de l'action* si vedano L. Stefanini, *L'azione. Saggio critico sulla filosofia di M. Blondel*, Dante Alighieri, Roma 1915; J. J. McNeill, *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought*, Brill, Leiden 1966; S. Nicolosi, *L'Odissea della ragione. Il primo Blondel e l'itinerario della filosofia*, Borla, Roma 1984; G. Bianchi, *La ragione credibile. Soggetto e azione in Maurice Blondel*, Jaca Book, Milano 2009.
104. Nella biblioteca universitaria di Aix-en-Provence, sede accademica di Blondel, erano disponibili anche importanti traduzioni francesi delle opere fichtiane: *La destination de l'homme*, tradotta da Barchou de Penhoën nel 1832; *La destination de l'homme de lettres*, pubblicata da Michel Nicolas nel 1838; *Doctrine de la science: principes fondamentaux de la science de la connaissance*, edita da Paul Grimblot nel 1843; *Méthode pour arriver a la vie bienheureuse*, traduzione curata da Marie-

- Nicolas Bouillet nel 1845; *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, tradotta da Jules Barni nel 1858. Riguardo l'influsso del pensiero fichtiano sul giovane Blondel si veda, in particolare, J. J. McNeill, *The Influence of Fichte— Sources of Blondel's Knowledge of Fichte*, in Idem, *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought*, Brill, Leiden 1966, pp. 110-117.
105. Lo stesso Delbos conosceva bene il pensiero di Blondel; lo fece analizzare anche in una dissertazione di cui fu relatore: cfr. V. Delbos, Prefazione alla tesi di M.T. Cremez, *Le problème religieux dans la philosophie de «L'action»*, Paris 1912.
106. V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, prima edizione: Alcan, Paris 1893, p. 267; seconda edizione: Olms, Hildesheim 1988<sup>2</sup>.
107. M. Blondel, *Carnets Intimes (1883-1884)*, Cerf, Paris 1961, p. 195.
108. M. Blondel, *L'une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme*, «Annales de Philosophie Chrétienne», II (1984), pp. 324-341, p. 325.
109. *Oeuvres de Descartes*, edite da C. Adam e P. Tannery, Cerf, Paris 1897-1913; Vrin, Paris 1964-1974, vol. V, p. 159.
110. R. Descartes, *Principes* I, par. 34, AT-2, p. 39: «per giudicare è richiesta la volontà così come l'intelletto».
111. R. Lauth, *L'idea cartesiana della filosofia come sistema in sé aperto*, «Annuario filosofico», 13 (1997), pp. 47-57, p. 51.
112. Cfr. M. Blondel, *Le christianisme de Descartes*, «Revue de Métaphysique et de Morale», novembre 1898, pp. 551-567.
113. G.W. von Leibniz, *Specimen Dynamicus*, in Idem, *Matematische Schriften*, a cura di Gerhard, Berlin 1849, p. 235. La formazione filosofica di Fichte avviene in un clima speculativo permeato dal pensiero di Leibniz; è inoltre da ricordare che Fichte negli anni del suo insegnamento a Jena tenne dei corsi sui *Philosophische Aphorismen* del leibniziano Ernst Platner. Sulla presenza del pensiero leibniziano in Fichte cfr. M. Ivaldo, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini e Associati, Milano 2000.
114. I. Malaguti, *Per un'«ontologia drammatica»; la normativa del pensiero di Maurice Blondel*, Il Poligrafo, Padova 2004, p. 15. Il giovane Blondel studia a fondo il pensiero leibniziano e nel 1893, contemporaneamente a l'*Action*, dà alle stampe un'importante opera in latino: *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, Alcan, Paris 1893. Sulla concezione leibniziana del “vincolo sostanziale” cfr. B. Look, *Leibniz and the “vinculum substantiale”*, Steiner, Stuttgart 1999.
115. *ACT*, pp. 76-77.
116. Lettera ad Enrico Castelli, data 8 dicembre 1924, riportata in *PE*, pp. 37-42, p. 38-39.
117. *Ibidem*, p. 37.
118. *ACT*, p. 453.
119. *Ibidem*, p. 446.
120. Agostino d'Ippona, *Confessiones*, I, 1,1.
121. B. Pascal, *Pensées*, Édition Brunschvicg, 434.



122. ACT, p. 455.
123. *Ibidem*.
124. *Ibidem*.
125. *Ibidem*, p. 451.
126. *Ibidem*, p. 449.
127. *Ibidem*.
128. Agostino d'Ipbona, *Confessiones*, III,6,11. Sulla presenza di un'ulteriorità metafisica all'interno della soggettività cfr. anche A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001.
129. ACT, p. 454.
130. *Ibidem*, p. 454.
131. *Ibidem*, p. 455.
132. *Ibidem*, p. 456.
133. M. Blondel, *La filosofia e lo spirito cristiano*, Vol. I, *Autonomia essenziale e connessione indeclinabile*, a cura di M.F. Sciacca, La Scuola, Brescia 1950, Prefazione all'edizione italiana (scritta dallo stesso Blondel), p. XII.
134. *Ibidem*.
135. ACT, p. 455.
136. M. Blondel, *La filosofia e lo spirito cristiano*, vol. I, cit., p. XIII.
137. M. Blondel, *La pensée*, vol. I, Alcan, Paris 1934, p. 175.
138. *Ibidem*, p. 174.
139. M. Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, Paris 1935, p. 171.
140. *Ibidem*, p. 159.
141. Cfr. R. Crippa, *Il realismo integrale di M. Blondel*, Bocca Editori, Milano-Roma 1954; M.F. Sciacca, *Dialogo con Maurizio Blondel*, a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 1990. Sul complesso rapporto di Blondel con i tomisti del suo tempo cfr. A. Vittoria Fabriziani, *Blondel e i neotomisti. Momenti di un dibattito epistemologico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
142. H. Bouillard, *Connaissance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, p. 137.
143. Come è noto, il concetto fichtiano di Dio corrisponde alla realizzazione dell'ordine etico; il Dio di Fichte è l'assoluto immanente nella coscienza umana e presente ad essa sotto forma di appello al dovere (*Sollen*): «L'ordine morale vivente e operante è esso stesso Dio; non abbiamo bisogno di nessun altro Dio e non possiamo concepirne nessun altro. La ragione non ha alcun motivo di uscire da quest'ordine morale del mondo per postulare, mediante una deduzione dal fondato al fondamento, un essere particolare quale sua causa» (J.G. Fichte, *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in Idem, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Napoli: Guida 1989, pp. 71-85, p. 81). Su tale tematica ci permettiamo di rinviare al nostro scritto *Il Dio della metafisica nel pensiero trascendentale di J.G. Fichte*, «Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia», 1-2, LV (2012), pp. 145-174.
144. GA, III, 5, p. 237
145. *Lettera di Giacomo*, 2, 12.
146. M. Blondel, *La filosofia e lo spirito cristiano*, vol. I, cit., p. XVII.

147. *ACT*, p. 459.
148. *Ibidem*, p. 458.
149. *Ibidem*, p. 459.
150. *Ibidem*, p. 458.
151. *Ibidem*. Com'è noto, secondo Sartre la libertà costituisce per l'uomo una condanna ineludibile, una condizione nella quale egli si trova ma che non ha deliberatamente scelto: «io sono condannato ad esistere per sempre al di là dei moventi e dei motivi del mio atto: io sono condannato ad essere libero» (J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, [edizione originale 1943], tr. it. di G. Del Bo, Revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Net, Milano 2002, p. 495). Per Sartre, inoltre, tutte le scelte si equivalgono: nella sua prospettiva nichilistica non c'è alcuna possibilità di progettare un senso per l'esistenza umana. L'uomo è «l'essere per cui tutti i valori esistono» (*ibidem*, p. 695): da questo consegue che «tutte le attività umane sono equivalenti [...] e tutte sono votate per principio allo scacco. È la stessa cosa, in fondo, ubriacarsi in solitudine o condurre i popoli» (*ibidem*).
152. *ACT*, p. 457.
153. *Ibidem*, p. 459. La visione blondeliana dell'uomo come *capax Dei* ha trovato nella filosofia francese del primo Novecento un fertile terreno di ricezione, soprattutto all'interno di quel variegato movimento definito come *philosophie réflexive* e *philosophie de l'esprit*. Come è noto, i suoi esponenti più rappresentativi sono Luois Lavelle, Réne Le Senne e Jean Nabert, fautori di "filosofie della libertà". In particolare, di quest'ultimo si veda: J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, PUF, Paris 1923, seconda edizione a cura di P. Ricœur, PUF, Paris 1992<sup>2</sup>; Idem, *Le désir de Dieu*, recueil de textes posthumes, préface de P. Ricœur, Aubier, Paris 1966, seconda edizione: Cerf, Paris 1996<sup>2</sup>.
154. M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, «Annales de Philosophie Chrétienne», gennaio-luglio 1896; tr. it. di G. Forni, Queriniana, Brescia 1990, p. 71. Sul complesso rapporto tra natura e soprannatura in Blondel ci limitiamo ad indicare G. Tanzella-Nitti, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): una rilettura del metodo dell'immanenza nel 150° della nascita*, «Annales theologici», 25 (2011), pp. 45-74.
155. J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, cit., p. 88.
156. *Ibidem*, p. 80.
157. *Ibidem*, p. 84.
158. M. Blondel, *La filosofia e lo spirito cristiano*, vol. I, cit., p. XIII.
159. *Ibidem*, p. IX.



Quest’opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)