



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE,
STUDI UMANISTICI E INTERNAZIONALI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI UMANISTICI

CURRICULUM SCIENZE UMANE

CICLO XXXV

SILLOGISMO DELLA PRASSI E SISTEMA DELLA LIBERTÀ

LOGICA E FILOSOFIA DELLA STORIA IN FICHTE ED HEGEL

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE: M-FIL/06

Dottorando: Emiliano Alessandrini

Relatore: Chiar.mo Prof. Roberto Bordoli

ANNO ACCADEMICO

2021/2022

NOTA E RINGRAZIAMENTI

Scriveva a suo tempo Arturo Massolo che «il filosofo non inizia mai un discorso», poiché egli, «in quanto uomo nasce e si muove in un dialogo che lo determina»; a ben vedere infatti «gli uomini vivono nel dialogo e di dialogo». E se nessun trattato filosofico costituisce mai realmente un soliloquio, ben si comprende, com'egli sosteneva, che «ciò che è entrato in crisi, ciò che va posto da parte, è la pretesa della coscienza privata di farsi inizio e senso del filosofare».

Oggi viviamo un tempo in cui, quantomeno nel campo della filosofia, il soliloquio (o il monologo) sembra essere tornato a sottrarre terreno al dialogo. I dibattiti in cui si possa assistere a vividi confronti tra idee e tra diversi orizzonti di pensiero sembrano essersi, almeno in Occidente, sensibilmente ridotti. Le ricerche degli studiosi mostrano scarsa volontà di interloquire. Eppure la filosofia, questo è certo, implica e sottende relazione: il pensiero circola, produce visioni e valori, determina attitudini e modella realtà non meno di quanto venga dalle realtà modellato. L'incontro tra gli orizzonti è ineludibile: la filosofia costituisce inevitabilmente un dialogo e un conflitto, al di là della nostra volontà. Un dialogo e un conflitto di cui ogni opera risulta artefice e al tempo stesso erede.

Il lavoro che qui proponiamo ai lettori, bisognerebbe tenere in conto, non fa eccezione. Certamente non è questo il luogo per ricostruirne la genesi culturale e storica, ma alcuni ringraziamenti sembrano comunque doverosi: almeno verso quanti mi hanno aiutato ad avverarlo sul piano pratico, superando in particolar modo quelle barriere materiali, perlopiù di natura economico-sociale, che in Occidente ancora ostacolano o rendono appannaggio di pochi privilegiati, la conduzione delle ricerche nel campo delle scienze umane.

Desidero quindi ringraziare in primo luogo il prof. Roberto Bordoli (Università di Urbino), per la fiducia che ha riposto nel valore di questo progetto, per avere creduto nella sua originalità e nelle mie capacità di realizzarlo: le sue osservazioni, i suoi consigli e i suoi incoraggiamenti man mano che i capitoli prendevano forma si sono rivelati più che preziosi. Un caloroso ringraziamento alla prof.ssa Stefania Achella (Università di Chieti) per avermi messo a disposizione in lingua tedesca un testo di Walter Jaeschke che in traduzione italiana mi aveva suscitato alcune perplessità (poi fortunatamente sciolte dopo la lettura dell'originale). Ringrazio la prof.ssa Roberta Picardi (Università del Molise) per le preziose indicazioni su Fichte che mi hanno dato modo di approfondire alcuni nodi importanti del rapporto Fichte-Hegel. Ringrazio il prof. Venanzio Raspa (Università di Urbino) per i suggerimenti bibliografici, così come per le indicazioni su Kant e il prof. Fabio Frosini (Università di Urbino) per gli spunti su Machiavelli, che si sono affiancati agli stimoli di carattere generale riguardo agli obiettivi del lavoro. Ringrazio il prof. Stefano Azzarà (Università di Urbino) per le segnalazioni delle nuove ricerche su Hegel e per il materiale invariato.

Ringrazio i prof. Roberto Fineschi (Siena School for Liberal Arts) e Giovanni Sgrò (Università Telematica e-Campus di Novedrate) per le indicazioni relative alla letteratura secondaria sulla filosofia di Marx.

Quanto al superamento delle barriere economico-sociali di cui parlavo (barriere che per Fichte e per Hegel, vale la pena anticipare, costituiscono dei veri e propri ostacoli alla libertà e quindi alla filosofia, visto che al di sotto di un certo livello di libertà per i due autori la filosofia fatica a respirare), devo un caloroso ringraziamento al Dott. Giovanni Andreozzi, che dalla Germania è sempre stato presente ogni qual volta ne avevo bisogno e si è sempre prodigato per farmi avere, con ogni mezzo, il materiale che di volta gli richiedevo quando mi risultava impossibile spostarmi. Ringrazio quindi il Dott. Giuseppe Ambrogi, la Dott.ssa Fabrizia Vitale (Ufficio Prestiti Interbibliotecari – Area Umanistica, Università di Urbino) e la Dott.ssa Lucia Fraternali (Biblioteca Area Umanistica – Università di Urbino), per la pazienza mostratami e la premura con cui si sono impegnate, anche con piccoli straordinari, a farmi avere i tomi di cui avevo bisogno.

A tutti coloro che, essenzialmente per affetto, mi hanno fornito il loro sostegno pratico, materiale o emotivo e che per una ragione o per un'altra non compaiono in questa lista, non sono per questo meno debitore: essi sanno già, senza bisogno di proclami o esternazioni pubbliche, quanto grandi siano per loro la mia gratitudine e la mia vicinanza sentimentale.

INDICE

Introduzione. Due logiche dell'universalità a confronto

1. Ragioni e attualità della ricerca.....8
2. *Status quaestionis*. Tra logica e filosofia della storia:
un pensiero politico in movimento.....11
3. Considerazioni sul metodo.....25

CAPITOLO 1

Il battesimo di fuoco della filosofia

1. Rivoluzione politica e rivoluzione filosofica.....29
2. Interrogare l'esperienza.....33
3. Foglie d'albero ed erudizione.....36
4. L'organo del filosofare.....41

CAPITOLO 2

Il teatro della storia

1. La centralità filosofica della coscienza storica.....47
2. Che cos'è la storia?.....50
3. Lo storico e il filosofo della storia.....53
4. Uscire dal proprio tempo?.....56

CAPITOLO 3

La verità

1. Forza e processualità del vero.....59
2. La verità è sempre concreta.....63
3. Verità e trasformazione storico-sociale.....64
4. Verità universali e interessi particolari.....67

CAPITOLO 4

L'empirico e il vedere trascendentale

1. Punto di vista trascendentale e punto di vista reale.....	71
2. Formalismo ed empirismo assoluto.....	74
3. Il recupero concettuale dell'empiria.....	78

CAPITOLO 5

Il teoretico e il pratico

1. Realismo trascendentale e unità di teoria e prassi.....	82
2. La rivoluzione come dispotismo delle idee astratte.....	84
3. Il valore teoretico del pratico.....	86
4. L'acqua e la pioggia. Il pratico come condizionamento.....	89

CAPITOLO 6

La libertà

1. Pensare la libertà.....	95
2. Libertà come limitazione reciproca tra le libertà?.....	100
3. Schiavitù, servaggio e diritto di proprietà.....	104
4. Diritto di proprietà e diritto alla vita.....	109
5. Esportare la libertà?.....	117
6. Libertà, spontaneismo e anarchia.....	121
7. Le libertà in conflitto.....	130
8. Disavventure fichtiane della libertà.....	136
9. Libertà e questione nazionale.....	143

CAPITOLO 7

La necessità

1. Il casuale e il necessario.....	150
2. La necessità tra sistema e funzione.....	155
3. Necessità storica e filosofia della storia.....	159
4. La necessità del rurale e dell'industriale.....	161
5. Lo <i>Streben</i> e l'occhio interiore.....	164
6. Regno della necessità e regno della libertà.....	167

7. Il sillogismo della necessità.....	170
---------------------------------------	-----

CAPITOLO 8

Razionalità del reale o razionalità dell'ideale?

1. La ragione come universale infinito.....	175
2. Razionalità del dover-essere.....	177
3. Idealismo del dover-essere e dispotismo.....	180
4. Critica della ragione ideale.....	183
5. L'identità relativa di razionale e reale.....	186
6. Il reale non è l'empiria immediata.....	188
7. Razionalità del reale o panlogismo?.....	192
8. Il movimento reale e la croce del presente.....	194

CAPITOLO 9

Il finito e l'infinito

1. I deserti dell'infinito.....	202
2. Il finito assolutizzato.....	209
3. La cattiva infinità.....	212
4. La furia storica del dileguare.....	216

Conclusione. Etica e morale dell'universalità

1. Il bene e il male.....	221
2. Il tempo presente.....	227

Cari signori, io sono a conoscenza di un esiguo numero di idee,
maggiormente sublimi, rispetto all'idea di questa
globale interazione dell'intera specie umana con se stessa
[...], di questo globale e vicendevole armonizzarsi
di incalcolabili ruote di cui la libertà costituisce
la comune molla motrice.

J. G. Fichte – La missione del dotto

Come la sostanza della materia è la gravità
così dobbiamo dire che la sostanza dello spirito,
la sua essenza, è la libertà.

G.W.F. Hegel – Lezioni sulla filosofia della storia

Chi prende interesse a un problema
prende parte a un dibattito.

Arturo Massolo – La storia della filosofia come problema

Introduzione

Due logiche dell'universalità a confronto

1. Ragioni e attualità della ricerca

Quali moventi sovrapersonali possono animare oggi uno studio comparato sui sistemi filosofici di Fichte e di Hegel? Quale bisogno può esservi nel XXI secolo di un'indagine sul rapporto tra due traguardi metafisici ormai così lontani nel tempo? E che cosa ha orientato la scelta degli autori? Crediamo davvero che essi siano ancora in grado di parlarci o pensiamo l'operazione esegetica qui compiuta come un lavoro meramente soggettivo, una sorta di goccia che, senza motivi riconosciuti, instilliamo nel vasto oceano nozionistico-culturale del genere umano? Chiamare in causa il nostro tempo come metro di misura della rilevanza di una determinata produzione intellettuale può avere una sua legittimità, ma apre immediatamente un problema già sollevato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*; il problema dell'inesorabile divenir passato del presente:

Dunque, alla domanda: *che cos'è l'adesso (was ist das Jetzt)?*, noi rispondiamo per esempio: *l'adesso è la notte*. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile basta un semplice esperimento: annotiamo per iscritto questa verità – una verità, infatti, non può perdere nulla se viene messa per iscritto, e ancora meno se viene conservata. Se però noi rivediamo *adesso, a mezzogiorno*, la verità scritta, saremo costretti a dire ch'è divenuta stantia¹.

È chiaro dunque come il presente a cui facciamo riferimento sia un presente che, al pari dell'*adesso* di Hegel, si conserva al di là della sua immediatezza. O meglio, si conserva al di là della sua immediatezza il bisogno che riteniamo il nostro tempo abbia di una sempre più profonda indagine sui due autori di cui qui ci occupiamo. E questo perché essi costituiscono ai nostri occhi (ma siamo persuasi che questo studio ne offra una dimostrazione) i due autori di riconosciuto spessore filosofico che per primi hanno posto al centro della loro riflessione un problema logico e storico-politico destinato a interrogare non soltanto il secolo corrente ma anche le culture e le civiltà a venire nel contesto lungo dell'epoca moderna: il problema dell'universalità.

Si tratta di una questione suscettibile di oltrepassare la disputa sugli universali che ha animato la scolastica; il problema dell'universalità viene ora pensato in relazione alla realtà storico-politica dell'uomo e affrontato a partire da una nuova logica venuta elaborandosi sotto l'impulso, oltre che di Kant, del ciclo di trasformazioni che più di ogni altro ha dischiuso il sipario all'avvento della modernità: la Rivoluzione francese. Un ciclo appunto, non un lampo fugace, in quanto la Rivoluzione non viene concepita da Fichte e da Hegel come un semplice episodio (la presa della Bastiglia ad esempio) ma come un processo gravido di rivolgimenti e di lotte (nel quale

¹ GW, IX, 64.

l'universalità conosce un moto talvolta oscillatorio di progressioni e regressioni), che andrà protraendosi ben oltre la presa del potere politico da parte di un nuovo gruppo sociale e che avrà ripercussioni ben al di là del perimetro giurisdizionale della Francia².

Il problema di un'universalità così riconfigurata nella sua stretta connessione con l'attività degli uomini, diventa ora l'oggetto, il senso e lo scopo della filosofia. Secondo Fichte «il vedere nei fondamenti dei fatti di coscienza, appartiene soltanto alla filosofia ed è possibile soltanto dal punto di vista trascendentale»; punto di vista che viene raggiunto unicamente attraverso un processo di astrazione intellettuale dall'empiria immediata. Infatti, «solamente in virtù di questa astrazione filosofica si sale a questa universalità e l'astrazione stessa viene intrapresa per poter porre il problema in modo definito»³. In virtù dell'astrazione, quindi, «formo un concetto universale» e così facendo «lascio cadere le determinazioni individuali»; determinazioni dai cui ceppi ora mi libero elevando «il mio concetto all'universalità»⁴. La filosofia infatti «vuole l'universale in ogni sapere particolare»⁵.

Anche per Hegel la costruzione del concetto, asse portante della conoscenza filosofica, costituisce un processo di astrazione intellettuale dalla singolarità, suscettibile di desumere l'universale dall'osservazione delle connessioni che sussistono tra le immediatezze empiriche:

L'intero interesse della filosofia sta nella seguente determinazione: ho un concetto di un dato oggetto poiché di tale oggetto conosco l'universale (*das Allgemeine*), che è ciò che di esso permane. I singoli animali muoiono, ma l'universale resta. Certamente l'universale è presente in ciò che si manifesta come singolo, ma il genere è il solo a rimanere, a conservarsi⁶.

Occorre quindi considerare per Hegel che «la singolarità (*die Einzelheit*) presa per sé», prescindendo dall'universale, «è un che di falso»⁷. Non esiste allora conoscenza del vero senza il concetto e non esiste concetto senza universalità. Le *Lezioni sulla logica* del 1831 si esprimono a tal riguardo con particolare chiarezza:

2 Il problema dell'universalità così concepito, come problema al tempo stesso logico e storico-politico, sta, nelle sue molteplici declinazioni, al centro della riflessione di importanti pensatori del nostro tempo, dalle più svariate provenienze geografiche e dai più disparati orientamenti culturali: cfr. ad es., J. Butler - E. Laclau - S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso Books, London-New York, 2000; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Shurkamp, Frankfurt am Main 1981; E. Balibar, *Des universels*, Éditions Galilée, Paris 2016; E. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2015; Zhao Tingyang, *All under Heaven: The Tianxia System for a Possible World Order*, University of California Press, Berkeley 2021; D. Losurdo, *Universalismo e etnocentrismo nella storia dell'Occidente*, Quattroventi, Urbino 2000. Vale la pena ricordare almeno anche i saggi di S. Benhabib, *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", n. 55, 2007, pp. 501-519 e D. Losurdo, *Società mondiale, molteplicità delle culture, relativismo e universalismo*, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», n. 1, 2007, pp. 3-31.

3 *Sittenlehre*. GA, I, 5, 71

4 GA, I, 5, 178.

5 *Einleitung über das Studium der Philosophie* (1812). GA, IV, 5, 221.

6 GW, XXIII, 2, 665 (§ 25).

7 GW, XXIII, 2, 659.

mediante il riflettervi, l'oggetto subisce una trasformazione rispetto all'apparenza sensibile nella quale lo avevamo inizialmente assunto. Vi vengono ora ritrovati generi (*Gattungen*) e specie (*Arten*), che sono qualcosa di universale (*etwas Allgemeines*); le leggi della caduta dei gravi o del movimento sono degli universali, vale a dire, non coincidono immediatamente con ciò che abbiamo davanti agli occhi. Anche il genere è una trasformazione dell'oggetto: ne strappiamo la veste sensibile elevandolo all'universale. Altrettanto le forze naturali sono qualcosa di universale. Possiamo chiamare astrazione la trasformazione in cui incorrono gli oggetti. Può sembrare un controsenso che, se ciò che vogliamo è giungere a conoscere gli oggetti per come sono, li trasformiamo mediante una nostra attività. Appare assurdo, cioè, che per conoscere le cose in se stesse le mutiamo e le accogliamo nella conoscenza soltanto mutate. La trasformazione però consiste in questo: nel disfarci di quel che è singolo ed esteriore, e nel tener fermo che la verità della cosa risiede nell'universale. È trasformando l'oggetto che ci facciamo quindi convinti di averne colto la verità interna⁸.

Qui emergono differenze fondamentali tra i due filosofi di cui il presente lavoro non mancherà di dar conto. Ma ad accomunare i loro sistemi è la convinzione che l'universalità non è una semplice unità concettuale: essa è infatti altresì un'unità reale, dato che il concetto, d'altro canto, non può non farsi realtà. L'universalità è quindi anche un impianto in costruzione che diventa sempre più concreto e che ha a che vedere con il cammino dello spirito, con la vita degli uomini. E questo processo di costruzione coincide con il processo di conquista, da parte degli esseri razionali, di una sempre più ampia e profonda libertà; ulteriore problema, quest'ultimo, che non sembra certo destinato a esaurirsi con il trascorrere dei lustri.

Ecco allora che Fichte ed Hegel ci offrono un «sistema della libertà» (l'espressione in riferimento alla propria filosofia come vedremo è impiegata da entrambi) che costituisce anche un *sistema dell'universalità*, nonché della dinamica attraverso cui questa viene costruita, o attraverso cui, in ogni caso, ad essa si perviene.

Al tema della libertà abbiamo dedicato il capitolo più ampio del presente lavoro (cap. VI). In un suo paragrafo (§ 6.8, *Disavventure fichtiane della libertà*) proponiamo anche una periodizzazione della metamorfosi che questo concetto conosce in Fichte. Una periodizzazione che vale come cartina tornasole dei mutamenti della sua stessa filosofia politica e della sua stessa filosofia della storia, ma anche come invito a rivedere, con criteri diversi rispetto a quelli solitamente adottati, i punti di snodo del suo pensiero; il quale in ogni caso, per quanto sia soggetto a una molteplicità di variazioni, non manca di conservare, in tutti i suoi pellegrinaggi, un medesimo nucleo assiologico e speculativo di fondo. La periodizzazione che in quel paragrafo abbiamo tratteggiato dovrebbe in ogni caso incontrare chiarimenti e motivi di conferma anche nella lettura dei restanti capitoli.

Il rapporto universalità-libertà a cui abbiamo fatto riferimento, chiama anche in causa il rapporto tra filosofia e storia. A questo è stato rispettivamente dedicato il primo e il secondo capitolo del presente lavoro, *Il battesimo di fuoco della filosofia* e *Il teatro della storia*, premesse fondamentali per affrontare un problema dal quale ogni seria ricerca filosofica crediamo non possa prescindere: il problema della *Verità* (cap. 3). Ci siamo quindi impegnati a esaminare i concetti e le categorie portanti dei sistemi logici e filosofici dei due autori: formalismo, empirismo, caso, necessità, sforzo-

⁸ GW, XXIII, 2, 662 (§ 22).

tendenza, sillogismo, razionale, ideale, reale, essere, dover-essere, urto, contraddizione, legge morale, trascendenza, immanenza, finito, infinito, ecc., ricercandone le corrispondenze anche in ambito di filosofia politica e di filosofia della storia. Il frutto ottenuto si presenta sotto le sembianze, che a un primo sguardo potrebbero sembrare eccentriche, di un raffronto di raffronti: le categorie logico-filosofiche sono state infatti comparate con i giudizi storici dei due autori, collocando i testi elaborati nella temperie culturale e politica del loro tempo. I risultati emersi, i frutti di questo rapporto, sono stati a loro volta messi a confronto tra loro, prestando particolare attenzione alle critiche più esplicite che Hegel ha di volta in volta rivolto al pensiero di Fichte, in particolare nella *Differenz*, in *Fede e Sapere* e nelle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, i cui cardini teorici sono comunque stati esaminati anche alla luce del trattato sulla *Costituzione della Germania*, delle *Lettere* e di altri scritti di carattere politico.

Si tratta, per nostra conoscenza, del primo lavoro di lungo respiro (escludendo quindi i saggi su collettanei o riviste), che tenti di occuparsi in maniera sistematica di una comparazione tra il pensiero di Fichte e quello di Hegel e di tener conto dell'indissolubile rapporto che in ciascuno di essi sussiste tra logica, filosofia politica e filosofia della storia⁹. Ci auguriamo che questo doppio confronto abbia portato alla luce questioni rimaste ancora oscure o in penombra, ci auguriamo che la comparazione tracciata aiuti a rendere i sistemi dei due filosofi più chiari e comprensibili, e ci auguriamo altresì, in virtù di questa maggiore chiarezza e comprensione che auspichiamo, di avere in minima parte portato la riflessione dei lettori sull'universalità e la libertà a un più elevato livello teorico e speculativo. Speriamo quindi, da ultimo, di avere contribuito con questa ricerca, a sottrarre a un immeritato oblio e alla polvere quegli strumenti concettuali con cui comprendere più nitidamente i dispositivi della logica, della storia e dei conflitti da cui queste sono per loro natura attraversate, ma di avere anche offerto un impulso a quelle potenzialità emancipative del genere umano che ad ogni rischiaramento del vero riteniamo intimamente connesse.

2. *Status quaestionis*. Tra logica e filosofia della storia: un pensiero politico in movimento

Dentro le maglie del rapporto che sussiste tra logica e filosofia della storia si muove il pensiero politico dei due autori, il quale, lungi dal restare segregato entro una dimensione essenzialmente chiusa e irrelata, riteniamo assuma, nei confronti delle altre, la duplice funzione di un sollecitante e di un sollecitato.

⁹ Esistono senz'altro studi corposi che hanno già messo a tema il rapporto tra il pensiero di Fichte e quello di Hegel (cfr. ad es. R. R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York, New York 1992; C. Brinkmann, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*, De Gruyter, Berlin 2007; S. Schüz, *Transzendente Argumente Bei Hegel Und Fichte: Das Problem Objektiver Geltung Und Seine Auflösung Im Nachkantischen Idealismus*, De Gruyter, Berlin 2022), ma diversamente da questo lavoro focalizzano l'attenzione perlopiù su un singolo aspetto della loro filosofia e hanno la tendenza a procedere più per successione cronologica che per simultanee interazioni.

Abbiamo visto Hegel valorizzare il *genere* come il permanente, come la sostanza che si conserva nell'atto del trapassare, che sopravvive, dunque, alla morte della singolarità; ma prima di Hegel era stato Fichte ad avere posto un'enfasi particolare sull'Intero. Ed è qui che un interprete di rilievo come Emil Lask ha ravvisato una delle differenze fondamentali che distanziano l'autore della *Wissenschaftslehre* dal proprio predecessore: certo, «Fichte appare anche nella filosofia della storia come il vero discepolo di Kant, come il più profondo di tutti i kantiani», ma questa profondità consiste proprio nell'aver egli trattenuto «cio che ha un valore permanente nel pensiero del maestro per superarlo con capacità creativa»¹⁰. A tal proposito Lask sottolinea l'attenzione che la filosofia kantiana della storia, per la quale già prima di Fichte il soggetto del progresso non era rappresentato dall'individuo ma dal genere umano nella sua interezza, aveva dedicato al tema dell'universalità. A ben vedere è infatti Kant il primo filosofo moderno ad avere sottoposto il concetto culturale di *genus* a una scrupolosa analisi logica e metodologica, rendendosi in questo modo precursore di Hegel nella polemica che questi poi imbastirà contro l'individualismo immediato e astratto delle filosofie illuministiche¹¹. E tuttavia, il genere umano che sta alla base del pensiero di Kant sconta esso stesso un eccesso di astrattezza per il *deficit* di prospettiva giuridico-politica che lo connota. Lo stesso «imperativo categorico prescrive [agli individui ndr] di essere non già membri, ma rappresentanti dell'umanità», per cui l'unità del genere umano, più che un progetto politico da costruire a partire dagli impianti sociali esistenti e dalla loro integrazione (attraverso lotte per la libertà e trasformazioni strutturali aggiungiamo noi) in una totalità articolata, rimane «un concetto generale»: un concetto che certamente intende valere come bussola per deciptare l'imperativo categorico, ma che al tempo stesso promuove una simile operazione deduttiva «astraendo da qualsiasi connessione reale, ovvero da qualunque comunità di individui»¹². Quella di Kant resta pertanto un'universalità ancora astratta, laddove «la filosofia trascendentale ha introdotto» un nuovo «tipo di universalità: quella della legge in un regno intelligibile», promuovendo e inaugurando una «reinterpretazione metafisico-giuridica della legge della ragione»¹³. Cosicché, «Fichte priva l'individualismo astratto della sua base speculativa andando oltre il formalismo kantiano» e riuscendo per questa via «a stabilire molto più profondamente l'idea dell'insieme culturale reale», ovvero l'idea di una «totalità valoriale»¹⁴. D'altro canto, se per l'imperativo categorico formulato da Kant nella *Metafisica dei costumi* gli individui debbono essere sempre intesi come fini in sé e mai come mezzi, secondo Fichte essi sono invece strumenti di quella totalità valoriale che, hanno rilevato opportunamente gli studi di Luca Fonnesu, viene incarnata dalla società. Certo, nei primi scritti, come ad esempio i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione*

10 E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Mohr, Tübingen 1902, p. 270.

11 Cfr. Ivi, pp. 242-243.

12 Ivi, pp. 247-248.

13 Ivi, p. 248.

14 Ivi, p. 249.

francese, «Stato e società possono essere visti come mezzi per il perfezionamento del singolo», ma ben presto la prospettiva cambia e «la società [diventa] fine in sé, mentre individui e Stato [si riducono a] mezzi, strumenti della società»¹⁵.

Nel *Geschlossener Handelsstaat*, l'individuo, oltre ad essere subordinato alla società, risulta subordinato allo Stato, il quale «direttamente, assegna le attività (attività significa, per Fichte, *proprietà*), e quindi i diritti esclusivi di svolgerle». Ed è in questa assegnazione finalizzata a garantire a tutti lavoro e sussistenza che «lo spazio per la scelta individuale tende a ridursi fino a scomparire»¹⁶.

Ecco che nel tracciare il confronto tra i due filosofi, Fonnesu può concludere che «la libertà individuale, almeno per questo rispetto, trova nel modello hegeliano uno spazio notevolmente maggiore»; uno spazio e un diritto che «costituiscono infatti per Hegel un segno caratteristico di civiltà, discriminante la società occidentale moderna, sia dalla società antica sia dalla società orientale»¹⁷, la quale ultima, ha messo opportunamente in luce Roberta Picardi, viene tanto da Fichte quanto da Hegel messa in stato d'accusa e privata di feconda dinamicità nell'ambito di una polemica che i due avevano imbastito contro i filosofi della Restaurazione, ovvero contro « quanti, come F. Schlegel, nello stesso torno di anni identificavano lo *Urvolk* con la civiltà indiana, additando in essa e nel suo sistema castale la più antica forma di civiltà e al tempo stesso un modello da seguire, a partire dal presupposto che "solo il ritorno all'antico è giusto" »¹⁸.

Crediamo vadano tuttavia tenuti in considerazione, a questo punto, gli studi di Federico Chabod sul rapporto che è venuto instaurandosi, nell'Europa del XIX secolo, tra lo sviluppo dell'idea di Stato-nazione e il valore dell'individualità:

Dire senso di nazionalità, significa dire senso di individualità storica. Si giunge al principio di nazione in quanto si giunge ad affermare il principio di individualità, cioè ad affermare, contro tendenze generalizzatrici ed universalizzanti, il principio del particolare, del singolo [...]. Ora contro le tendenze cosmopolitiche, universalizzanti, tendenti a dettar leggi astratte, valide per tutti i popoli, la "nazione" significa senso della singolarità di ogni popolo, rispetto per le sue proprie tradizioni, custodia gelosa delle particolarità del suo carattere nazionale¹⁹.

È dunque comprensibile come il senso della singolarità di ogni popolo, al di là delle ragioni economiche riguardanti l'ascesa delle borghesie nazionali, si sia tendenzialmente sviluppato, in Europa nel XIX e fuori dall'Europa nel XX secolo, sia sull'onda del valore sempre maggiore che l'idea di individualità assume con l'ascesa del mondo moderno, sia sull'onda delle resistenze alle

15 L. Fonnesu, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte*, in "Rivista di Storia della Filosofia" vol. 51, n. 2, 1996 (pp. 257-269), p. 258.

16 L. Fonnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, in "Daimon: rivista internacional de filosofía" n. 9, 1994 (pp. 231-248), p. 238.

17 Ivi, p. 239.

18 R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 361-362.

19 F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari (1961), 2019, pp. 17-18.

propensioni imperiali che verso le individualità dei popoli si mostravano più sprezzanti. D'altro canto la ricerca di Chabod, oltre che dagli studi degli eventi storici e delle idee che li orientavano, deve avere ricevuto stimoli anche dall'esperienza maturata nelle fila nella resistenza partigiana, dove il richiamo alla patria da difendere e liberare costituiva un motivo ricorrente²⁰. Questa declinazione progressista dello Stato-nazione nel suo stretto legame con la libertà individuale, si trova anche al centro della filosofia della storia di Hegel, che ripercorre le tappe principali attraverso cui lo Stato – dimora della *Freiheit* in quanto dimora del diritto – da garante della libertà di un unico individuo, diventa custode della libertà di pochi e infine della libertà di tutti, con il proliferare dello Stato nazionale moderno dalle doglie del ciclo rivoluzionario francese. Si tratta di un'aurora che, per quanto splendida nel confronto con il mondo che si è lasciata alle spalle, resta pur sempre un'aurora, il barlume luminoso di una galassia sociale ancora di là da venire, visto che il principio della libertà di tutti che è venuto affacciandosi deve ancora misurarsi con i colpi di coda delle vecchie forme di governo, con le disgregazioni territoriali, con l'insufficienza delle articolazioni politiche, con la carenza delle organizzazioni corporative nel seno della società civile, con le grandi diseguaglianze economiche e con il mancato rispetto della libertà altrui nei rapporti internazionali. È a partire da questo intreccio di bisogni del tempo e da queste spie indicatrici della necessità storica che avviene il confronto polemico, ma di una polemica costruttiva, con la filosofia di Fichte, rappresentante pur sempre del punto di vista più elevato che la coscienza della libertà, a giudizio di Hegel, aveva fino a quel momento raggiunto.

Soltanto a cavallo della disfatta di Jena Fichte giungerà alla piena maturazione di una coscienza nazionale, ovvero soltanto quando, come ha riportato Claudio Cesa, gli eventi del 1806-7 inflissero «un colpo non solo ai suoi sentimenti, ma anche al suo sistema storico-politico» inducendolo ad elaborare «quel gruppo di idee, raccolte intorno al concetto di nazione, che sono, del resto la scoperta originale di questi anni»²¹. Si tratta di una maturazione che troverà le sue prime espressioni nel dialogo *Der Patriotismus und sein Gegenteil*, nello scritto su Machiavelli e nei *Discorsi alla nazione tedesca*. Ancora nello *Stato commerciale chiuso*, infatti, la denuncia dell'espansionismo britannico, della schiavitù e del sistema colonialista mondiale, non sfiora minimamente l'allargamento dei domini francesi, di cui si giustifica l'avanzata fino ai propri «confini naturali», tacendo la fagocitazione del Belgio e legittimando l'annessione dei territori sulla riva sinistra del

20 Cfr. a tal proposito lo studio di Claudio Pavone (C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, in particolare le pp. 169-220) che ricorda a tal proposito anche l'espressione di «Secondo Risorgimento» (p. 179), adottata in riferimento alla resistenza partigiana e segnatamente al suo carattere di lotta di liberazione nazionale. Come Chabod, anche Pavone era stato partigiano. Ma cfr. anche P. Malvezzi – G. Pirelli (a cura di), *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana. 8 settembre 1943 - 25 aprile 1945*, Einaudi, Torino 2015, dove il termine «patria» costituisce un punto di riferimento costante e al tempo stesso un valore fondamentale in nome del quale ragazzi poco più che ventenni hanno apertamente combattuto e sacrificato la vita.

21 C. Cesa, *Fichte, i romantici, Hegel*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Utet, Torino 1975, (pp. 783-872), pp. 800-801.

Reno.

Il valore delle singolarità, che pure era stato al centro degli scritti giovanili e dei *Contributi*, subirà, assieme a quello delle individualità dei popoli e degli Stati nazionali come individui, una sostanziale regressione nei *Lineamenti del tempo presente*, dove lo scopo dell'esistenza viene indicato «nel fatto che la persona si oblia nel genere, ripone la sua vita nella vita del tutto e le si sacrifica»²² e dove il motivo della diffusione della civiltà al di fuori dei propri confini che *La destinazione dell'uomo*, guardando ancora con ammirazione a Parigi, aveva declinato in senso francofilo, assume i connotati di un cosmopolitismo marcatamente eurocentrico, che ripone la salvaguardia e l'estensione della libertà sulla compattezza e sul dominio della *Res publica christiana*.

In questo senso ci sembra che l'*Avviamento alla vita beata*, uno dei testi nei quali il cristianesimo riceve maggiore valorizzazione, con la potenza creatrice (in fatto di arte, azione storica e concetti) che viene attribuita alla libertà della morale superiore, con la riduzione dell'io e della singolarità a strumenti del vivere impersonale e con l'insistenza sul concetto di amore dell'Assoluto come anticamera della riflessione, più che l'attestato di una compiuta conversione religiosa, andrebbe letto sia alla luce della nuova posizione filosofico-coscienziale assunta dalla religione, sia alla luce di quella nuova posizione storico-politica di cui i *Lineamenti del tempo presente* ci offrono una precisa testimonianza. Per cui, quegli interpreti, come lo stesso Reinard Lauth, che hanno insistito sul significato religioso di queste valorizzazioni del cristianesimo, rinvenendovi aperture verso una «vita ultraterrena, nei confronti della quale la vita terrena si po[rrebbe] come una tappa»²³, ci sembra abbiano trascurato, di quelle valorizzazioni, proprio il significato storico-politico. È stato invece merito di Nicolao Merker aver messo in evidenza come nei *Lineamenti del tempo presente* «Fichte intend[er] il cristianesimo in Europa non tanto nei suoi connotati specificamente religiosi o di dominio di una Chiesa, bensì come messaggio di originaria uguaglianza di tutti gli uomini e che come tale contribuisce dunque utilmente a una generale identità europea»²⁴ (salvo poi Merker offrire a Lauth, come vedremo nei capitoli che seguono, gracili argomentazioni di cui quest'ultimo andrà servendosi per teorizzare una regressione filosofica avvenuta con il passaggio da Fichte a Hegel). Su questa linea sembra collocarsi anche Carla De Pascale che ha ritenuto opportuno attenuare il significato religioso dell'*Anweisung*, sottolineando come in essa «la beatitudine coincida con l'"autosufficienza della ragione"», ovvero con quello stato di dignità che «spetta all'uomo proprio in quanto essere *razionale*»²⁵, e ponendo quindi in rilievo il fatto che, fin dai primi scritti, in

22 GA, I, 8, 219.

23 R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars Una, München 1994, p. 354.

24 N. Merker, *Introduzione a J.G. Fichte, Lo Stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, Roma 2015, p. 11.

25 C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 52.

Fichte «politica e religione appaiono spesso fortemente intrecciate tra loro»²⁶. Crediamo pertanto non vada dimenticato come fede, religione e cristianesimo, se a Jena fungono più da impaccio ai progetti di abbattimento o di riforma radicale delle organizzazioni sociali pre-moderne, a Berlino, in particolar modo nell'*Anweisung* e nei *Lineamenti del tempo presente*, assumono più un ruolo di collante identitario, ovvero di mitigazione della guerra intestina che infuriava tra gli Stati del Vecchio Continente.

In seguito alla disfatta di Jena, abbiamo detto, Fichte giungerà alla maturazione della questione nazionale, elaborando una serie di idee che, hanno rilevato Claudio Cesa ed Erich Fuchs, eserciteranno influenza su almeno due generazioni di intellettuali tedeschi²⁷. Con l'intento di marcare la novità teorica dei *Discorsi*, Emil Lask si è spinto a definire un'«impresa immortale di Fichte l'essere stato il primo che dall'Illuminismo in avanti abbia compiuto, in ambito puramente speculativo, il passaggio da Stato a nazione»²⁸. Tuttavia, se non vogliamo risalire a Herder, come pure suggeriscono gli studi di Chabod, occorre considerare che l'accostamento tra Stato e nazione era stato già messo a punto da Hegel nella *Costituzione della Germania* e che questo relativo ritardo di Fichte nella comprensione della questione nazionale costituirà uno degli aspetti centrali contro cui Hegel imbastirà la propria polemica filosofico-politica.

La maturazione della questione nazionale, ha rilevato Gaetano Rametta, esprime sul piano speculativo «la salvaguardia delle differenze dalla loro riconduzione a una unità globale e omogenea», la valorizzazione di una eguaglianza nella diversità di contro a una «eguaglianza del livellamento, dell'assimilazione, dell'omogeneità»²⁹. E se nella *Scienza della logica* Hegel afferma che «solo in seguito a una più profonda conoscenza [...] l'elemento logico si eleva [...] fino a valere non già semplicemente come un universale astratto, ma come l'universale che abbraccia in sé la ricchezza del particolare (*Reichtum des Besondern*)»³⁰, questo passaggio dal cosmopolitismo astratto alla «valorizzazione delle individualità nazionali»³¹ che riscontriamo in Fichte, anziché esprimere un movimento regressivo da una concezione universalistica a una particolaristica del reale, testimonia piuttosto la maturazione del suo pensiero da una concezione più astratta a una più concreta dell'universalità.

Lo stesso sviluppo del concetto di Assoluto che a Berlino accompagna il processo di decentralizzazione dell'Io (è un aspetto su cui in Italia Rametta ha particolarmente insistito), annuncia non già una librazione mistica o volgarmente idealistica del filosofare, ma una visione più politica e oggettivista di libertà, una più profonda attenzione della filosofia alle dinamiche

26 Ivi, p. 36.

27 Cfr. C. Cesa, *Fichte, i romantici, Hegel*, cit., p. 801 e E. Fuchs, *Fichtes Einfluß auf seine Studenten in Berlin zum Beginn der Befreiungskriege*, in "Fichte-Studien" n. 2, 1990, pp. 178-192.

28 E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, cit., p. 255.

29 G. Rametta, *Introduzione a Fichte, Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. XXXII.

30 GW, XI, 28.

31 R. Picardi, *Il concetto e la storia*, cit., p. 131.

dell'oggettività sociale. Dai *Discorsi* in avanti, d'altro canto, le «peculiarità nazionali» entrano a pieno titolo «tra le condizioni costitutive del manifestarsi dell'Assoluto»³². Siamo quindi proiettati verso una teoria dell'«eterogenesi dei fini difficilmente conciliabile con il concetto di libertà come "vedere"»³³. D'altronde nella *Wissenschaftslehre* del 1807, il vedere, in quanto facoltà dell'apparire, viene subordinato all'oggettivarsi di ciò che in questo stesso vedere appare, ossia all'oggettivarsi della vita: affinché vi sia il vedere, la vita deve dunque assumere configurazione, esprimersi in una forma fenomenica. Il vedere ha in sostanza come propria *conditio sine qua non*, un processo di oggettivazione autonomo; ed è soltanto per suo tramite che l'Assoluto appare³⁴.

Nel medesimo periodo i *Discorsi alla nazione tedesca* attirano l'attenzione sul processo di temporalizzazione dell'eterno: «l'impulso dell'uomo (*Trieb des Menschen*) è di trovare il cielo già su questa terra e di immettere ciò che dura in eterno nella sua opera terrena quotidiana; è di piantare e coltivare nel tempo ciò che non passa»³⁵. E a fornire all'uomo garanzia dell'«eternità e immortalità della sua opera» può essere unicamente «un ordine delle cose (*eine Ordnung der Dinge*)» in grado di accogliere l'universale, un ordine dato in primissimo luogo dal «popolo da cui egli proviene e tra cui è stato formato, fino a diventare ciò che egli è adesso». E il popolo altro non è che «il tutto degli uomini che sopravvivono insieme in società» e che rivelano un «carattere nazionale». Se dunque non è tanto la «nuda vita» ad avere valore, quanto piuttosto la vita «come sorgente di ciò che dura», occorre considerare che «una tale durata viene promessa all'uomo solo dal fatto che la sua nazione continui a esistere in modo indipendente»³⁶. Infatti, soltanto quest'ultima costituisce per l'uomo «il mezzo di liberazione mediante cui il breve lasso di tempo della sua vita quaggiù può prolungarsi in una vita duratura quaggiù; e la sua fede e il suo sforzo di piantare qualcosa che non passi, il suo concetto, in cui egli coglie la sua vita personale come vita eterna, sono il vincolo che congiunge a lui nel modo più intimo dapprima la sua nazione, e per mezzo di essa l'intero genere umano, e che ci introducono nel suo cuore allargato i bisogni di tutti gli uomini, sino alla fine dei suoi giorni»³⁷.

Sembra dunque che l'accusa di cattiva infinità che Hegel rivolge a Fichte trovi minore legittimazione dopo la disfatta di Jena e il pronunciamento dei *Discorsi*, nei quali il popolo, la società e la nazione costituiscono già elementi fondamentali per il cristallizzarsi dell'universale e per il temporalizzarsi dell'eterno, inaugurando una fase a partire dalla quale l'accento sul dileguare delle strutture politiche viene sensibilmente ridotto. E tuttavia Hegel comprende nel complesso più profondamente di Fichte quelle oggettivazioni dell'universalità di cui si sta rendendo portatore il mondo moderno e che sono destinate, nei decenni a venire, ad affermarsi e ad estendersi.

32 Ivi, p. 130.

33 Ivi, p. 138.

34 *Wissenschaftslehre, Königsberg*. GA, II, 10. Su ciò cfr. G. Rametta, *Quintuplicità e individualità. La costruzione dell'io in WL 1807*, in "Revista de filosofia", n. 9, 1994, pp. 115-134.

35 GA, I, 10, 199.

36 GA, I, 10, 200-201.

37 GA, I, 10, 202.

Oggettivazioni nei confronti delle quali il disprezzo o l'indifferenza di Fichte, si ripercuotono sulla sua idea del divenire, della trasformazione e del rapporto passato-presente-futuro.

Ha messo in rilievo a tal proposito Luca Fionnesu:

sia Fichte sia Hegel colgono la difficoltà di salvaguardare una stabilità, sia dell'individuo sia del tessuto sociale, nel mondo del *laissez faire*, e quindi un loro significato etico, ma per arginare questo fenomeno pensano solo in parte a strumenti analoghi. Fichte ha una concezione arretrata della vita economica e non capisce la forza e la nuova potenzialità di elementi di essa come il *denaro*³⁸.

Nei *Lineamenti* Hegel sostiene che «il denaro non è una ricchezza particolare posta accanto alle altre, ma è piuttosto il loro universale (*das Allgemeine derselben*), in quanto esse si producono nell'esteriorità dell'esistenza e, in questa esteriorità, possono essere colte come una cosa (*Sache*)»³⁹. A ben vedere, diversamente da Hegel (e in seguito, potremmo aggiungere, dallo stesso Marx), al sistema capitalistico in ascesa «Fichte non intende riconoscere, in alcun modo, elementi di razionalità o di progresso»⁴⁰.

Ma le differenze tra i due riguardano anche il problema della mediazione sul piano dell'organizzazione statale: secondo Hegel «l'assenza della politica è il tratto caratteristico dello Stato-macchina fichtiano». Infatti «nello Stato hegeliano [...] la *rappresentanza* della società civile impedisce lo iato tra potere centrale e individuo, quella giustapposizione tra poli opposti che sembra invece esistere all'interno dello Stato di Fichte», il quale, d'altro canto, «è contrario alla separazione dei poteri»⁴¹. Per cui, «ad essere decisivi, nella struttura sociale di Fichte, sono i rapporti tra i diversi tipi di intellettuali» (tenendo conto che a questi appartengono non soltanto gli studiosi di professione, ma anche gli educatori, i governanti e i funzionari del governo), «dove ha luogo quella *mediazione* sostanzialmente assente sul piano politico ed istituzionale della dottrina dello Stato che invece, lo si è detto, caratterizza il sistema hegeliano»⁴². È un aspetto su cui ha insistito anche Shlomo Avineri, che ha sottolineato come per Hegel «l'assenza di mediazione sia dispotismo», e come «mediazione e rappresentanza rivestano un'importanza cruciale per cercare di integrare i particolarismi in conflitto in un *intero politico*»⁴³. I *Lineamenti di filosofia del diritto* tracciano d'altronde un parallelismo tra mediazione, ovvero limitazione dei poteri, e libertà: «l'attività di limitare fa parte della mediazione, senza la quale non si producono la coscienza e il volere della libertà, così com'essa è veramente, ossia razionale e conforme al suo concetto», per cui una tale «limitazione non è altro che la condizione affinché la liberazione si produca»⁴⁴. E l'istituzione politica svolge a tal riguardo un ruolo determinante: «considerati come organo di *mediazione*, le

38 L. Fionnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, cit., p. 240.

39 GW, XIV, 1, 248 (§ 299).

40 L. Fionnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, cit., p. 240.

41 Ivi, p. 244.

42 Ivi, pp. 246-47.

43 S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 163.

44 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., W, XII, 58, tr. it., p. 37.

camere (*die Stände*) stanno tra il governo in generale e il popolo disseminato in individui e in sfere particolari»⁴⁵.

Infine, sia Fichte che Hegel guardano alle corporazioni come forme organizzative in grado di favorire la ricomposizione di un tessuto sociale lacerato dal liberismo economico. Se tuttavia per Fichte queste costituiscono una sottoripartizione dell'artigianato, Hegel le connette invece al mondo industriale-capitalistico e alla «plebe» che esso genera, trasformandole, come ha rilevato ancora una volta Fonnesu, in un *medium* della lotta per il riconoscimento di cui si rende protagonista il ceto lavorativo industriale⁴⁶. Ecco perché Iring Fetscher ha potuto definire le corporazioni hegeliane come «una realtà intermedia fra le vecchie gilde e arti e i moderni sindacati»⁴⁷. D'altro canto, Hegel era un osservatore troppo attento della vita sociale britannica per non essere venuto a conoscenza delle prime forme di *trade unions* che erano andate sviluppandosi in territorio inglese⁴⁸.

Da tutto ciò possiamo comprendere il valore politico e il significato in fatto di filosofia della storia che l'accusa di cattiva infinità rivolta a Fichte viene ad assumere. La filosofia della trasformazione di Fichte appariva a Hegel poco incline ad assimilare le oggettivazioni dell'universalità che il mondo moderno e la necessità storica andavano esprimendo. Per cui se, come ha osservato Claudio Cesa, il giovane Fichte, attribuendo molto più valore all'individuo che allo Stato, denuncia la «furia del governare» dei despoti illuminati⁴⁹, Hegel – che nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* descrive come esempio di virtù il fatto che «Cromwell sapeva bene che cosa volesse dire governare»⁵⁰ e che «Napoleone sapesse regnare»⁵¹ – critica quelle filosofie della trasformazione incentrate invece su una sostanziale indifferenza verso le oggettivazioni dell'universalità e le temporalizzazioni istituzionali dell'eterno, quelle filosofie della trasformazione che nella *Fenomenologia dello Spirito*

45 GW, XIX, 1, 250 (§ 302). Vincenzo Cicero (Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 513) traduce a nostro avviso erroneamente *die Stände*, con "i ceti". Laddove *Stände* costituisce un termine che negli scritti di Hegel è sottoposto a oscillazioni semantiche: si riferisce ai ceti sociali, alle classi, nell'ambito della società civile, ma si riferisce alle camere parlamentari nell'ambito della società politica. Su ciò cfr. D. Losurdo, *Introduzione a G. W. F. Hegel, Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo (edizione rivisitata da E. Alessandroni, E. Ausilio e S. G. Azzarà), La Scuola di Pitagora, Napoli 2020, pp. 34-44.

46 Cfr. L. Fonnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, cit., pp. 241-243.

47 I. Fetscher, *Hegel, Größe und Grenzen*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, p. 22.. Per un approfondimento del concetto di *Korporation* in Hegel, cfr. P. Cesaroni, *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, in *Politica&Società*, 3/2017, pp. 443-464, ma anche il volume curato da S. Herrmann e S. Ellmers, *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München 2017.

48 Secondo Andy Blunden (A. Blunden, *Hegel for Social Movements*, Brill, Leida 2019) le «corporazioni» di cui parla Hegel sono «precursori dei moderni sindacati e delle moderne associazioni professionali» (p. 226), benché «Hegel non visse abbastanza per poter vedere l'ascesa dei sindacati neppure in Inghilterra» (p. 57). In realtà le prime forme, ancorché locali, di *trade unions* non dovettero aspettare la morte di Hegel per apparire in territorio britannico e la paura che, sull'onda delle idee giacobine, organizzazioni dei lavoratori prendessero rapidamente forma e si consolidassero sul piano nazionale era così avvertita dai rappresentanti politici dei ceti proprietari che nel 1799-1800 il governo di William Pitt emanò i *Combination Acts* per vietarle.

49 C. Cesa, *Fichte, i romantici, Hegel*, cit., p. 783. In realtà questo giudizio andrebbe sfumato visto che nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* Fichte non esita a celebrare l'«onore nel giudizio della posterità» dell'«immortale Federico». GA, I, 1, 250-51.

50 W, XII, 513.

51 W, XII, 533.

vengono deplorate come «furia del dileguare»⁵².

L'assolutismo monarchico e il sistema feudale sono sottoposti da Fichte, certamente, a una critica impietosa. E tuttavia, è stato detto, «risultano abbastanza chiare le radici settecentesche del pensiero politico fichtiano»⁵³. Ma queste radici settecentesche risultano tanto più radicate quanto maggiore si rivela l'indifferenza nei confronti dei nuovi veicoli organizzativi e istituzionali dell'universalità, che vengono trascinati nel vortice di una *pars destruens* a giudizio di Hegel tendenzialmente onnivora. L'esigua capacità di pensare una *pars construens* all'altezza dei rapporti di forza in gioco e degli orizzonti promossi dalla necessità storica, presta il fianco, secondo Hegel, ai colpi di coda del vecchio mondo.

È una questione che nel Novecento verrà sollevata da Antonio Gramsci con parole ormai divenute celebri ma forse ancora troppo poco meditate: «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati»⁵⁴. L'incapacità delle forze trasformatrici di dare vita a un ordine nuovo, a una società regolata che soppianti quella fondata sui rapporti di dominio tradizionali, la carenza di una cultura di governo da parte di queste forze, sono elementi che concorrono a prolungare l'agonia del vecchio mondo senza che il nuovo ordine riesca ad affermarsi. Era quanto stava accadendo nel XIX secolo⁵⁵ ed Hegel non mancava di registrarlo filosoficamente, imbastendo contro Fichte una polemica che aveva altresì il sapore di un'invettiva contro l'im maturità politica delle nuove forze sociali in ascesa. Come ha osservato Remo Bodei, «quando scrive la *Fenomenologia dello spirito* Hegel è convinto di vivere in un'epoca in cui un mondo si dissolve per dar vita ad un altro, non ancora completamente formato, ma di cui si colgono i segni premonitori», un periodo di transizione caratterizzato da una serie di ricorrenti oscillazioni: «del passato restano tracce sbiadite e il futuro si manifesta come inconsapevole aspirazione al nuovo, "sentimento d'ignoto"»⁵⁶.

Non v'è dubbio che l'accusa di cattiva infinità, sia più centrata per il Fichte di Jena (susceptibile di pensare il mutamento come un'infinita approssimazione a un fine eternamente irraggiungibile) che per il Fichte di Berlino, specie per quello successivo alla maturazione della coscienza nazionale, impegnato a insistere sul processo di temporalizzazione dell'eterno.

Restano in ogni caso alcune questioni che andrebbero considerate: per quanto il concetto di Stato nazionale venga ad occupare un posto preponderante nella riflessione di Fichte dopo la disfatta di Jena, l'idea che questa istituzione nel lungo periodo sia destinata a scomparire costituisce una costante a cui il suo pensiero rimarrà sostanzialmente fedele; la ritroviamo ad esempio, oltre che nei

52 GW, IX, 319.

53 L. Fannesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, cit., p. 247.

54 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2001, p. 311 (Q 3, 34).

55 Sulla lunga durata dell'*ancien régime* cfr. A. Mayer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, Pantheon Books, New York 1981.

56 R. Bodei, *La preistoria del rapporto Signoria-Servitù*, in "Revue Internationale de Philosophie", vol. 61, n. 240 (2), 2007, pp. 181-191 (p. 181).

Discorsi, nelle *Lezioni sulla dottrina del diritto* del 1812 e in quelle sulla *Dottrina dello Stato* del 1813⁵⁷. Nel complesso, ha osservato Fonnesu, «per Fichte una società senza classi è più utopica di una società senza Stato»⁵⁸. Impresa vana sarebbe invece cercare il motivo dell'estinzione dello Stato in Hegel, per il quale questo istituto, al pari del valore dell'individuo, costituisce una conquista irreversibile nel cammino della ragione e nella storia della libertà⁵⁹. La riabilitazione e ricentralizzazione dello Stato operata da Fichte, assieme alla sua insistenza sulla temporalizzazione dell'eterno, lo protegge dunque in parte dall'accusa di cattivo infinito, ma non lo mantiene del tutto al riparo, giacché difficilmente Fichte indica un'oggettivazione politica dell'universale che non sia destinata a dileguare e a cedere il passo a un'ulteriorità pronta a issarsi sul manto delle sue ceneri.

Parlando della *Wissenschaftslehre* del 1811, Roberta Picardi ha rilevato come «la Ragione assoluta», quale «fondamento e origine del tempo», costituisce altresì il «principio inesauribile di nuove visioni spirituali che aprono verso il futuro, in quanto non sono copia della realtà effettuale, bensì modelli di ciò che non è ancora»⁶⁰. La questione del modello extra-temporale quale motore della realtà e impulso inesauribile di liberazione, seguita a giocare nel pensiero di Fichte un ruolo rilevante: sia a Jena che a Berlino, sia prima che dopo la disfatta di Jena, «un libero agire deve avere alla sua base un'immagine che non sia semplice copia dell'esistente, ma piuttosto prefigurazione di ciò che non è ancora». Se tuttavia nel primo Fichte tale modello aveva un'impronta più soggettivista, in quanto era inteso «come un concetto di scopo liberamente progettato dal soggetto», sia pure «mediante la scelta nel determinabile di possibilità emergenti nel corso dell'esperienza intersoggettiva», nel Fichte maturo esso riduce i propri tratti soggettivistici configurandosi «come idea divina o visione sgorgante dalla creatività della Ragione assoluta»⁶¹.

Rimane nondimeno intatta la visione del modello (della realtà ideale) come motore del reale e di una razionalità che risulta degna di questo nome più fuori che dentro la sua realizzazione⁶². E qui

57 Cfr. su ciò L. Fonnesu, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte*, cit., pp. 262 e 265.

58 Ivi, p. 269.

59 Ci sembra in questo senso poco condivisibile e priva di riscontri testuali la tesi di un interprete solitamente acuto come Eric Weil, secondo cui per Hegel «la forma stessa dello Stato [sarebbe] solo una forma transitoria, una forma, in questo momento non superata dallo spirito, ma neppure insuperabile e definitiva» (E. Weil, *Hegel et l'Etat - Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Vrin, Paris 1970, p. 74). Al contrario, ci sembra opportuno ribadire che l'intera filosofia della storia di Hegel costituisce una storia della libertà, la quale coincide a un tempo con la storia delle forme legislative e statali. E come non vi è mai stata per Hegel una libertà pre-legislativa e pre-statale, così non troviamo egli abbia mai teorizzato la possibilità di una libertà post-legislativa e post-statale, come invece accade maggiormente in Fichte (in questo senso più vicino a un Marx condizionato dalla diatriba con Bakunin, ma non a un Gramsci, ben più riluttante nel pensare l'esistenza di una società senza Stato – cfr. su ciò D. Losurdo, *Antonio Gramsci, dal liberalismo al comunismo critico*, Gamberetti Editrice, Roma 1997, pp. 176-205). È un aspetto che riteniamo debba essere tenuto in conto quando nel rapporto Fichte-Hegel si parla della cattiva infinità e della furia del dileguare. Vale la pena ricordare la polemica di Hegel contro un'universalità astratta che vorrebbe cancellare le differenze statali, legislative, nazionali, linguistiche, culturali, ecc., cosa che accade alla coscienza «quando – come, per esempio, nel cosmopolitismo – si fissa e si irrigidisce contrapponendosi alla vita concreta dello Stato». GW, XIV, 175 (§ 209).

60 R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, cit., p. 123.

61 Ivi, pp. 127-128.

62 Si tenga presente che ancora nelle lezioni sull'*Essenza del dotto* tenute a Erlangen nel 1806, ritorna il motivo dell'approssimazione infinita a un fine assoluto destinato a rimanere eternamente al di là dal poter realizzarsi: Fichte

emergono sostanziali differenze con la filosofia di Hegel. Ha rilevato a tal proposito Simone Furlani:

[Per il pensiero hegeliano] i due termini (concetto oggettivo e realtà) presentano la medesima struttura: il concetto è ciò che riflette in se stesso mediante la proiezione di sé come altro, e altrettanto la realtà. I due termini esibiscono la stessa struttura. Intendere la realtà come un "esserci" al quale applicare una determinazione o associare uno «scopo», significa intendere e contrapporgli l'essere come "un esser altro essente in sé", un "essere astratto", metafisico, pre-trascendentale, in contrasto proprio con l'idea che in esso dovrebbe trovare la sua realizzazione. Il concetto (e anche la realtà) è la "sua realizzazione in sé"⁶³.

Questi rilievi di carattere teoretico trovano corrispondenze sul piano storico-politico: una volta posto il dualismo tra concetto oggettivo e realtà, nel confronto tra l'ideale e il reale quest'ultimo apparirà sempre troppo arretrato, troppo torbido e impuro, al punto che il progetto di trasformazione tenderà a far perno su un obiettivo destinato ad assumere le sembianze di un mondo *ex novo*, di un'alterità assoluta rispetto allo *status quo*. È stato sottolineato a tal proposito che, in riferimento alla prima fase di Jena (ma forse si potrebbe estendere questa analisi fino a Berlino), «lo sguardo di Fichte è proiettato verso il futuro. Ciò che ha preceduto lo stato attuale resta inizialmente quasi del tutto al di fuori del suo interesse, come se l'andare avanti escludesse il guardarsi indietro»⁶⁴. In maniera molto diversa Hegel ritiene che una trasformazione in senso universalistico del reale sarà tanto più efficace e duratura soltanto quanto più le soggettività che la promuovono saranno in grado di coniugare vivacemente, sulla base dei rapporti di forza dati, rottura ed eredità. La categoria di *Aufhebung* esposta nella *Scienza della logica*, dovrebbe allora essere pensata anche come contraltare teoretico di una logica della *praxis* ancora troppo affetta da «fanatismo della distruzione (*Fanatismus der Zertrümmerung*)»⁶⁵ e da «cattivo infinito (*schlechte Unendlichkeit*)»⁶⁶:

Quello del *superare* e del *superato* (ossia dell'*ideale*) è uno dei più importanti concetti della filosofia: è una determinazione fondamentale che ritorna addirittura dappertutto, e di cui occorre cogliere precisamente il senso, distinguendola in particolar maniera dal nulla. Quello che si toglie, non perciò diventa nulla [...].

La parola *superare* ha nella lingua il doppio significato, per cui vale quanto conservare, *trattenere* e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine* [...] Così il superato è insieme un conservato il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato⁶⁷.

È un discorso che ritorna ancora una volta nella *Logica dell'essere*, allorché Hegel affronta il tema del rapporto tra «grandezza continua» e «grandezza discreta»:

invita infatti apertamente i propri ascoltatori ad «avvicinarsi sempre più all'ideale in sé e per sé irraggiungibile», GA, I, 8, 118-119.

63 S. Furlani, *Pratico e teoretico in Fichte e in Hegel*, in A. Bertinetto, *Leggere Fichte. Volume III: Fichte e i suoi contemporanei*, EuroPhilosophie Éditions, 2017, p. 148.

64 R. Picardi, *Il concetto e la storia*, cit., p. 141.

65 GW, XIV, 1, 31 (§ 5).

66 *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*. GW, XXIII, 2, 731-732.

67 GW, XI, 58.

Lo spazio, il tempo, la materia, ecc., sono grandezze continue, essendo repulsioni da se stesso, una corrente che viene fuori da sé, che però al contempo non è un passare o un riferirsi a un qualitativamente altro. Esse hanno la possibilità assoluta che l'uno vi venga posto dappertutto; e ciò non come la vuota possibilità di un semplice esser-altro (come si dice che sarebbe possibile che nel luogo di questa pietra stesse un albero), ma in quanto contengono il principio dell'uno in se stesse, perché l'uno è una delle determinazioni delle quali sono costituiti. Pertanto, non bisogna lasciarsi sfuggire, nella grandezza discreta, la continuità⁶⁸.

È vero, la *Scienza della logica* aveva affermato che «i mutamenti dell'essere, in generale, non sono soltanto il passare di una grandezza in un'altra grandezza, ma costituiscono un passaggio dal qualitativo al quantitativo e viceversa, un divenire altro che esprime al tempo stesso un'interruzione della gradualità (*Abbrechen des Allmählichen*) e un balzo a uno *status* qualitativamente diverso rispetto all'esistenza precedente»⁶⁹. E la *Fenomenologia dello Spirito* aveva espresso in questi termini quel concetto di «salto qualitativo» che alludeva al trapasso epocale ingenerato dallo spartiacque storico della Rivoluzione francese:

Come nella creatura, dopo un lungo e tranquillo nutrimento, il primo respiro interrompe, con un salto qualitativo, quella gradualità del processo di accrescimento unicamente quantitativo, e il bambino è nato; così lo Spirito che va formandosi matura lentamente e silenziosamente verso la nuova figura...questo graduale sgretolamento, che finora non alterava la fisionomia della totalità, viene infine interrotto dal sorgere del sole che, come un lampo improvviso, fa apparire, in un colpo solo, la struttura del nuovo mondo⁷⁰.

Occorre nondimeno tenere a mente che la grandezza più discreta, per quanto sia in rottura con la grandezza precedente, costituisce pur sempre, nella *Scienza della logica*, una forma della quantità pura, ovvero il venire a distinguersi all'interno di quest'ultima di un uno rispetto a un altro, il quale altro costituisce tuttavia un uno esso stesso, per cui la discontinuità tra gli uno mantiene intatta e prosegue quella stessa specificità che appartiene ai molti. La Rivoluzione francese d'altro canto compie un salto qualitativo in fatto di configurazione politico-sociale rispetto alla fase storica precedente, ma conserva l'unità nazionale, rappresentata dallo Stato, benché di quest'ultimo ne stravolga poi la forma. E quel salto qualitativo non è avvenuto esclusivamente sull'onda delle contraddizioni oggettive ad esso immediatamente precedenti, ma anche sulla spinta di un accrescimento quantitativo, ovvero di un lavoro essenzialmente politico, che a giudizio di Hegel aveva trovato nel cardinale Richelieu una delle sue più significative espressioni. Per cui, nonostante la rottura tra i due mondi, una linea di continuità, potremmo dire, collega il noto ministro di Luigi XIII e Maximilien de Robespierre.

Si tratta di un aspetto messo opportunamente in luce da Emmanuel Renault che invita a non perdere di vista e a portare fino alle sue estreme conseguenze ermeneutiche il fatto che quella di Hegel sia non già una filosofia dell'evento ma una filosofia del processo:

68 GW, XI, 122.

69 GW, XI, 219.

70 GW, IX, 14.

Pensare il presente come evento e contro l'idea di processo implica isolare il momento della discontinuità con il passato e pensarlo secondo la modalità della rottura. Ma il rapporto del presente con il passato non può mai essere esclusivamente sotto il segno della rottura.

Anche quando le rotture sembrano essere predominanti e prefigurano l'avvenire, si effettuano sempre sul fondo della continuità. Inoltre nessuna rottura durevole, cioè vera, può essere concepita in modo isolato: la sua realtà si gioca sempre nelle trasformazioni che essa produce e il suo valore nel lavoro di riconfigurazione dell'effettualità e della cultura che essa esige. Pensare il presente come evento dovrebbe dunque condurre a pensarlo come processo e più esattamente nel modo in cui Hegel pensa il processo: un processo segnato dalla novità e dalle metamorfosi, nel corso del quale la realtà e il valore del nuovo si misurano in base al lavoro di configurazione che esso intraprende.

Questa è probabilmente una delle implicazioni più interessanti dell'ontologia processuale di Hegel [...]. Come in tutte le ontologie processuali, Hegel mira a render conto, da un lato, che la realtà è fondamentalmente mediata – a differenza di quanto suggerisce il concetto kantiano di effettualità – e, dall'altro, che essa dovrebbe essere cercata solamente nel processo di trasformazione in cui la continuità non è meno reale della novità⁷¹.

Il volume di Renault si impegna a mostrare come la logica dialettica di Hegel rifugge le unilateralità storico-temporali e si mantenga pertanto distante sia da un'apologetica conservatrice del passato che da una speranza tendenzialmente attendistica nell'avvenire. La sua attività filosofica è volta infatti a individuare le forze che operano nel presente e che promuovono, sia pure talvolta in minima parte, a seconda del quadro oggettivo dato, la difesa o l'avanzamento dell'universalità. Progresso, dunque, sul piano complessivo, ma pur sempre dialettico, cadenzato da negazioni di negazioni, non volgare evolucionismo. Hegel d'altronde «polemizza contro la concezione della storia intesa come un progresso quantitativo suscettibile di seguire un corso lineare: il processo storico pullula di rotture, di rivoluzioni e la sua strada è tortuosa»⁷².

Occorre peraltro considerare un ulteriore aspetto: come la distanza che l'autore della *Scienza della logica* mantiene da qualunque apologetica conservatrice del passato non lo conduce certamente a un disprezzo del passato, così la distanza che egli mantiene da qualunque speranza attendistica nell'avvenire non stimola in lui alcun disprezzo per l'avvenire. Jacques d'Hondt ha ricordato come nella filosofia hegeliana sia la stessa vita dello spirito ad escludere di per sé il monotono reiterarsi dell'identico e ad avvertire il bisogno incessante di distruggere la crosta del presente:

Il valore superiore al cui nome il filosofo ratifica la condanna a morte del mondo storico presente è il *reale profondo*, ancora nascosto sotto un abito ormai passato di moda, ma che va rapidamente abbandonando il vecchio vestito per mostrarsi nel suo originario splendore⁷³.

Ancora più chiaro e profondo, a tal proposito, è stato un non meno illustre interprete di Hegel, preso forse non sufficientemente in considerazione dagli studi sulla filosofia classica tedesca. Così si è

71 E. Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Vrin, Paris 2015, p. 232.

72 Ivi, p. 219.

73 J. D'Hondt, *Hegel Philosophe de l'histoire vivante*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, p. 159.

espresso intorno a tale problematica Bernard Bourgeois:

Sapere ciò che è, è volere ciò che non è ancora, ciò che sarà [...] Senza dubbio, il grande filosofo è colui che, ansioso di sottomettere la propria soggettività al rigore del concetto, riesce a presentare nell'ideale che egli propone – in quel dover essere che per lui deve veramente essere, il che esige che egli tenga conto del senso stesso dell'essere – il movimento immanente dello spirito oggettivo. La filosofia, allora, come costruzione di un mondo è l'apparizione di un mondo che si costruisce e si dà, in essa, un'anticipazione di sé. Il filosofo che concepisce ciò che è non può accontentarsi di dire un essere puro (pseudo-realismo dell'empirista) o un non-essere puro (pseudo-idealismo dell'utopista), perché ciò che è, è l'unità dell'essere e del non-essere: il primo concreto o il primo concetto vero, cioè il divenire. Concepire ciò che è, è concepire ciò che diviene [...]. La filosofia è perciò, anche quando, meritando il suo nome, è la concezione di ciò che è, cioè di ciò che diviene, l'annuncio inadeguato del mondo in gestazione. Essa è la verità del mondo passato, ma ha la sua verità nel mondo futuro⁷⁴.

Su questa scia si sono collocati in Italia gli studi di Pasquale Salvucci, che hanno evidenziato come il pensiero di Hegel, lungi dal disporre una salvaguardia concettuale dello *status quo*, fosse piuttosto impegnato a scoprire «nel presente ciò a cui lo spirito vivente tende nel suo movimento», per cui è in questo senso e «solo in questo, che il filosofo anticipa, *nella forma*, il nuovo al quale lo spirito stesso tende»⁷⁵.

Nel confronto tra i due filosofi che questo lavoro ha proposto, per concludere, si confrontano a un tempo due diverse logiche, le quali esprimono altresì due diversi modi di pensare il rapporto presente-passato-futuro, la trasformazione del reale e il progresso storico *qua talis*, inteso quest'ultimo, da entrambi, come avanzamento dell'universalità, benché quest'ultima, a cui essi fanno costantemente riferimento, al di là delle sostanziali similitudini, non si può certo dire sia stata concepita in maniera analoga, né da un punto di vista prettamente speculativo, né da un punto di vista storico-politico.

3. Considerazioni sul metodo

La filosofia della storia dei due autori, di cui questo lavoro si impegna a mostrare il rapporto con le rispettive logiche, viene sottoposta, potremmo dire, a un processo di concretizzazione. Non riteniamo, in definitiva, che si possa adeguatamente affrontare il rapporto tra i linguaggi dei loro testi e comprendere quindi, oltre alla loro logica, la loro filosofia della storia, astraendo completamente dalla storia stessa: che si possa in sostanza, nell'esegesi dei rispettivi sistemi, pensare ad una filosofia della storia, senza storia.

Se infatti tale filosofia espone al tempo stesso una logica dell'universalità e una logica della libertà, non sembra tuttavia che l'oggetto di cui si occupa sia così vago da potere essere indicato con il

⁷⁴ B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1969, pp. 104-106.

⁷⁵ P. Salvucci, *Sul "futuro" nel pensiero politico di Hegel*, in Id., *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino 1994, p. 873.

termine generico di "divenire" o con quello indeterminato di "mutamento". Al contrario, "storia" costituisce per i due filosofi un significante con cui vengono indicati gli avvenimenti concreti, reali, le vicende degli uomini in carne e ossa che scandiscono lo sviluppo dello spirito; per cui i giudizi che essi formulano nei riguardi di tali avvenimenti e vicende, ne illuminano il sistema filosofico anziché mortificarlo, proprio in quanto risultano ad esso connessi e non giustapposti. Di qui anche l'idea di fare interagire nel corso di questo lavoro generi letterari diversi (*pamphlet*, scritti pubblicistici, carteggi, testi sistematici, ecc.). D'altronde, quando esaminato in profondità, ci risulta che nessuno di questi generi abbia una struttura ermetica e una conformazione monolitica, sia cioè impermeabile e privo di rinvii agli altri.

Crede che rintracciare il nesso tra giudizi storico-politici (testimonianze delle rispettive filosofie della storia) e logiche dei due autori, equivalga a sminuire queste ultime, sminuisce in realtà implicitamente i primi, in quanto finisce per privarne l'area semantica di fondamento speculativo. Ma, in ultima istanza, sminuisce, più o meno consapevolmente, anche queste ultime, in quanto finisce per sottrarre loro referenzialità fenomenica. E l'indagine di questi nessi non sembra tradire il pensiero dei due filosofi, ma valorizzarlo nella sua peculiarità. A Jena, Fichte parla dell'intellettuale (e dunque del filosofo) come «destinato alla società sotto ogni profilo» e questo «più di quanto non accada per qualsiasi altro ceto»⁷⁶, dal momento che «il suo compito non consiste unicamente nel far conoscere in generale agli uomini i loro bisogni e i mezzi per soddisfarli», ma più precisamente nell'«indurli a riconoscere i peculiari bisogni entro la sfera di certe condizioni e gli strumenti specifici per giungere agli obiettivi della congiuntura»⁷⁷.

La superiorità dell'intellettuale su qualsiasi altro uomo che è chiamato a educare, viene qui garantita da uno sguardo che appare più proiettato sul futuro che rivolto al presente (benché scorga nel presente la materia che soltanto verso quel futuro possa essere traghettata):

L'intellettuale non scorge unicamente il presente, ma anche l'avvenire. Non scorge unicamente il momento vigente, ma anche la destinazione verso cui si dirige l'umanità, qualora essa desideri rimanere sulla via che conduce al suo obiettivo estremo e non voglia cambiare percorso o regredire.

L'intellettuale non può accampare la pretesa di far transitare all'improvviso il genere umano fino al luogo di cui solamente lui è consapevole. L'umanità non può avanzare a balzi lungo il suo tragitto. Egli deve solo curarsi che essa non si fermi o regredisca. Da questo punto di vista, egli è, pertanto, l'educatore della razza umana⁷⁸.

Se a Jena la capacità di vedere il futuro viene indicata come l'elemento che investe il dotto di responsabilità storico-sociali e lo invita a resistere ai canti di sirena dell'evasione apolitica, nei *Discorsi alla nazione tedesca* è lo stesso sguardo eccessivamente schiacciato sul futuro ad essere messo in stato d'accusa come connivente con le propensioni evasive. La polemica contro il distacco

76 GA, I, 3, 55.

77 GA, I, 3, 56.

78 GA, I, 3, 56-57.

dell'intellettuale e del filosofo dalle vicende storico-mondane conosce allora, rispetto a Jena (ma a ben vedere anche rispetto a quei *Tratti fondamentali* immediatamente precedenti) un decentramento temporale, dove il presente riacquisisce un certo peso rispetto all'avvenire:

Prima di tutto, dobbiamo meditare sui grandi eventi dei nostri giorni, sul loro rapporto con noi, e su ciò che dobbiamo aspettarci da essi, mettendo in moto autonomamente i nostri pensieri; dobbiamo costruirci un'idea chiara e precisa su tutti questi argomenti, arrivando, sulle questioni che li riguardano a un deciso e immutabile sì oppure no [...] Lasciar passare su di sé tutto ciò che accade, ignorandolo; addirittura tapparsi diligentemente gli occhi e le orecchie di fronte al suo assalto; vantarsi di questa assenza di pensiero come di una grande saggezza, può andar bene per una roccia su cui le onde del mare si infrangono senza che essa lo senta, o per un tronco d'albero, che le tempeste scuotono di qua e di là senza che esso se ne accorga, ma non è degno di un essere pensante.

Persino il librarsi nei superiori circoli del pensiero non assolve dall'obbligo universale di capire il proprio tempo. Tutto ciò che è superiore deve voler intervenire, a suo modo, nell'immediato presente, e chi vive veramente in quello, vive al tempo stesso anche in quest'ultimo; se non vivesse anche in questo, allora ciò sarebbe la dimostrazione che non viveva neppure in quello, ma in esso sognava soltanto. Quella indifferenza per ciò che accade sotto i nostri occhi, e l'artificiosa deviazione dell'attenzione, sorta comunque, sarebbe quanto di più auspicabile potesse capitare a un nemico della nostra indipendenza⁷⁹.

Più affine a questa prospettiva assunta da Fichte dopo la disfatta di Jena è il pensiero di Hegel, per il quale «in quanto conoscenza razionale di ciò che è lo spirito sostanziale della sua epoca, la filosofia lo fa oggetto di se stessa» configurandosi come la «considerazione pensante della realtà», ovvero come la «comprensione del presente e del reale»⁸⁰.

Sia per Fichte che per Hegel, dunque, il filosofo non può eludere il proprio coinvolgimento storico-sociale. Con la differenza che se per Fichte questa mancata elusione viene prevalentemente esortata e auspicata, per Hegel viene essenzialmente registrata. Ossia, per Hegel il coinvolgimento storico-sociale del filosofo è oggettivo anziché soggettivo (anche nel caso degli orientamenti più estranei o refrattari alle vicende politiche, come certa teologia e certo romanticismo): costituisce il risultato di una necessità da cui il filosofo non può sottrarsi, anziché di una volontà senza la quale non si verificherebbe⁸¹.

Vediamo in ogni caso come il nesso tra l'impianto logico-speculativo e i giudizi storici dei due autori che questo lavoro si incarica di mostrare, non soltanto non impoverisce il loro pensiero, ma valorizza, al contrario, un rapporto dirimente che essi stessi si sono impegnati a istituire o ad esporre. La corrispondenza non dev'essere tuttavia intesa come una totale coincidenza o come una determinazione meccanica: tra i giudizi storici e gli impianti logico-speculativi agiscono d'altronde anche sollecitazioni filosofico-culturali di altri autori e, indubbiamente, anche riflessioni geograficamente circoscritte che lasciano ai due piani (quello della riflessione teoretica e quello del giudizio storico-politico) ampi margini di autonomia. Riteniamo che di tutto ciò il lavoro abbia dato conto: non mancano in esso i riferimenti al dibattito culturale del tempo (agli autori che vi hanno

⁷⁹ GA, I, 10, 255.

⁸⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. W, XVIII, 74-75.

⁸¹ Cfr. D. Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi*, in G. M. Cazzaniga-D. Losurdo-L. Sichirolo, *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, QuattroVenti, Urbino 1991, pp. 105-130.

preso parte con le loro argomentazioni) e non mancano i resoconti delle logiche di Fichte e di Hegel scervi dalle connessioni con i giudizi storico-politici, o viceversa, resoconti dei loro giudizi storico-politici privi di connessioni con il discorso teoretico. I margini di autonomia crediamo siano stati rispettati. Ma più che le relative autonomie, in questo lavoro abbiamo voluto evidenziare i rapporti, nella convinzione, d'altro canto, che questi, oltre ad aiutare a capire più dettagliatamente il pensiero dei due filosofi, restituiscano lo spirito da cui erano animati: non soltanto lo spirito della logica relazionale a cui entrambi hanno impresso sviluppo ma anche lo spirito che soggiace alla loro idea di progresso, il quale coincide essenzialmente con il progresso dei rapporti da noi evidenziati; non è infatti degno di questo nome, per Fichte ed Hegel, un progresso meramente logico-concettuale che non si traduca presto o tardi nella realtà storico-politica o un progresso storico-politico che non si traduca presto o tardi anche in termini logico-concettuali. Per riprendere i *Discorsi* di Fichte, senza un'educazione storico-politica della nazione «la filosofia ora raggiunta non troverà mai ampia comprensibilità e meno che mai una universale applicabilità alla vita», così come «senza filosofia», l'educazione storico-politica «non giungerà mai a completa chiarezza in se stessa»⁸². E per parafrasare le righe finali della coeva *Fenomenologia* di Hegel, senza «la storia compresa concettualmente (*die begriffne Geschichte*)» lo Spirito non diverrebbe assoluto e «il suo trono» (ossia la sua libertà) non sarebbe né reale, né vero, né certo, languendo piuttosto in un calvario senza scampo, in una condizione esistenziale minoritaria o, in altri termini, in un'arida «solitudine priva di vita»⁸³.

82 GA, I, 10, 179.

83 GW, IX, 434,

1. Il battesimo di fuoco della filosofia

1. Rivoluzione politica e rivoluzione filosofica

Molteplici sono gli studi relativi ai sentimenti giacobini del primo Carducci⁸⁴ per non considerare ormai noti i versi con cui il poeta, in occasione del *LXXIX anniversario della repubblica francese*, accostava il pensiero filosofico di Kant in Germania all'operato politico di Robespierre in Francia:

«E il giorno venne: e ignoti, in un desio
Di veritade, con opposta fe',
Decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio,
Massimiliano Robespierre, il re».

L'ispirazione di questi versi, secondo quanto già attestato a loro tempo da Benedetto Croce⁸⁵ e da Antonio Gramsci (che riprende l'indagine crociana nei *Quaderni del carcere*⁸⁶) è da ricondurre allo scritto di Heinrich Heine – di cui Carducci era stato peraltro traduttore – *Sulla storia della religione e della filosofia in Germania*, nel quale si afferma come «la filosofia» abbia «adoperato le teste» che «la rivoluzione» ha abbattuto e, con senso d'auspicio, si constata come «la critica kantiana, l'idealismo trascendentale di Fichte e la filosofia della natura» del primo Schelling abbiano «sviluppati le forze rivoluzionarie che attendono solo il giorno in cui [anche in terra tedesca ndr] potranno scatenarsi»⁸⁷.

Certo, prima di Carducci l'accostamento era stato teorizzato in Italia da Bertrando Spaventa:

Il vecchio Dio, che, sebbene decollato, come il gigante Orrilo, non si dava per morto, rideva a crepappelle dalla consolazione: espulso dalla finestra, sperava di entrare per la magna porta, per la porta dell'uomo. Ma il proverbio dice: riderà bene chi riderà l'ultimo, e l'ultimo a ridere non fu lui. In apparenza egli rientrò: la restaurazione divina fu festeggiata con cento e un colpo di cannone; i devoti rialzarono gli altari; il Palmaverde della vecchia corte fu riabilitato; ma fu un'illusione ottica: erano i morti che figuravano da vivi... E tutto questo fracasso non fece né anche udire l'ultimo grido del vecchio Dio, il quale era stato morto davvero; e chi gli recise il fatal capello, fu una, o meglio, due persone dabbene, timorate di Dio, spiriti solitari, con parrucca e codino; l'una dal golfo di Napoli, l'altra da quel di Danzica...Vico e Kant,⁸⁸.

84 Cfr. P. Alatri, *Carducci giacobino L'evoluzione dell'ethos politico*, Libreria Prima, Palermo 1953; M. Vinciguerra, *Carducci uomo politico*, Nistri Lischi, Pisa 1957; S. Baragetti, *Carducci e la rivoluzione. I sonetti di Ça ira. Storia, edizione, commento*, Gangemi, Roma 2009; E. Sanguineti, *Carducci giacobino*, in E. Pasquini-V. Rosa (a cura di), *Carducci nel suo e nel nostro tempo*, Bononia University Press, Bologna 2009; E. Torchio (a cura di), *Carducci, la storia e gli storici*, Mucchi, Modena 2012; W. Spaggiari, *Carducci. Letteratura e storia*, Cesati, Firenze 2014.

85 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari, 1943, pp. 65-73.

86 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2001 (d'ora in avanti *Q* seguito dal numero di quaderno e di paragrafo). *Q* 8, 208.

87 H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), in Id., *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Band 5, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1972, p. 304.

88 B. Spaventa, *Opere*, Bompiani, Milano 2013, ed. digitale.

Ma lo stesso Spaventa sembra avere desunto il parallelismo dal testo di Heine⁸⁹.

Alcuni decenni prima, Schelling, in una lettera indirizzata a Hegel del 21 luglio 1795, aveva espresso il proprio rammarico per il fatto che «la rivoluzione che deve essere compiuta dalla filosofia è ancora lontana» in quanto «la maggior parte di quelli che parevano volervi partecipare ora indietreggiano terrorizzati»⁹⁰. E se Fichte, postulando fra le altre cose una corrispondenza tra il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* e i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, in una lettera indirizzata presumibilmente a Baggesen dell'aprile/maggio 1795 aveva dichiarato quanto segue:

Il mio sistema è il primo sistema della libertà: come quella nazione [la Francia] libera l'uomo dalle catene esterne, così il mio sistema lo libera dai ceppi delle cose in sé, dell'influenza esterna, e lo istituisce nel suo fondamento primo come essere indipendente [...]. Mentre io scrivevo sulla Rivoluzione francese, quasi come ricompensa mi vennero in mente i primi presentimenti e i primi spunti di questo sistema⁹¹.

Hegel stesso in una missiva a Schelling del 16 aprile 1795 aveva descritto entusiasta la *Grundlage* di Fichte come «la somma altezza di ogni filosofia», come la novità teorica in grado di «elevare maggiormente la dignità dell'uomo», dacché raffigura «l'umanità [...] degna di stima in se stessa» e cancella così una volta per tutte «l'aureola che circondava il capo degli oppressori e degli dei della terra». Ora infatti

i filosofi dimostrano questa dignità e i popoli che impareranno a sentirla non si accontenteranno più di esigere i loro diritti finora calpestati nella polvere: essi stessi li riprenderanno e se ne approprieranno. Religione e politica hanno portato avanti di nascosto uno stesso gioco. La prima ha insegnato ciò che il dispotismo voleva: disprezzo del genere umano e incapacità di esso a realizzare un qualunque bene, ad essere qualcosa con le proprie forze⁹².

In seguito, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, si potrà leggere che «la filosofia di Kant, di Fichte e di Schelling contiene la rivoluzione in forma di pensiero», per cui ciò che in Germania «ha fatto irruzione come spirito e concetto», in Francia più sostanzialmente si è esplicito «come realtà effettuale»⁹³.

Nei *Contributi* del 1793 già Fichte aveva teorizzato la corrispondenza fra rivoluzione politica e rivoluzione concettuale, sostenendo che «l'umanità, attraverso il giudizio che porta su avvenimenti reali, sviluppa da sé in un modo più agevole ciò che è latente nel suo intimo» e che in tal senso, «la Rivoluzione francese» costituisce «una ricca illustrazione a questo grande testo: i diritti dell'uomo e

89 Cfr. S. Landucci, *Di un celebre paragone tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Belfagor vol. 18, n. 1, 1963, pp. 88-93.

90 BH, I, 13.

91 GA, III, 2, 298.

92 BH, I, 11.

93 W, XX, 314.

il valore dell'uomo»⁹⁴. Quindi, dopo avere rilevato come «la costituzione» della maggior parte degli «Stati ora esistenti» sia «non soltanto estremamente difettosa, ma anche estremamente ingiusta», dopo avere evidenziato come in questi Stati «vengano offesi diritti inalienabili dell'uomo che l'uomo non dovrebbe affatto lasciarsi sottrarre», Fichte dichiara che tuttavia e nonostante la resistenza dei monarchi, la Rivoluzione ha ormai dato luogo al «momento in cui sta per spuntare l'aurora (*Morgenröte*)», alla quale, egli auspica, «a tempo debito seguirà il pieno giorno»⁹⁵.

A sua volta Schelling, in una lettera a Hegel del 4 febbraio 1795, definisce la filosofia di Kant come un'«aurora (*Morgenröte*)» la cui luminosità deve «precedere il sole vero e proprio», il quale, dal canto suo, dovrà seguire ad ardere fino a quando «perfino nell'angolo più fondo, luce e vita si irradiano, disperdendo la nebbia delle paludi»⁹⁶. Così Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, definirà «la rivoluzione» francese, questo evento che «ricevette la sua prima sollecitazione dalla filosofia», come «una splendida aurora (*ein herrlicher Sonnenaufgang*)», portatrice di «una commozione sublime» e di «un entusiasmo dello spirito [che] fece rabbrivire il mondo». La rivoluzione politica, in sostanza, già stimolata dalla filosofia, ha aperto a sua volta il varco alla luce di una rivoluzione metafisica, dal momento in cui «il pensiero, il concetto del diritto, si fece valere tutto in una volta e l'antica impalcatura dell'ingiustizia non poté fare resistenza contro di esso»⁹⁷.

Nel complesso, laddove per Heine, Spaventa e Carducci, il parallelismo fra la filosofia classica tedesca e la Rivoluzione francese, verte in origine sulla critica kantiana alla teologia razionale quale precedente metafisico del rovesciamento della monarchia in Francia (e dunque fa essenzialmente riferimento alla *Critica della ragion pura*), per Fichte, Schelling e Hegel esso verte sul valore autonomo della volontà umana come precedente filosofico della libertà politica che in quella nazione viene progettualmente conquistata (e dunque afferisce perlopiù alla *Critica della ragion pratica*)⁹⁸.

Come che sia, e tenendo altresì conto della stretta relazione che in tutta Europa si avvertiva fra filosofia illuministica e Rivoluzione francese, possiamo ben comprendere come lo "spirito filosofico" fosse oramai divenuto, nel clima generale, sempre più sinonimo di "spirito rivoluzionario" e come i soggetti culturali e politici che soffiavano sul vento della Restaurazione,

94 GA, I,1, 203.

95 GA, I,1, 207.

96 BH, I, 10.

97 W, XII, 528-529. Sul rapporto fra Hegel e la Rivoluzione francese cfr. J. Hyppolite, *La signification de la Révolution Française dans la «Phénoménologie» de Hegel*, *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, n. 128, 1939, pp. 321-352; J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln, 1957; C. Cesa, *Hegel e la Rivoluzione francese*, in Id., *Hegel filosofo politico*, Guida Editori, Napoli 1976, pp. 45-82. Per quanto riguarda Fichte cfr. invece, M. Buhr, *Philosophie und Revolution. Die Französische Revolution und die Ursprüngliche Philosophie Fichtes*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965; D. Losurdo, *Fichte, la Rivoluzione francese e l'ideale della pace perpetua*, "Il Pensiero", 1/2, 1983/84, pp. 129-173; C. Senigaglia, *Philosophie und Politik in Fichtes Analyse der Französischen Revolution*, in "Fichte-Studien", Bd. 44, 2017, pp. 99-119; L. Siep, *Revolution, Nation und Individuum in Fichtes philosophischer Entwicklung*, in "Fichte-Studien", Bd. 44, 2017, pp. 141-151.

98 Cfr. S. Landucci, *Di un celebre paragone tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, cit.

avessero preso di mira ambedue queste disposizioni spirituali, inondandole con una pioggia di critiche a mezzo delle quali si tentava di imprimergli il marchio dell'astrattezza, della fumosità e della cervellotica diavoleria. Eloquenti sono a tal riguardo le parole di Edmund Burke nella sua condanna della Rivoluzione francese:

In epoche lontane, questo popolo [il popolo inglese ndr] si è rifiutato di alterare il proprio diritto quanto all'infallibilità dei pontefici e non l'altererà ora per un'implicita pia fede nel dogmatismo dei filosofi, benché i primi possedessero le armi dell'anatema e della crociata e i secondi possano far uso della calunnia e del lampione⁹⁹.

Ben si comprende allora il proposito di Fichte, espresso nella *Prefazione alla Grundlage*, di indicare con la sua opera, «la via lungo la quale la filosofia deve elevarsi al rango di una scienza evidente»¹⁰⁰.

Al conseguimento di questo obiettivo non dev'essere considerato d'ostacolo il carattere molteplice delle concezioni teoriche. D'altronde a suo giudizio, la pluralità dei pensieri non inficia di per sé il carattere veritativo del pensiero: così occorre tenere a mente che «esiste un'unica filosofia proprio come esiste un'unica matematica» e che di quest'unica filosofia, le filosofie precedenti vanno considerate come preludi, o meglio, come «lavori preparatori»¹⁰¹.

Non diversa è la posizione di Hegel: «Che la filosofia sia e possa essere soltanto una, poggia sul fatto che soltanto una è la ragione»¹⁰². È un aspetto che viene ulteriormente sviluppato nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «la ragione è una sola» benché la propria manifestazione si dispieghi nel tempo attraverso i propri stadi; ne consegue che «la storia della filosofia fa tutt'uno con il sistema della filosofia» e che per essere «sistema» (e la filosofia soltanto come sistema può essere vera), si debba postulare «l'identità della scienza filosofica e della scienza storica della filosofia», per cui «filosofia e storia della filosofia» andrebbero intese come «una la copia dell'altra»¹⁰³.

Il mutamento concreto impresso dalla Rivoluzione francese al mondo sociale e alla condizione umana nel suo complesso (a dispetto di un'epoca precedente in cui la staticità dominava gli assetti politici e, nonostante le trasformazioni esteriori, i rapporti sociali di fondo restavano pressoché

99 E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *The Complete Works of Edmund Burke*, Delpi Classic 2016, vol. I, ed digitale. Sull'intera questione cfr. D. Cantimori, *Un parallelo letterario fra Kant e Robespierre*, Studi di storia III, Einaudi, Torino 1959-1969, pp. 655-665. Con il focus incentrato su Fichte cfr. A. Ravà, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, Formiggini, Modena 1909 e A. Ravà, *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche*, Remo Sandron editore, Palermo 1909; con il focus incentrato su Hegel cfr. invece D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e associati, Milano 1997, in particolare le pp. 207-231.

100GA, I, 2, 251.

101GA, I, 7, 185 (*Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der Philosophie*, 1801, pubblicato per la prima volta nel 1813).

102GW, 4, 217 (*Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, 1802).

103VGP, I, 220-221. Su tale questione cfr. anche A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1967. Per quanto concerne una più profonda comprensione della storia della filosofia di Hegel cfr. R. Bordoli, *Le idee migliorano. Origini e presupposti della storia della filosofia di Hegel (1650-1827)*, Mimesis, Milano 2022.

invariati), aveva fatto incursione all'interno del pensiero, il quale ora non poteva più trascurarne il concetto. Era pertanto l'idea di filosofia stessa, ormai non più concepibile come al di qua o al di là del proprio divenire, a dover fare i conti con esso e a venire così profondamente rivoluzionata. Ecco allora che Fichte in una lettera privata del gennaio 1800 si sente in dovere di specificare: «Nell'ambito di ciò che io definisco filosofia non può rientrare nulla di statico, quieto (*ruhendes*) e morto. In essa tutto è azione (*Tat*), movimento e vita; essa non trova nulla, ma vede sgorgare tutto sotto i propri occhi: per cui io nego completamente il nome di filosofia a quel commercio (*Umgehen*) con morti concetti»¹⁰⁴. E ancora nella *Dottrina dello Stato* del 1813, nonostante le delusioni politiche nel frattempo intervenute, egli resterà fedele a questa concezione inclusiva e dinamica del pensiero filosofico, definendo la filosofia come «una conoscenza che vede *divenire* se stessa»¹⁰⁵.

Vediamo come i due pensatori costituiscano non soltanto i teorici di una trasformazione in senso universalistico del mondo che prende le mosse dalla spinta propulsiva della Rivoluzione francese (giudicata da entrambi come un evento di portata universale, un evento che trascende le sorti della Francia fino a coinvolgere quelle dell'umanità intera)¹⁰⁶ ma, sull'onda di quest'ultima, anche i principali protagonisti di una rivoluzione metafisica che si propone di trasformare in maniera irreversibile il concetto stesso di filosofia.

2. Interrogare l'esperienza

Illustri interpreti hanno spiegato che la *Dottrina della scienza* di Fichte non debba essere intesa come una filosofia della filosofia o come una *Formular-Philosophie*, ma vada concepita come «una filosofia reale» suscettibile di distinguersi «da una filosofia su "concetti senza oggetti"» per ciò che si propone di essere «una filosofia di fatti»¹⁰⁷. D'altro canto nella terza parte della *Grundlage*, quella relativa alla *Scienza del pratico*, che a ben vedere costituisce il vero fondamento della parte teoretica in quanto nel pratico risiede il fondamento stesso del sapere¹⁰⁸, Fichte afferma di esporre

104Aus einem Privatschreiben (im Jänner 1800). GA, I, 6, 373.

105GA II, 16, 22.

106Se Fichte aveva aperto i *Contributi*, affermando che «la Rivoluzione francese mi sembra importante per l'umanità intera» (GA, I, 1, 203) Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* aveva parlato della «rivoluzione in Francia» come di «una rivoluzione storica mondiale» (W, XII, 529). Ma a ben vedere anche Kant, nel *Conflicto delle facoltà*, aveva speso parole importanti a riguardo che vale la pena riportare per intero: «Anche se il fine prefisso in quest'avvenimento – appunto la Rivoluzione francese – oggi non venisse ancora raggiunto, anche se la rivoluzione o la riforma della costituzione di un popolo dovesse in ultimo fallire, oppure se dopo una certa durata di quella rivoluzione o riforma tutto venisse ricondotto nell'antico corso (come certi uomini politici oggi presagiscono), quella predizione filosofica non perderebbe nulla della propria forza. Quell'avvenimento è infatti troppo grande, troppo intimamente connesso all'interesse dell'umanità e troppo esteso, nella sua influenza, a tutte le parti del mondo, perché in qualsiasi ricorrere di circostanze favorevoli esso non debba ritornare al ricordo dei popoli e non debba essere ridestato al fine di ripetere nuovi tentativi del genere» (KGS, VII, 88).

107A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni editore, Firenze 1948, pp. 17-18.

108Cfr. su ciò più avanti Cap. V, *Il teoretico e il pratico*.

ora non più «il conoscere», ma «il conosciuto»¹⁰⁹ e sottolinea come «l'impulso originario (*ursprüngliche Trieb*)» che innesca l'attività dell'io, «non miri affatto a una pura e semplice attività ideale bensì alla *realtà*» in quanto induce l'io a un'attività reale, ovvero «alla produzione di una realtà fuori di lui»¹¹⁰. È ora questa produzione, questa attività reale, da cui scaturisce il sapere stesso, a essere divenuta il principale oggetto d'indagine. Siamo ricondotti ai *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, dove il filosofo parla di domande che «dovrebbero ricevere una risposta dall'esperienza»¹¹¹, o alla *Missione del dotto*, in cui l'intellettuale per assolvere al proprio compito di «sorvegliare dall'alto il progresso effettivo del genere umano in generale e [di] promuovere costantemente questo progresso», viene esortato da Fichte più che a elucubrare sui concetti, a «interrogare l'esperienza (*die Erfahrung befragen*)»¹¹². D'altro canto, spiegherà con un linguaggio più speculativo nel *Fondamento del diritto naturale*, «ciò che esiste per un essere razionale (*vernünftiges Wesen*)», esiste «in lui» ed esiste soltanto «in conseguenza di un suo agire su se stesso»¹¹³. Gli stessi «concetti a priori» di kantiana memoria, diversamente da quanto avviene nella *Critica della ragion pura*, non devono essere intesi per Fichte come concetti che «si trovino nella mente umana prima dell'esperienza, come contenitori vuoti, e che aspettino fino a quando l'esperienza non vi inserisca qualcosa»¹¹⁴. Infatti, «prima di ciò che sorge da un agire, non si può percepire l'agire stesso, né il modo di agire determinato». E se «dal punto di vista della coscienza comune» si danno nel mondo «solo oggetti e nessun concetto», il punto di vista filosofico «scoprì per primo nell'oggetto il concetto, e l'ambito della coscienza ricevette così un nuovo territorio»: il territorio, per l'appunto, della dinamica oggettiva carica di concettualità. Bisogna però, per pervenire a tale acquisizione, non soltanto oltrepassare il punto di vista della coscienza comune,

109GA, I, 2, 416.

110GA, I, 2, 430.

111GA, I, 1, 209.

112GA, I, 3, 53.

113GA, I, 3, 313.

114GA, I, 3, 316. Nel passo in questione, Fichte rivendica anche su questo aspetto la profonda coincidenza fra la propria prospettiva e quella di Kant. Si tratta tuttavia di una forzatura. Infatti, è stato fatto notare, «le categorie kantiane sono mere forme logiche (*Denkformen*) in quanto produzione dell'intelletto puro o in sé. E allora quelle fichtiane in quanto hanno la loro origine nella immaginazione già se ne distaccano. La differenza diventa ancora più aspra una volta che si pervenga al risultato delle due concezioni. In Kant le categorie hanno bisogno dello schematismo per superare la eterogeneità del sensibile. In Fichte niente di tutto questo, le categorie si producono contemporaneamente agli oggetti per renderli possibili, e gli oggetti hanno ugualmente la loro origine nella immaginazione, anzi ne sono un prodotto», A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 70-71. Su questa sorta di fichtianizzazione del pensiero di Kant da parte di Fichte interverrà poi Schelling, dopo la scomunica kantiana, in una lettera del 12 settembre 1999 indirizzata all'autore della *Dottrina della scienza*: «È tempo che lei abbandoni il suo ambiguo rapporto con Kant, che ha danneggiato forse più lei di chiunque altro: e per fortuna è Kant stesso a rescinderlo. Egli può d'ora innanzi trascinarsi dietro i morti calchi della sua *Critica*: non merita più di essere interpretato così trascendentalmente come se avesse detto senza averne coscienza ciò che, come noi tutti ben sapevamo, non ha mai detto coscientemente né era capace di dire». A questo distacco filosofico non vorrà rassegnarsi invece Fichte che, nonostante la scomunica kantiana, rivendica a sé un più profondo kantismo dello stesso Kant: «io sono completamente persuaso che la filosofia di Kant, se non deve essere intesa come noi la intendiamo, è un totale non senso. Penso tuttavia a scusa di Kant, che egli faccia ingiustizia a se stesso, e presentemente non conosce più né intende la sua propria filosofia, da lui mai troppo correntemente posseduta» (lettera di Fichte a Schelling del 20 settembre 1999, GA III, 4, 85).

ma anche «sbarazzarsi di ogni filosofare meramente formale», di ogni «vuota filosofia per formule (*eine leere Formular-Philosophie*) che crede di avere fatto abbastanza quando ha dimostrato che si può pensare qualcosa, senza curarsi dell'oggetto». Si tratta di due opposte ma complementari *formae mentis* dalle quali il pensiero deve prendere congedo, sollevandosi al livello di una vera e propria «filosofia reale», ovvero di una filosofia che «pone allo stesso tempo il concetto e l'oggetto, e non tratta mai l'uno senza l'altro»¹¹⁵.

Su una stessa lunghezza d'onda si colloca la concezione di Hegel. Questi intravede un'affinità fra scienza e filosofia per il ruolo che in entrambe occupano l'esperienza e il pensiero su di essa: «pur prendendo le mosse dall'esperienza, la scienza pensa intorno all'esperienza e cerca l'universale in ciò di cui si occupa. Questo aspetto formale è quanto ha in comune con la filosofia»¹¹⁶. Senza il divenire dell'esperienza che viene osservata, la filosofia non potrebbe avere sviluppo. È per Hegel «un antico pregiudizio quello secondo cui, per apprendere quanto vi sia di vero negli oggetti (*Gegenständen*) e negli avvenimenti (*Begebenheiten*) e inoltre in sentimenti, intuizioni, opinioni, rappresentazioni, ecc., occorrerebbe riflettere». D'altro canto «riflettere significa proprio trasformare, i sentimenti, le rappresentazioni, ecc., in pensieri»¹¹⁷. Si noti immediatamente quell'«ecc. (*u.s.f.*)», con cui si vorrebbero racchiudere i sostantivi precedentemente menzionati: riflettere significa allora convertire in pensieri, non soltanto i sentimenti e le rappresentazioni, ma anche le opinioni e le intuizioni, così come gli oggetti e gli avvenimenti. Il che equivale ad affermare che allo sviluppo dei sentimenti, delle rappresentazioni, delle opinioni, delle intuizioni, così come degli oggetti e degli avvenimenti, risulta intimamente legato lo sviluppo del pensiero.

Anche le *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-26 richiamano in maniera critica il «pregiudizio secondo cui si può sapere senz'altro ciò che è vero, ma solo in quanto ci si sia riflettuto». Questa concezione per la quale «sappiamo la verità solo in forza della riflessione» è «il pregiudizio tramandatosi nei tempi»¹¹⁸.

Vedendo come per Fichte ed Hegel la riflessione filosofica non possa essere avulsa dall'esperienza concreta, ci possiamo rendere conto di quanto sia fuori bersaglio l'accusa che Kant rivolge a Fichte di essere la *Dottrina della scienza*, «niente di più, o niente di meno, che mera logica, la quale coi suoi principi non attinge il materiale della conoscenza, ma, in quanto logica pura, astrae dal suo contenuto e volerne tirar fuori un oggetto reale è fatica sprecata»¹¹⁹. Al contrario, dalle recenti acquisizioni interpretative e storiografiche sta emergendo con sempre maggiore evidenza quanto la *Wissenschaftslehre*, lungi dall'essere una logica pura, costituisca un vero e proprio «sistema della

115GA, I, 3, 317.

116VGP, I, 241.

117Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse. GA, 20, 43 (§ 5).

118GW, 30, 3, 212

119KGS, XII, 370.

libertà»¹²⁰; sta venendo sempre più alla luce come «la tematica della libertà» occupi un posto centrale anche «nelle diverse versioni della *Dottrina della scienza* del periodo berlinese»¹²¹ e come la stessa *Grundlage* del 1794 possa essere pensata nei termini di un «sistema del diritto»¹²². Anche per quanto riguarda Hegel è stato puntualmente sottolineato come egli, con le sue opere, proponesse in senso ancora più estensivo «una riunificazione delle scienze positive del diritto (il "sistema" degli ordinamenti di un determinato popolo in un determinato tempo) e della filosofia»¹²³. Questa interazione fra *filosofia, diritto e libertà*, costituisce dunque la colonna portante dei sistemi dei due autori, che sono a un tempo, come vedremo più dettagliatamente nel corso di questo lavoro, sistemi filosofici, sistemi del diritto e sistemi della libertà. Mai rivoluzione copernicana fu, almeno fino ad allora, così profonda.

3. Foglie d'albero ed erudizione

Se *égalité* era stata una delle tre parole d'ordine della Rivoluzione francese, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* scaturita da quest'ultima, la caricava di forza giuridica nel suo primo articolo, dove a chiare lettere veniva affermato che «gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti»¹²⁴. Il tema aveva scosso in profondità il pensiero filosofico. Già nel 1755 Rousseau aveva pubblicato in Francia il *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*. Nel 1793, in Germania, Kant aveva dato alla luce il saggio *Sopra il detto comune* nel quale sosteneva che uno «Stato secondo i principi della pura ragione» poteva darsi soltanto presupponendo «1) La libertà di ogni membro della società, in quanto uomo. 2) L'eguaglianza di esso con ogni altro, in quanto suddito. 3) L'indipendenza (*Selbstständigkeit*) di ogni membro di un corpo comune, in quanto cittadino»¹²⁵.

120«Il mio sistema è il primo sistema della libertà» aveva scritto Fichte nell'ormai nota e già citata lettera a Baggesen del 1795. Ma tale formula compare anche in uno dei più importanti volumi dedicati al filosofo tedesco: L. Pareyson, *Fichte, il sistema della libertà*, Ugo Mursia Editore, Milano 1976. Abbiamo deciso di riproporla nel titolo di questo lavoro.

121G. Duso-G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 8. Cfr. anche nello stesso volume G. Rametta, *Libertà, scienza e saggezza nel "secondo" Fichte*, pp. 87-116.

122Così, A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUP, Paris 1986, p. 12: «ciò che rende originale e addirittura unico il contributo fichtiano alla problematica giuridica è che qui la riflessione sul diritto, lungi dal costituire semplicemente una parte del sistema filosofico, ne occupa esplicitamente il centro, facendo così della prima versione della *Dottrina della scienza* un sistema del diritto». Con parole pressoché analoghe si esprime anche, citando peraltro più volte Renaut, M. Ivaldo, *Il sistema del diritto di Fichte. Per una rilettura del Fondamento del diritto naturale*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", ottobre-dicembre 1987, vol. 79, n. 4, pp. 581-582. Sulla stessa linea anche I. Radrizzani, *Recht und Natur. Das Naturrecht bei Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 27, 2006, pp. 135-155.

123C. Cesa, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1998, n. 18, pp. 329-350.

124Cfr. Sileoni S. (trad.), *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789)*, Liberlibri, Macerata 2008.

125Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, KGS, VIII, 290; trad. it. *Sopra il detto comune «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in E. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 19652, p. 254. Sul tema cfr. M. Lalatta Costerbosa, *Eguaglianza e cittadinanza in Kant*, in "Studi Kantiani", vol. 12, 1999, pp. 115-139.

La questione aveva, oltre a ciò, investito il dibattito sul diritto naturale, a cui Hegel dedicherà un saggio a Jena, fra il 1802 e il 1803. Il teorico del riformismo conservatore, August Wilhelm Rehberg, in quello stesso 1793 in cui era uscito lo scritto di Kant e Robespierre si era insediato in Francia, aveva tentato di contrastare il moto espansivo dei diritti in corso, affermando che a ben vedere «gli uomini sono eguali» soltanto «dinanzi a Dio» e non dinanzi alle leggi o allo Stato, perché «tra loro essi non sono eguali sotto nessun aspetto»¹²⁶; e se «nessuno Stato si è mai fondato sui diritti universali dell'uomo» ciò rende ancora più evidente che è «assolutamente impossibile che uno Stato venga un giorno costruito su di essi»¹²⁷, come vorrebbe Kant.

Non è possibile non pensare a questo dibattito e alle roventi contraddizioni sociali che infiammavano il mondo dell'epoca, con le relative dispute sulla schiavitù e la servitù della gleba, nel leggere le pagine della *Dottrina dell'essenza* di Hegel che mettono a tema il concetto di *diversità*. Nella *nota* posta a fine capitolo, egli evoca il principio degli indiscernibili di Leibniz, ricordando l'aneddoto secondo cui quest'ultimo aveva asserito che «non si danno due cose uguali fra loro», mentre si trovava «nel parco di un castello, proponendo alle dame di corte di cercare tra le foglie d'albero per vedere se riuscissero a trovarne due uguali». Pungente il commento di Hegel: «beati i tempi per la metafisica, quando uno se ne occupava a corte, e quando non occorreva altro sforzo, per provare le sue proposizioni, che confrontar le foglie d'albero!». Soltanto entro il grembo di un'epoca in cui si filosofava nelle corti e nei salotti, lontano dai tumulti del mondo reale e dall'asprezza delle contraddizioni esistenti, si poteva sospendere il pensiero nei cieli di una logica formale, in cui «la diversità come tale» veniva concepita soltanto «nella sua astrazione» e dunque come «indifferente rispetto all'uguaglianza e alla disuguaglianza»; infatti, quando il pensiero si cala nel terreno e nel concreto, quando si immerge nelle acque della vita reale, esso scopre facilmente che «la determinazione della disuguaglianza compete alle cose non meno che quella dell'uguaglianza, poiché solo tutte e due insieme costituiscono la differenza determinata»¹²⁸.

Le *Lezioni sulla filosofia della storia* puntano il dito contro un modo di pensare che desacralizza il mondano e pone verità e ragione al di là di esso: contro una filosofia altezzosa, dunque, che guarda dall'alto in basso l'esistenza concreta, limitandosi tutt'al più a scorgere «quel che fa difetto negli individui, negli Stati, nel governo del mondo, anziché il loro valore autentico», giacché si erge con sdegno «e con sguardo altero al di sopra della cosa, senza penetrarvi al suo interno»¹²⁹. Resistendo a queste tentazioni di fuga dal reale e dai suoi avvenimenti, occorre ripensare la filosofia per Hegel come «sapienza mondana (*Weltweisheit*)»¹³⁰, dunque come interazione fra «la ragione quale spirito

126A. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution, nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind*, bei Christian Ritscher, I Theil, I Abschnitt, Hannover und Osnabrück 1793, p. 50.

127Ivi, p. 44.

128GW, XI, 270-271.

129W, XII, 53.

130W, XII, 361.

autocosciente e la ragione quale realtà esistente»¹³¹. Anche le *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1824-25 parlano di quest'ultima come di una *Weltweisheit*, ovvero di una «sapienza che conosce ciò che appartiene al mondo»¹³².

Ma un simile rapporto tra filosofia e mondo non deve essere inteso in maniera unilaterale, come un rapporto operoso e attivo da una parte e inoperoso e ricettivo dall'altra. Sì, occorre abbandonarsi (*sich aufgeben*, il termine – che ha anche il significato di "rinunciare a se stessi" – è di Hegel) alla vita dell'oggetto, ma solo affinché questo si manifesti nella coscienza, la quale ora, divenuta sapienza mondana, può esercitare pressione sull'oggetto medesimo, che è in fondo un esercitare pressione dell'oggetto su di sé dopo essersi conosciuto. Se le *Lezioni sulla filosofia della storia* avevano evidenziato come «la Rivoluzione francese» fosse «partita dalla filosofia»¹³³, quelle sulla *Storia della filosofia* stigmatizzano il desiderio di accostarsi ai pensieri filosofici muovendo da «un interesse di semplice erudizione», ovvero da una forma di narcisismo intellettuale che «consiste principalmente nel sapere una quantità di cose inutili, che non hanno in sé alcun contenuto e alcun interesse all'infuori di quello costituito appunto dal semplice fatto d'averne conoscenza»¹³⁴.

131GW XIX, 1, 15.

132GW, XXX, 3, 245. Il termine *Weltweisheit*, in quell'arco di tempo, assume significati diversi. La rivendicazione hegeliana appare tuttavia alquanto eloquente. Nel 1786 esce ad opera di Christoph Meiners (filosofo e storico della filosofia alquanto controverso per avere pubblicato nel 1785, con il suo *Grundriss der Geschichte der Menschheit*, la prima storia mondiale in prospettiva razziale), il *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*, (Lemgo, im Verlag der Mayerschen Buchhandlung) dove il termine *Weltweisheit*, viene impiegato come sinonimo di *Philosophie* e di *Aufklärung*. Già agli inizi del secolo si trattava, agli occhi di Christoph August Heumann, di una mortificazione della filosofia, che sarebbe stata in questo modo ridotta a un sapere meramente terreno senza più riguardo per il metafisico e il divino (cfr. R. Bordoli, *Le idee migliorano. Origini e presupposti della storia della filosofia di Hegel (1650-1827)*, Mimesis, Milano 2022, pp. 122-128). La stessa situazione si può rinvenire anche in Friedrich von Schlegel che separava la filosofia, come conoscenza rivolta al divino, dal semplice pensiero, quale sapere rivolto alla natura e al mondano. Contro questa prospettiva polemizza apertamente Hegel, che rivendica il termine *Weltweisheit*, per tutelare invece la filosofia da un'altra mortificazione, quella suscettibile di proiettare il sapere verso una divinità separata dal terreno e dai suoi accadimenti. Al contrario, nel sapere del mondo per Hegel non si smarrisce il divino, in quanto proprio il mondo e il divenire storico, costituiscono il luogo in cui il divino si manifesta, in cui, vale a dire, l'universalità si concretizza. D'altronde, ai tempi della *Differenz*, Hegel indica i propri titoli accademici con l'espressione *der Weltweisheit Doktor*. La rivendicazione di questo termine, che proseguirà nel corso dei decenni, assume quindi un duplice significato: da un lato costituisce un invito rivolto ai giovani (e in particolare ai giovani delle *Burschenschaften*) a non voltare altezzosamente le spalle alla realtà politica, e ad impegnarsi a vedere piuttosto in essa il luogo di manifestazione del divino e di realizzazione dell'universale (si tenga presente che con la formula *practische Weltweisheit* veniva indicata nel Settecento tedesco la scienza della politica; cfr. D. M. Meyring, *Politische Weltweisheit. Studien zur deutschen politischen Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Philosophische Dissertation, Münster 1965, pp. 17 e sgg); dall'altro costituiva un modo per evitare l'utilizzo del termine di origine francese e in ultima istanza greco-latina, *Philosophie*, allo scopo di cementare l'identità nazionale e favorire le condizioni di resistenza e di liberazione della Germania, conducendo quindi una battaglia identitaria anche sul piano linguistico, sull'onda del «bando ingenuamente promulgato contro le parole straniere» da parte dell'ideologia teutomane allora in voga (si pensi a Ernst Moritz Arndt o a Joseph Görres). Naturalmente Hegel, neppure sul piano linguistico, giungerà mai a sposare la gallofobia e la teutomania ostili alla tradizione culturale e politica francese (a molte parole straniere, egli disse d'altronde, «l'uso ha già procurato diritto di cittadinanza, mentre un'affettazione di purismo sarebbe addirittura fuori luogo, laddove non si dovrebbe guardare assolutamente che alle cose» W, V, 21), e certi cedimenti, che pure è possibile riscontrare, attestano in fondo soltanto l'attenzione da egli dedicata ai processi di costruzione degli Stati unitari moderni e alla questione delle indipendenze nazionali (su tutto ciò cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra Rivoluzione e Reazione*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 258 e 391-394). In ogni caso, lungi dal volere appiattare la filosofia su un mero sapere empirico, con il termine *Weltweisheit* Hegel intende indicare nel mondano, ovvero nella realtà politica, nelle sue contraddizioni e nei suoi sviluppi, il luogo privilegiato in cui trovano manifestazione le essenze universali.

133W, XII, 527.

134W, XVIII, 28.

In una nota lettera a Schelling del 2 novembre 1800, Hegel afferma che la propria «formazione scientifica è partita dalla vita degli uomini» e si trattava ora di elaborare un sistema che avesse la forza di «incidere sulla vita degli uomini»¹³⁵. Acutezza ermeneutica ha allora mostrato chi ha posto la prospettiva filosofica di Hegel in relazione al problema della *rilevanza*: si tratterebbe infatti, per il filosofo di Stoccarda, «di sollevare le questioni rilevanti in specifiche condizioni storiche, e di rispondere ad esse in modo teoreticamente rilevante sul piano pratico». E per «rilevante» occorre intendere «ciò che è moralmente, eticamente, politicamente significativo dal punto di vista culturale e storico». È una questione su cui vale la pena soffermare l'attenzione:

La rilevanza è la condizione della normatività dei concetti pratici. I concetti pratici hanno presa sulla realtà, sono cioè normativi per i soggetti che agiscono nel mondo, non perché il filosofo abbia il potere di dare istruzioni su come il mondo debba comportarsi, non perché la filosofia possa o debba aspirare ad essere politica, ma perché i concetti filosofici sono teoreticamente, praticamente e storicamente rilevanti. Si noti che sono normativi perché sono rilevanti, esprimono cioè la domanda rilevante del tempo; e non sono rilevanti perché sono normativi¹³⁶.

Ecco perché la filosofia di Hegel, lungi dal costituire una filosofia meramente contemplativa, si configura come una filosofia del mutamento concreto, che prende forma dalla riflessione intorno alle dinamiche del reale e dal proposito di incidere su di esse.

Anche in Fichte troviamo questo stretto rapporto fra filosofia e realtà concreta. Così aveva scritto nel *Libro II del Sistema di etica*: «il pensiero astratto caratteristico della filosofia...è condizionato nella sua stessa possibilità dall'esperienza che lo precede: noi, infatti, non iniziamo la nostra vita con l'attività speculativa, ma la iniziamo proprio con la vita stessa»¹³⁷. E già nelle *Lezioni di logica e metafisica* del 1794/95, aveva in questi termini riassunto i tre principali stadi della coscienza: «il primo è lo stadio della natura», stadio essenzialmente innocente e incosciente, «nel quale l'uomo si abbandona all'esperienza senza riflettere su di essa»; nel secondo stadio «non ci si affida più alla testimonianza dei sensi e si dubita con particolare insistenza sulla loro attendibilità», imprimendo quindi una spinta alla riflessione filosofica; infine nel terzo stadio, quello in cui «la filosofia esiste realmente..., l'uomo in virtù della filosofia, ritorna a credere nell'esperienza»¹³⁸.

Si potrebbe scorgere, in questa esperienza in cui, ora coscientemente, l'uomo torna a credere e in cui la filosofia ha acquisito esistenza reale, l'esperienza della Repubblica francese, sorta per l'appunto sotto l'impulso di quella filosofia illuministica di cui era venuta impregnandosi, che a sua volta aveva preso forma nel corso del XVIII secolo dall'ascesa economica della borghesia e dal suo sempre maggior bisogno di libertà politica. Resta che questo processo, schematicamente

135BH, I, 29.

136A. Nuzzo, *Morale, eticità e realizzazione della libertà*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni della Normale, Pisa 2018, pp. 81-82.

137GA, I, 5, 85.

138GA, II, 2, 24.

sintetizzabile sotto la formula R-F-R' o M-F-M' (ovvero *realtà-filosofia-più realtà* o *mondo-filosofia-più mondo*, dove *più realtà* e *più mondo* stanno per realtà e mondi impregnatisi di filosofia), verrà teorizzato anche dall'ultimo Fichte, che individuerà ora il veicolo reale della ragione, non più nella Francia repubblicana (ora d'altronde divenuta imperiale), ma nei *Befreiungskriege* tedeschi, nel movimento di liberazione nazionale della Germania che lottava per scrollarsi di dosso il giogo napoleonico. La filosofia diviene infatti nella *Staatslehre* del 1813, «essa stessa vita e impulso (*Antrieb*) alla vita»: si eleva a «pungolo (*Trieb*) e determinazione di una vita che trasforma il mondo» o, detto in altri termini, si configura come una «forza reale che plasma un mondo nella vita, nell'azione (*Wirken*) e nella creazione (*Erschaffen*)»¹³⁹.

Possiamo dunque tenere fermo un punto: come per Hegel, anche per Fichte la vita reale costituisce non soltanto la fonte della filosofia, ma anche la sua foce.

In entrambi vediamo teorizzato un processo che possiamo ricondurre ai seguenti stadi: 1. realtà 2. comprensione filosofica della realtà 3. trasformazione della realtà 4. realtà trasformata (che coincide con quel *più realtà* di cui abbiamo sopra accennato). Resta tuttavia che in Fichte, e in particolar modo nel Fichte di Jena e del primo periodo berlinese, quantomeno fino allo scritto su Machiavelli, il terzo stadio esercita spesso una forza centripeta sul secondo, ovvero l'equilibrio fra il desiderio di comprensione e l'anelito di trasformazione risulta spesso sbilanciato in favore di quest'ultimo, con conseguenze sull'elaborazione filosofica, vedremo, non sempre felici, né molto funzionali ai propri stessi propositi¹⁴⁰. La sete di futuro, talvolta, getta infatti ombre sulla valutazione del presente e il passaggio di Fichte dalla fase filonapoleonica a quella antinapoleonica è probabilmente avvenuto attraverso un bagno di realtà che ha riequilibrato l'asse fra i due stadi intermedi e, con la comprensione della questione nazionale, gli ha fatto comprendere la tortuosità e l'eterogeneità del processo di emancipazione complessivo, o in altri termini, del processo di realizzazione della ragione.

Lo sbilanciamento dell'asse fra i due stadi lo possiamo rinvenire anche nella distinzione che Fichte traccia fra due diverse filosofie della storia: fra una *Philosophie der Historie*, di tipo deteriore, che ha carattere più empirico ed è rivolta essenzialmente al passato, e una *Philosophie der Geschichte* (formulata per sopperire ai limiti della prima), che si pone come superiore ad essa, ha un carattere più universale ed è rivolta essenzialmente al futuro¹⁴¹. Si tenga in debito conto che i *Lineamenti del tempo presente* dividono la storia umana in cinque macroepoche, delle quali ben due riguardano un futuro ancora di là da venire. Intenso è il desiderio di Fichte di uscire dal proprio tempo: non di

139GA, II, 16, 29-30.

140Rinvio a E. Alessandroni, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016, pp. 56-62.

141Cfr. su ciò, I. Radrizzani, *Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen*, "Revue de Theologie et de Philosophie" 1991, pp. 293-304; R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 23-72.

evadere da esso si badi bene, ma di scavalcarlo, di proiettarlo in avanti e, spesso e volentieri (in particolare in tutta la fase precedente alla comprensione della questione nazionale), molto in avanti. Nonostante questa attrattiva smisurata per l'avvenire e questa bramosia di posterità, permane nel filosofo (ed è ciò che gli consentirà di superare la fase della fascinazione napoleonica e di superare la teoria dell'esportazione *manu militari* della ragione), questo doppio legame che unisce la filosofia con l'esperienza concreta. Sì, «i risultati della filosofia», per Fichte, «devono coincidere con l'esperienza» e «l'esperienza» costituisce il terreno a cui «il filosofo deve guardare» e sul quale «deve costantemente controllare la validità stessa del suo sistema»¹⁴². Ecco allora che l'esperienza, e nello specifico l'esperienza storica, diventa già per Fichte, prima ancora che per Hegel, il continente di verifica della filosofia, o per meglio dire, il suo battesimo del fuoco.

Non è sfuggito in tal senso ai più recenti interpreti di Hegel, come questo «enciclopedico» autore fosse «successore di Fichte anche nella capacità di calare la filosofia nelle grandi questioni dell'epoca»¹⁴³.

La misurazione della riflessione filosofica attraverso il metro della storia, unita al tentativo di incidere sulle dinamiche del proprio tempo fornendo un'eco coscienziale alle propensioni universalistico-concrete che lo attraversano, imprime al pensiero dei due filosofi un carattere eminentemente anti-conservatore. L'intelligenza speculativa, afferma Hegel, si è sollevata «contro i dogmi» del Medioevo, fondati sulla «religione cristiana positiva»; ma nel sollevarsi contro tali dogmi, essa si è altresì sollevata «contro l'ordine giuridico vigente»¹⁴⁴ che su questi si poggiava. Insomma «la filosofia», questo oltrepassare la mera fede in ciò che dall'alto viene detto o ordinato, questo volere «vedere da sé», questo sforzo affinché «io sia presente a me stesso», costituisce «il grande principio contro l'autorità, quale che ne sia la sfera»¹⁴⁵.

Anche Fichte, nella lettera a Baggesen già citata dell'aprile/maggio 1795, afferma che «all'autore della *Dottrina della scienza* nessun re o principe darà mai una pensione»; e non tanto a causa di quanto egli affermi nei suoi scritti politici, ma perché già a livello speculativo «i principi di quell'opera chiaramente non possono andar loro a genio»¹⁴⁶. Secondo Fichte la stessa teoretica della *Wissenschaftslehre*, e a ben vedere la stessa logica che ne sta alla base, si pone in contrasto con l'assetto politico delle monarchie e dei principati europei.

4. L'organo del filosofare

142P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia Editore, Urbino 1963, pp. 14-15.

143G. Bonacina, *La storia narrata da Hegel, oggi*, Introduzione a Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. VII.

144GW, 30, 3, 244.

145GW, 30, 3, 245.

146GA, III, 2, 298.

Nelle pagine che concludono il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Schelling scrive quanto segue:

Se l'intuizione estetica è soltanto l'intuizione intellettuale divenuta oggettiva, è evidente che l'arte sia l'unico vero ed eterno organo della filosofia e insieme l'unico documento che rende testimonianza sempre e incessantemente a ciò che la filosofia non può esporre esternamente, e cioè il privo di coscienza nell'agire e nel produrre, e la sua identità originaria con il conscio. Appunto perciò l'arte è per il filosofo quel che vi è di supremo, perché gli apre per dir così il *sancta sanctorum* ove in eterna e originaria unione, quasi in un'unica fiamma, arde ciò che nella natura e nella storia è separato, e ciò che nella vita e nell'agire, come nel pensiero, deve eternamente fuggirsi. La visione della natura che il filosofo si costruisce artificialmente è per l'arte quella originaria e naturale. Ciò che chiamiamo natura è un poema che giace nascosto in una segreta, meravigliosa scrittura¹⁴⁷.

La dipendenza della filosofia dall'arte quale suo organo produttivo, ovvero dall'intuizione intellettuale oggettivatasi in un'intuizione estetica, rende tale disciplina per Schelling, un appannaggio per pochi, giacché pochi possiedono le facoltà necessarie al raggiungimento di quelle vette cognitive a cui la riflessione filosofica si solleva. Chiara, a tal riguardo, la sua prospettiva: la filosofia «esclude da sé per sempre determinati uomini»¹⁴⁸. E così nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* del 1802:

Se qualcosa può fermare il flusso impetuoso, che sempre più visibilmente mescola alto e basso, da quando la marmaglia ha cominciato a scrivere e ogni plebeo è salito al rango di giudice, è la filosofia, il cui motto naturale è la parola: *Odi profanum volgus et arceo*¹⁴⁹.

Ben diversa è la posizione di Fichte che nella *Wissenschaftslehre Nova Methodo* del 1798-99 afferma come la *Dottrina della scienza* sia una filosofia che «ha per oggetto tutti gli uomini particolari» e pertanto «vale per ogni individuo»¹⁵⁰.

Sulla stessa posizione troviamo Hegel, a giudizio del quale, in quanto «scienza della ragione», la filosofia costituisce una «scienza per tutti»¹⁵¹.

I *Contributi* del 1793 di Fichte avevano speso parole roventi contro la distinzione posta nelle «discussioni politiche» tra «verità esoteriche ed essoteriche», ovvero tra «verità che ognuno può sapere...e altre verità che (peccato!) sono altrettanto vere ma di cui però nessuno deve sapere». È questo, in realtà, un prendersi gioco del popolo, un tentare di distrarlo con «ingenuità infantili», di

147F. Schelling, *System des transzendentem Idealismus*, in Id., *Sämtlichen Werken* (SSW), hg. von K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart 1856-1861, SSW, I, 300-301.

148F. Schelling, *Aus Schellings Leben in Briefen*, a cura di G. L. Plitt, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1869-1870, Bd. I, p. 323.

149 F. Schelling, *Über die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie*, in Id., *Sämmtliche Werke*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. 5, p. 260. «Odio il volgo profano e lo tengo lontano» è il verso con cui si apre il *Terzo Libro* delle *Odi* di Orazio, dove il poeta prende le distanze dal popolo affidando a una stretta minoranza di privilegiati la comprensione della propria opera e del proprio ingegno. Cfr. Q. F. Orazio, *Opere*, Utet, Torino 2002, p. 276.

150GA, IV, 3, 522.

151Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 342.

rallegrarlo con quelle «briciole» che gli vengono fatte cadere «dalla loro tavola riccamente imbandita», in maniera tale che «i troni dei principi» possano «durare eterni». Contro questa convinzione occorre invece sostenere che «ciò che l'uomo dice, lo deve sapere ciascuno», che «il vero» dev'essere «un bene comune dell'umanità», giacché «la diffusione universale della verità, che innalza e nobilita il nostro spirito, che ci istruisce sui nostri diritti e doveri, che c'insegna a trovare la via migliore per affermare i primi e per rendere l'adempimento dei secondi veramente fecondo per il genere umano», può avere conseguenze nocive soltanto «per coloro che ci vorrebbero trattenere per sempre nella condizione di animalità, per poterci veder sempre sottoposti al loro giogo e poi macellarci a suo tempo». Ecco perché d'ora in avanti, prosegue Fichte rivolgendosi con tono polemico ai suoi contemporanei ierofanti dell'ineffabile, «noi saremo assai meno desiderosi delle vostre verità esoteriche», infatti «voi ci date, io credo, con tutta sincerità quello che avete; e i forzieri chiusi rimangono chiusi soltanto perché noi non si veda che sono vuoti». E così conclude con tutto il vigore della propria enfasi: «o verità vivificante...mostrati tu stessa in mezzo a noi nel tuo mite splendore, di modo che tutti i popoli ti rendano omaggio»¹⁵².

Anche per Hegel non esistono verità esoteriche e verità essoteriche: la verità è una e il divario che sussiste fra coscienza scientifica e coscienza comune, ha ragioni storiche, non naturali, il che lo rende tendenzialmente destinato a superarsi. Così leggiamo nella *Fenomenologia dello Spirito*:

Mentre da un lato la prima apparizione del nuovo mondo è soltanto il Tutto (*das Ganze*) celato nella sua semplicità, è solo il fondamento universale del Tutto, dall'altro lato la ricchezza dell'esistenza precedente è ancora presente alla coscienza nella forma interiorizzata del ricordo. Nella nuova forma che appare, la coscienza non scorge l'estensione e la specificazione del contenuto...Senza questo affinamento la scienza è priva dell'intelligibilità universale (*der allgemeine Verständlichkeit*), e assume la parvenza di un possesso esoterico di alcuni singoli...la sua manifestazione inestesa singolarizza la sua esistenza. Solo ciò che è compiutamente determinato è nello stesso tempo essoterico, accessibile alla comprensione, suscettibile di essere appreso da tutti e di divenire patrimonio comune¹⁵³.

Si tenga presente che se per Fichte, come d'altronde per Hegel, la distanza fra il punto di vista filosofico e quello empirico debba essere colmata, nondimeno anche per lui, questa distanza resta un fatto incontestabile e il suo superamento costituisce un arduo problema da districare. A tal proposito, osserva la *WL Nova Methodo* del 1798-99, «il punto di vista trascendentale» e quello della «coscienza comune» sono «opposti e non c'è tra i due alcun termine mediatore, e così neanche è possibile un passaggio dall'uno all'altro». Certo, si avanza l'ipotesi di un punto di vista estetico che fungerebbe da cinghia di trasmissione tra i due. Una volta infatti «dimostrato che v'è una filosofia trascendentale», ne consegue che «questi due punti di vista non devono essere assolutamente opposti», nel senso di ontologicamente opposti, «ma devono unificarsi fra loro, anche mediante un

152GA, I, 1, 234-235.

153W, III, 18.

momento intermedio» e «questo momento intermedio è l'estetico (*die Aesthetik*)»¹⁵⁴.

Ma tale punto di vista estetico che traghetta la coscienza comune fino alle sponde della coscienza trascendentale apre evidentemente un altro plesso di problemi: esso è accessibile a tutti e tutti necessariamente vi pervengono?

Meno enigmatico, come abbiamo visto dal passo precedentemente citato, sembra essere invece l'anello di congiunzione indicato da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*: la costruzione completa del nuovo mondo al di là di quelle prime fondamenta che, nella loro iniziale struttura, rendevano ancora incolmabile il divario fra le coscienze; in altri termini l'avanzare della storia¹⁵⁵. Diciamo meno enigmatico perché la storia stessa di tale congiunzione ci offre una ricca varietà di esempi.

Questa differenza fra Fichte e Hegel per quanto concerne il percorrimto della distanza fra coscienza filosofica e coscienza comune, si presenta anche prendendo in esame ciò che nei due autori costituisce il principale organo del filosofare.

Nella *Prefazione* del 1795 alla *Grundlage*, Fichte afferma che esiste «nella stessa dottrina della scienza un motivo per cui essa non può che restare inintelligibile a determinati lettori: il suo presupporre la facoltà della libera intuizione interna (*das Vermögen der Freiheit der innern Anschauung*)»¹⁵⁶. Certo, se per Schelling l'intuizione intellettuale con la quale soltanto è possibile attingere l'Assoluto costituisce una disposizione che soltanto pochi uomini possono vantare¹⁵⁷, per Fichte l'atto di trascendenza immaginativa che il punto di vista filosofico richiede, costituisce un atto compiuto sì da pochi, ma che tutti gli uomini in quanto uomini avrebbero la capacità di compiere, giacché tutti gli uomini in quanto tali possiedono la facoltà immaginativa. Nelle *Cinque lezioni sulla missione del dotto* del 1811, Fichte sostiene che ogni uomo può varcare la soglia di quelle visioni creative che stanno a fondamento della coscienza filosofica, benché soltanto in pochi esse si manifestino¹⁵⁸. Resta tuttavia che la struttura originaria dell'Io è l'immaginazione (lo stesso intuire qualcosa equivale per Fichte a crearne un'immagine), la quale è una facoltà che non può essere colta dal sapere, ma soltanto dall'immaginazione stessa¹⁵⁹. Analogamente, l'intuizione intellettuale non può essere colta dal sapere concettualizzante, ma soltanto dall'intuizione intellettuale stessa. Per forza di cose occorre tuttavia distinguere fra l'intuizione intellettuale dell'io empirico (che intuendo qualcosa intuisce pur sempre l'Io puro, ma come idea) e l'intuizione intellettuale del filosofo (che intuisce anch'egli l'Io puro, ma come intuizione intellettuale). È stato,

154GA, IV, 3, 522.

155Cfr. su ciò, A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 161.

156GA, I, 2, 253.

157Cfr. su ciò, G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* [1948], Luchterhand, Neuwied u. Berlin 1967.

158Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, FW, XI,150. Su ciò cfr. anche R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit: Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München 1994.

159Cfr. su ciò P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia Editore, Urbino 1963.

a tal proposito, acutamente osservato:

In entrambe le intuizioni ciò che viene intuito è l'io, ma la differenza consiste in questo, che l'io intuito dallo spirito reale è idea, e l'io intuito dal filosofo è a sua volta intuizione intellettuale: il filosofo intuisce l'io come intuizione intellettuale e lo spirito intuisce l'io come idea [...] L'io puro intuito dal filosofo è intuizione intellettuale a sua volta¹⁶⁰.

Naturalmente questo intuire l'intuizione intellettuale da parte del filosofo, ovvero questo suo intuire l'io puro come intuizione intellettuale, coincide con l'intuire se stesso da parte dell'io puro. Ovvero «il filosofo assurge all'intuirsi dell'io puro», giacché l'operazione compiuta dal filosofo di «intuire l'intuirsi dell'io significa in fondo lo stesso intuirsi dell'io»¹⁶¹. Dunque «l'intuizione intellettuale che l'io è e l'intuizione intellettuale che il filosofo ha sono identiche»¹⁶².

Stando così le cose possiamo ben comprendere come «l'intuizione intellettuale» sia per Fichte l'«organo della filosofia» e a ben vedere della stessa «moralità»¹⁶³. Ma ciò rende oscuro il passaggio dall'intuizione intellettuale dell'io empirico all'intuizione intellettuale del filosofo (che è intuizione intellettuale di se stesso da parte dell'io puro), soprattutto se si ritiene che «in filosofia più che i concetti, le parole, i ragionamenti, hanno importanza l'intuizione, il punto di vista e la libertà»¹⁶⁴, dove la libertà viene a configurarsi come un alcunché di opposto ai concetti e ai ragionamenti e connesso invece all'intuizione e al punto di vista. Certo, l'intuizione intellettuale del filosofo presuppone l'intuizione intellettuale dell'io empirico, senza la quale essa non esisterebbe. Ma come avviene il passaggio? Quando, insomma, «il filosofo esige dal suo interlocutore [empirico ndr] che pensi se stesso e insieme guardi come fa», che cosa gli sta chiedendo esattamente?

È su questo punto che affonda il coltello Hegel, il quale nella sua critica al potere cognitivo dell'intuizione, si propone non soltanto di confutare l'organo del filosofare di Schelling¹⁶⁵, ma anche di mostrare i nervi scoperti che contrassegnano in Fichte il passaggio dall'intuizione intellettuale empirica all'intuizione intellettuale del filosofo trascendentale: «l'intuizione (*Anschauung*)», si legge nella *Fenomenologia dello Spirito* (intendendo con essa l'intuizione dell'io empirico/finito), non oltrepassa i confini del sapere immediato e, volendo valere per vera, chiede al discorso filosofico di assumere una forma che è «il contrario della forma concettuale»¹⁶⁶. E su ciò anche l'autore della *Dottrina della scienza* sarebbe d'accordo (teniamo comunque presente che la forma concettuale in questione sussume sia l'universalizzare che il cogliere rapporti). Tuttavia, l'intuizione intellettuale (trascendentale) dell'intuizione intellettuale (empirica) di cui parla Fichte non può già più essere intuizione, in quanto «l'intuizione di sé» che viene colta diventa necessariamente in questo cogliere

160L. Pareyson, *Fichte, il sistema della libertà*, p. 388.

161Ivi, p. 390.

162Ivi, p. 393.

163Ivi, p. 387.

164Ivi, p. 388.

165Su ciò rinviiamo ancora una volta a G. Lukács, *Der junge Hegel*, cit.

166GW, IX, 12.

«intuizione concettualmente compresa e comprendente (*begriffnes und begreifendes Anschauen*)»¹⁶⁷. Altro che disfacimento del concetto! Al contrario, soltanto il concetto può cogliere l'intuizione (che peraltro, in quanto può darsi solo come intuizione di un qualcosa, è sempre essa stessa intuizione di un concetto). Non dunque attraverso l'intuizione dell'intuizione si dà il passaggio dalla coscienza empirica alla coscienza filosofica, ma attraverso la concettualizzazione di ciò che fino a quel momento era stato soltanto immediatamente intuito.

L'intuizione per Hegel non coglie l'universalità, la quale può essere colta realmente soltanto dal pensiero, anzi essa è a ben vedere lo stesso pensiero: «il pensare non è nient'altro che l'universale» e «l'universalità è la forma grazie alla quale qualcosa è un pensiero»¹⁶⁸.

In questo senso l'universalità non è un necessario appannaggio di pochi spiriti eletti, ma è accessibile a tutti: infatti «poiché siamo esseri pensanti, il pensare è in tutti (*weil wir denkend sind, das Denken ist in Allem*)»¹⁶⁹.

Certo, la coscienza empirica e la coscienza filosofica sembrano spesso trovarsi tra loro a una siderale distanza: non tuttavia per il fatto che la seconda risulta depositaria di una facoltà di cui la prima non dispone in alcun caso, bensì per il *quantum* di realtà che è stato reso oggetto di pensiero e per le acquisizioni concettuali a cui, in ragione di tale differenza fra le materie pensate, si è pervenuti. Distanza che come abbiamo detto non viene colmata per Hegel dal punto di vista estetico (che è quanto suggerisce Fichte nella *WL Nova Methodo* del 1798-99), ma dall'avanzamento del mondo storico, o in altri termini, dal «calvario dello Spirito assoluto (*die Schädelstätte des absoluten Geistes*)»¹⁷⁰: da quel faticoso cammino con cui la ragione, tassello dopo tassello, viene scoprendosi nelle sue configurazioni, nel suo tormentato e non rettilineo processo di concretizzazione dell'universalità.

167GW, IX, 429.

168*Vorlesungen über die Logik* (1831), GW, XXIII, 2, 657.

169GW, XXIII, 2, 656.

170GW, 9, 434.

2. Il teatro della storia

1. La centralità filosofica della coscienza storica

Nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito* Hegel polemizza contro quelle *Weltanschauungen* suscettibili di pensare la filosofia come una sorta di fatata dimora in cui trovano pace e conforto gli spiriti che si innalzano sopra le vicissitudini e i tumulti della realtà concreta. Ma a ben vedere anche contro quelle filosofie che teorizzano un mondo ideale nei cui confronti il mondo reale viene tutt'al più chiamato ad adeguarsi (canto di sirena da cui lo stesso Fichte finisce talvolta per lasciarsi sedurre):

Chi cerca solo edificazione, chi pretende di avvolgere nella nebbia la molteplice varietà terrena della sua esistenza e del suo pensiero e aspira all'indeterminato godimento di quell'indeterminata divinità, veda pure dove può trovare tutto ciò: non gli sarà difficile escogitare il modo di esaltare qualche fantasma e di gloriarsene. La filosofia deve però guardarsi dal voler essere edificante¹⁷¹.

Sia tenuto qui presente che la polemica contro la riduzione della filosofia a un discorso edificante, non soltanto non esclude, ma di fatto presuppone per Hegel che ad essa afferisca il carattere dell'incisività. Se per Fichte edificazione e incisività trovano spesso punti d'incontro per Hegel essi appaiono tendenzialmente opposti. Ma in entrambi rimane fermo un tratto comune: la filosofia dev'essere incisiva. Laddove per il Fichte di Jena la questione dell'incisività riguarda la comprensione della legge morale, nonché la valutazione del presente sul metro di tale legge, per Hegel essa coincide piuttosto precocemente con le già osservate problematiche della rilevanza e della normatività¹⁷² in rapporto alle contraddizioni oggettive del proprio tempo e al loro intreccio.

Ciò che consente al filosofo di avere incisività speculativa nell'arco del proprio tempo è l'acquisizione della coscienza storica: infatti, scrive Fichte, «per poter caratterizzare correttamente sia pure una singola epoca e, se ne ha intenzione, la propria, il filosofo deve aver compreso semplicemente *a priori* e penetrato nell'intimo l'intero tempo e tutte le sue possibili epoche»¹⁷³. Occorre infatti valutare, aveva già esortato nella *Missione del dotto*, «a quale determinato livello di cultura si trova in una determinata epoca la società» per capire più specificatamente «a quale superiore livello dovrà elevarsi e di quali mezzi essa possa a tal fine servirsi»¹⁷⁴.

Certo, i *Lineamenti del tempo presente* vengono giudicati da Hegel «un insieme di ridicolaggini»¹⁷⁵, sia per la posizione politica che vi emerge, con il loro marcato cosmopolitismo, con la loro

171GW, IX, 13-14.

172Cfr. A. Nuzzo, cit.

173GA, I, 8, 197.

174 GA, I, 3, 53.

175 Hegel, lettera a Schelling del 3 gennaio 1807, BH, I, 82

teorizzazione di un'indifferenziata Repubblica europea come Repubblica cristiana¹⁷⁶ e con la loro debole cognizione della questione nazionale, sia per il peso attrattivo esercitato da un futuro che rende opaco il presente e tende messianicamente a liquidarlo come un'«epoca della compiuta peccaminosità»¹⁷⁷. Quest'opera figura agli occhi di Hegel carente proprio in fatto di coscienza storica.

Resta tuttavia che i *Lineamenti* inquadrano nella storia, ovvero in quella catena in cui «ogni successivo anello è condizionato da quello precedente», l'area di senso dell'uomo, il quale dal canto suo non deve assumere ciò che è come un qualcosa di semplicemente dato, di estraneo, vale a dire, al proprio io e al suo orizzonte di pertinenza, ma «interrogare in se stesso le esperienze della sua vita e confrontarle con la storia del passato come con i propri presentimenti del futuro»¹⁷⁸.

A ben vedere, è la stessa idea di felicità individuale a risultare dipendente per Fichte da quell'aumento di saggezza e giustizia del genere umano che viene conseguito lungo il cammino della storia: «fino a tanto che gli uomini non diverranno più saggi e più giusti, tutti i loro sforzi per diventare felici resteranno infruttuosi»¹⁷⁹. La filosofia che secondo Fichte illumina la posizione degli individui all'interno del processo storico, mostra allora a questi come le decisioni e le azioni della loro esistenza non cadano soltanto sulla propria singolarità, ma si ripercuotano in qualche modo sull'esistenza del mondo. Ecco allora che il singolo, oltre a portare il peso di fronte a se stesso di una responsabilità individuale per ciò che accade alla sua vita, viene altresì caricato di una responsabilità mondana, di una responsabilità storica che soltanto la filosofia trascendentale gli permette di vedere con chiarezza e di onorare: «iniziammo a occuparci di filosofia», scrive in una lettera del 30 agosto 1795, «e in tal modo uccidemmo la nostra innocenza; vedemmo la nostra nudità e da allora filosofiamo per bisogno di salvezza»¹⁸⁰.

Com'è stato osservato, in Fichte «il libero scopo finale del riflettere è l'attuazione dell'idea della ragione nel fenomeno attraverso il superamento della fatticità», per cui ciò che è decisivo, ovvero ciò che è filosoficamente fondamentale in ultima istanza, «non è il processo naturale, ma la storia», giacché «la realtà è, in ogni sua parte, storico-processuale»¹⁸¹.

Anche per Hegel non può esservi una vera e propria coscienza filosofica senza una robusta coscienza storica. Infatti, «la storia mondiale è lo spirito inteso nella sua realtà più concreta»¹⁸². La filosofia consiste invero nell'autocomprensione dello spirito attraverso il proprio «realizzarsi»,

176 GA, I, 8, 358. Cfr. su ciò R. Picardi, *Geschichte und europäische Identität bei Fichte*, in *Fichte-Studien*, Bd. 40, 2012, pp. 123-147.

177 GA, I, 8, 201. Nella lettera a Jacobi del 31 marzo 1804 Fichte aveva definito il proprio tempo come «l'epoca dell'assoluta decomposizione di ogni idea», GA, III, 5, 236. Cfr. su ciò, anche A. Carrano, *Introduzione a Fichte, I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini & Associati, Milano 1999, p. 23.

178 GA, I, 8, 197.

179 GA, I, 3, 203.

180 GA, III, 2, 392-393.

181 R. Lauth, *Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie*, in Id., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 209-226, p. 223.

182 W, XII, 29.

attraverso, vale a dire, il suo «produrre se stesso», il suo darsi configurazione reale. E il «massimo traguardo» dello spirito «è quello di sapersi, di arrivare non solo all'intuizione, ma anche al pensiero di se stesso», tenendo altresì presente che «l'attuazione del suo compimento è, nel medesimo tempo, il suo tramonto, è il farsi avanti di un altro spirito, di un altro popolo storico, di un'altra epoca della storia mondiale»; storia mondiale che costituisce proprio «l'esposizione dello spirito nel tempo»¹⁸³, il testo in cui lo spirito legge se stesso, in cui si conosce e si apprende, ovvero, in altri termini, la materia prima della filosofia.

Non è mancato, a tal proposito, chi ha sostenuto che «tutto il pensiero di Hegel sia un'ermeneutica del mondo storico»¹⁸⁴. D'altronde il volo che la nottola di Minerva spicca sul far del crepuscolo, è stato opportunamente messo in evidenza, non può essere scisso rispetto al lavoro della talpa, non potendo d'altronde esistere osservazione senza qualcosa che venga osservato. Per cui «mentre la cieca talpa della storia scava inconsciamente le sue gallerie, la civetta [della filosofia ndr] dai grandi occhi» interviene per «constatare il disfacimento del vecchio mondo»¹⁸⁵.

Quanto abbiamo osservato nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* in relazione allo spirito che giunge al pensiero e al sapere di se stesso attraverso le sue produzioni, possiamo riscontrarlo nel capitolo finale della *Scienza della logica*, dove si parla dell'«idea assoluta» come «identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica»: l'essenza di tale «idea assoluta», che vede il concetto conoscersi nella propria oggettività, consiste nel «tornare a sé attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi», ovvero attraverso le sue «diverse configurazioni» e «il compito della filosofia è di conoscerla in queste»¹⁸⁶.

Se d'altro canto i critici sono ormai perlopiù concordi nel considerare la *Logica* di Hegel come una «logica ontologica»¹⁸⁷, occorre nondimeno tenere presente, una volta giunti a questa conclusione, che per Hegel l'Essere non gode di esistenza (l'Essere è il Nulla dimostra nel primo capitolo della *Wissenschaft der Logik*) giacché a godere di esistenza è piuttosto il Divenire. La «logica ontologica» di Hegel non può essere pensata allora che come un'ontologia del divenire. Divenire che mentre nel mondo della natura assume un carattere perlopiù ripetitivo e circolare, nel mondo

183 W, XII, 96-97.

184 H. Maier, *Hegels Schrift über die Reichsverfassung*, in "Politische Vierteljahrsschrift", 1963, vol 4, n. 4 (pp. 334-339), p. 349.

185 R. Bodei, *Hegel dal 'nuovo mondo' al tramonto di un'epoca*, in S. Achella (a cura di) *Lezioni hegeliane*, Scuola Normale Superiore Pisa, Pisa 2018, p. 21. Ma sull'intero tema cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.

186 GW, XII, 236.

187 Cfr. F. Hansen, *Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels „Lehre vom Wesen“ der „Wissenschaft der Logik“*, Profil, Berlin 1990; J. Barata-Moura, *Hegel e a Ontologia*, in *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy* 20, 2012, pp. 7-44; S. Anchella, *L'ontologia vivente di Hegel*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 109, No. 2 (Aprile-Giugno 2017), pp. 443-457; P. Giuspoli, *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova University Press, Padova 2019. In questa direzione aveva premuto G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, in Id., *Werkausgabe*, Bd. 14, Aisthesis Verlag, Bielefeld 1984; ma di «logica ontologica», nel significato di logica oggettiva, aveva d'altronde parlato lo stesso Hegel nel § 8 dell'*Enciclopedia filosofica* del 1808-09.

dello spirito, per quanto osservi una certa circolarità, giunge a tracciare, sulle orme dell'andamento complessivo, una curva di sviluppo e di progresso. Ed è soltanto il mondo dello spirito, ovvero il mondo storico, a costituire un divenire che ha cognizione di se stesso. La logica ontologica di Hegel, quale ontologia del divenire autocosciente, parrebbe dunque rivelarsi un'ontologia dell'essere sociale, della cui conoscenza la filosofia nutre un fondamentale bisogno.

2. Che cos'è la storia?

Posta la centralità della coscienza storico-sociale per l'acquisizione di una coscienza filosofica degna di rilievo, vale la pena ora soffermarsi per un momento sul modo in cui i due filosofi pensano il teatro della storia. Nelle prime pagine dei *Contributi* Fichte offre di quest'ultima una descrizione piuttosto eloquente: «tutti gli avvenimenti che si producono nel mondo mi sembrano come dei quadri istruttivi che il grande educatore dell'umanità presenta a questa affinché essa vi impari ciò che le occorre imparare». Ma gli avvenimenti da cui l'umanità si trova a imparare sono a ben vedere i suoi stessi avvenimenti. Infatti «noi non troveremo mai nell'intera storia del mondo nulla che non vi abbiamo prima introdotto noi stessi», sicché da essi, ovvero dal proprio operato, l'umanità apprende se stessa e le leggi profonde del proprio funzionamento, in quanto «attraverso il giudizio che porta sugli avvenimenti reali, essa sviluppa da sé in un modo più agevole ciò che è latente nel suo intimo»¹⁸⁸. La storia sembra dunque configurarsi, fin da questo scritto politico giovanile, come quel processo di autoapprendimento dell'Io assoluto di cui si tratterà nella *Dottrina della scienza*.

Nonostante i punti di divergenza fra i due filosofi, incentrati perlopiù sul modo diverso di intendere il rapporto tra fenomeno e noumeno (su questo specifico aspetto l'ipoteca kantiana, come avremo modo di vedere, non verrà in Fichte mai meno), qui il punto di vista di Hegel continua quello dell'autore della *Wissenschaftslehre*: il filosofo di Stuttgart definisce infatti la «storia mondiale» come il processo «mediante il quale lo spirito raggiunge la sua verità, la sua coscienza di sé», attraverso le proprie stesse configurazioni, che sono «gli spiriti dei popoli», con la «loro vita morale», con le «loro costituzioni», con la «loro arte, religione e scienza»¹⁸⁹, sicché «lo spirito [...] ha nella storia mondiale il suo teatro, la sua proprietà e il campo della sua realizzazione»¹⁹⁰.

Lo stesso Fichte a tal proposito, nel § 7 dello scritto *Sul concetto della Dottrina della scienza*, aveva sottolineato che «noi non siamo legislatori dello spirito umano, ma suoi storiografi; certo, non giornalisti, ma storici pragmatici»¹⁹¹. Ne consegue che l'osservazione filosofico-storica di Fichte non coincide con la registrazione di ogni singolo avvenimento che accade nel mondo, ma con quelli

188 GA, I, 3, 203.

189 W, XII, 73.

190 W, XII, 75.

191 SW, I, 77.

particolarmente significativi in cui emerge «un piano universale di cui si possa chiaramente intendere l'unità e da cui si possano dedurre appieno e vedere in maniera distinta le epoche capitali della vita umana sulla terra, così nella loro origine come nella loro reciproca connessione». Questo «piano universale» costituisce «lo scopo della vita dell'umanità sulla terra» che è quello «di istituirvi con libertà tutti i rapporti secondo ragione»¹⁹². Dunque la storia di Fichte è la storia del «piano universale», vale a dire, la storia del processo di razionalizzazione di tutti i rapporti sociali e umani, attraverso un progressivo sviluppo della libertà, della morale e del diritto. Siamo dunque al cospetto di una storia profondamente selettiva di cui Fichte sembra essere ben consapevole:

Fa nulla che in una tale visione delle cose non ogni giorno del calendario riceverebbe il suo foglietto a stampa, né ogni mese, e forse neppure una volta a fiera apparirebbe un volume; torna a riguardo della carta e del lettore. Se resta escluso il seguito, ciò è segno che niente di nuovo è accaduto nel territorio dello spirito, ma solo un altro anno è passato. Se qualcosa di nuovo è accaduto, gli annuari non mancheranno di annunciarlo¹⁹³.

Anche la storia di Hegel è una storia alquanto selettiva. Si tratta infatti di una «*storia universale*»¹⁹⁴, che è a un tempo una storia *dell'universale*: ovvero, com'è stato opportunamente messo in chiaro, «storia universale non perché abbracci tutto quanto l'accaduto...ma perché universali sono i valori che vi si affermano e realizzano»¹⁹⁵. La storia di Hegel è dunque la storia dell'affermazione e della realizzazione dei valori universali (si tenga qui presente che, come vedremo meglio più avanti, per Hegel, ben prima di Fichte, la stessa questione nazionale è parte integrante di questi valori). Ma un simile affermarsi e realizzarsi dei valori universali esprime a un tempo l'affermarsi e il realizzarsi della ragione. Per cui si può sostenere che esiste «una ragione nella storia»¹⁹⁶ e che ad essere sottoposta alla riflessione filosofica sia la storia della ragione:

È conveniente e degno della considerazione filosofica abbracciare la storia solo là dove la razionalità incomincia a penetrare nell'esistenza mondana, non dov'essa è ancora una possibilità solo in sé, bensì là dove esiste una condizione nella quale la razionalità si fa luce nella coscienza, nella volontà, nell'azione. L'esistenza inorganica dello spirito, quell'ottusità o, se si vuole, quella perfezione che non ha consapevolezza della libertà, ossia del bene e del male, perciò neanche delle leggi, non è oggetto della storia¹⁹⁷.

Le implicazioni come vediamo si susseguono: la storia sottoposta a riflessione filosofica, la storia della ragione, è a un tempo la storia della libertà e della consapevolezza della libertà. E con questo termine occorre intendere «l'attività di sapere e di volere oggetti universali, sostanziali, quali sono il diritto e la legge», ma anche «l'attività di produrre una realtà conforme a essi – lo Stato»¹⁹⁸. Ecco

192 GA, I, 8, 197-98.

193 GA, I, 8, 280.

194 W, XII, 14.

195 G. Bonacina, *Introduzione a Hegel, Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. VIII.

196 W, XII, 22.

197 W, XII, 81.

198 *Ibidem*.

perché tutta la storia pre-statale e pre-legislativa viene considerata da Hegel come una preistoria: «certi popoli possono aver vissuto a lungo senza Stato, prima di riuscire ad attuare il compito di formarne uno, e in quella vita possono aver raggiunto un significativo grado di sviluppo in alcune direzioni»; tuttavia, l'intero arco di questo movimento, costituisce una «preistoria», ovvero una storia in cui non hanno ancora fatto incursione la libertà e la coscienza della libertà, in cui non si sono ancora manifestati i segni dell'universale, sicché tutto il brulichio di vita che esso abbraccia «cade senz'altro fuori del nostro obiettivo»¹⁹⁹.

È un tema che ritorna anche nell'ultimo Fichte, secondo cui i residui di primitività che appesantiscono l'avanzare della ragione, sono ben visibili anche nell'epoca presente e di essi occorre quanto prima disfarsi: il punto in cui si trovano infatti collocati «il popolo» e «il sentimento popolare» giace «tra il selvaggio e il cittadino del regno del diritto» e «questo avanzamento» da uno stadio all'altro «è ciò che è veramente sacro», per cui «intralciarlo» o «farlo arretrare» costituisce un'azione assolutamente «empia»²⁰⁰.

Anche per Hegel il moto di avanzamento della ragione e dell'autocoscienza procede attraverso l'uscita da quelle zone d'ombra che compongono il «regno animale dello spirito»²⁰¹. Lo spirito è infatti in Hegel lacerato in se stesso.

Come si può ben vedere, il processo di autoapprendimento dell'Io o dello Spirito attraverso la storia è un cammino tutt'altro che privo di ostacoli. La contraddizione (*Widerspruch*) o la tendenza (*Streben*) infinita al superamento dell'opposizione interna, ne costituiscono il motore e fanno sì che il mondo storico sia essenzialmente per entrambi un teatro di lotte.

Queste costituiscono il veicolo attraverso cui si perviene alla realizzazione dell'universale. Dacché «la libertà è» infatti per Fichte «il bene supremo» e «la vita temporale ha di per sé valore solo in quanto è libera», ne consegue che lo scopo della vita «è di far uso anzitutto della libertà, di ottenerla ove mai non la si possedeva, di combattere ove mai non la si ottenga». In ultima istanza la stessa «vita temporale è una lotta per la libertà»²⁰².

Anche per Hegel, secondo cui si ha progresso storico soltanto nel passaggio dalla libertà particolare alla libertà universale, dalla libertà di uno o di pochi alla libertà di tutti, il veicolo dell'autocoscienza e del realizzarsi della ragione è essenzialmente una lotta; e nello specifico «una lotta per il riconoscimento (*Kampf um Anerkennung*)»²⁰³.

Si tenga nondimeno in considerazione che il riconoscimento per il quale si conduce la lotta non

199 W, XII, 82.

200 *Staatslehre*, GA, II, 16, 419-420.

201 GW, IX, 216.

202 *Staatslehre*, GA II, 16, 410-411.

203 GW, IX, 109-116. Sulla lotta per il riconoscimento cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2010; L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung*, in Hegel-Studien 1974, vol. 9, pp. 155-207; L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels jenaer Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014.

pertiene secondo Hegel unicamente al piano interno ma vuole essere conseguito anche su quello esterno: il riconoscimento non si verifica soltanto sul piano morale, ma assume sostanza anche su quello etico, trascende dunque il campo del pensiero e del sentimento per cristallizzarsi anche in quello delle istituzioni e del diritto.

Riassumendo quanto abbiamo osservato in questo paragrafo, per Fichte ed Hegel la storia costituisce il terreno in cui l'umanità acquisisce coscienza di se stessa, passando per una molteplicità di stadi che scandiscono il moto di progressione dell'universale, ovvero il suo processo di concretizzazione, attraverso un più o meno complicato intreccio di lotte per la libertà e lotte per il riconoscimento.

3. Lo storico e il filosofo della storia

Dopo aver chiarito l'idea di storia che percorre il pensiero di Fichte e di Hegel possiamo ben comprendere come per entrambi la storia narrata dallo storico non coincida con quella narrata dal filosofo. Ossia, la verità storica e la verità filosofica divergono, benché sia dal terreno della prima che occorre prendere le mosse per sollevarsi alla seconda. Su tale questione si era già distinta in precedenza la lezione di Kant che aveva senz'altro concorso a plasmare il pensiero di Fichte²⁰⁴. Ma a ben vedere, lo stesso Hegel «ha tentato di seguire, sia pur da lontano, il precedente di Kant, e fondare sull'espansione della libertà, accompagnata dalla garanzia del diritto, i momenti della storia universale»²⁰⁵. Certo, Kant non era stata l'unica fonte filosofica da cui le riflessioni di Fichte e Hegel avevano tratto origine²⁰⁶, ma senz'altro una delle più significative.

In ogni caso, entrambi i filosofi di cui ci stiamo occupando condividono un'idea di storia come avanzamento progressivo dell'universale; ma anche, si badi bene, come processo inarrestabile. E ciò vale per Hegel non meno di quanto valga per Fichte. Se infatti i *Lineamenti di filosofia del diritto* si concludono con la descrizione delle roventi contraddizioni, economico-sociali e internazionali, che ancora infiammano il mondo moderno, la *Scienza della logica*, dal canto suo, postula la contraddizione (*Widerspruch*) a un tempo come la natura del finito e il cardine del movimento. La fine di un qualcosa può dunque significare soltanto la fine di una contraddizione specifica (o di un insieme di contraddizioni comunque temporalmente determinate), non la fine della contraddizione in sé, per il qual fatto occorrerebbe la dissolvenza del finito e del mondo sensibile.

204 Per quanto riguarda la filosofia della storia di Kant e l'influenza che questa ha esercitato sullo stesso pensiero di Fichte, cfr. A. Carrano, *Nel vuoto della creazione. La riflessione kantiana sulla storia*, ETS, Pisa 2016.

205 C. Cesa, *Introduzione* a L. Fomesu – B. Henry, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini Editore, Pisa 2000, p. 34.

206 Cfr. su ciò, L. Siep, *Das Recht als Ziel der Geschichte. Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel*, in C. Fricke – P. König – T. Petersen (a cura di), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 355–379 e J. F. Kervégan – H. Mohnhaupt, *Recht zwischen Natur und Geschichte*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Sorprende allora che un interprete così acuto come il Lauth, sempre impegnato a evidenziare la centralità della dimensione storica nel pensiero di Fichte e a sgombrare il campo ermeneutico dai luoghi comuni che circolano attorno alla sua filosofia, finisce spesso e volentieri per scivolare in un luogo comune quando chiama in causa il pensiero di Hegel, fino a ritenere pacifico che «siccome sistema e storia in Hegel coincidono, con il sistema compiuto anche la storia doveva finire»²⁰⁷. Si tratta, com'è noto, di una vecchia tesi di Alexandre Kojève, poi ribadita nel 1992, con un intento più ideologico che ermeneutico (in un celebre volume dalle sfumature filocoloniali nel quale tornano i motivi del *Manifest Destiny* e dell'eccezionalismo americano) da Francis Fukuyama²⁰⁸. Prontamente, studiosi eminenti come Otto Pöggeler e Bernard Bourgeois sono intervenuti con rigore argomentativo a smentirla²⁰⁹. Da allora la questione sembra chiusa: nessuno studioso di Hegel degno di rilevanza ha infatti più tentato di riaprirla e lo stesso Fukuyama è stato indotto a rivedere almeno parte delle proprie tesi.

Sia per Fichte che per Hegel, quindi, la storia costituisce un processo infinito (oltre che tormentato e complesso) di realizzazione dell'universalità. Resta tuttavia che per l'autore della *Fenomenologia* «la storia non è guidata da un fine morale ultimo ma dalla forza immanente della contraddizione» e la realizzazione di un'universalità sempre più concreta «non è un'azione morale ma il movimento della contraddizione»²¹⁰.

Sono dunque i dispositivi della contraddizione, secondo Hegel, a sfuggire perlopiù alla conoscenza dello storico e a dovere invece essere esaminati dal filosofo della storia. Questi dispositivi esprimono infatti proprio le leggi della ragione nel suo circolare ma progressivo movimento di esteriorizzazione e interiorizzazione.

Diverso è il caso di Fichte: egli nei *Lineamenti del tempo presente* ritiene senz'altro riduttiva la visione della storia assunta dal «collezionatore di semplici fatti», ovvero da chi «non ha assolutamente alcun sostegno, alcun filo conduttore e alcun punto saldo fuorché la successione

207 R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars Una, München 1994, p. 423.

208 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.

209 Cfr. O. Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama*, Brill Schöningh, Paderborn 1995 e B. Bourgeois, *Voir La Raison moderne et le droit politique*, Vrin, Paris 2000. A tal riguardo anche R. Bodei ha osservato che «Hegel è troppo realistico per pensare a un finale utopistico o, comunque, armonico della storia e dei conflitti», sapendo d'altronde bene «che le contraddizioni rinascono dalle soluzioni stesse di volta in volta raggiunte». Peraltro, «in un appunto che egli aveva preparato per l'introduzione al corso di filosofia del diritto del 1831-32, al posto tenuto dalla "civetta" nella Prefazione del 1820, compare ora la "talpa", quasi a significare che l'avvenire è segnato dalle oscure forze dell'istinto e che l'unica cosa che gli occhi di civetta della filosofia sembrano ora cogliere è proprio l'incertezza del futuro. Il mondo ha di nuovo accelerato il suo movimento inconscio, costringendo la filosofia a portare i propri 'lumi' in un crepuscolo su cui incombe lo "spirito nascosto, che batte alle porte del presente". Il lavoro di decifrazione della realtà effettuale attraverso il pensiero non può, dunque, giungere a compimento», R. Bodei, *La civetta e la talpa*, cit., ed. digitale, 2014. Possiamo dunque constatare come, per Hegel, non soltanto la storia non si sia conclusa, ma a ben vedere non si sia concluso neppure il sistema che, proprio come la storia, resta un orizzonte aperto e in movimento. In accordo con R. Lauth, invece, anche M. Ivaldo parla del sistema di Hegel come di un sistema che, diversamente da quello di Fichte, sarebbe essenzialmente chiuso, cfr. M. Ivaldo, *Premessa a R. Lauth, Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, Guerini & Associati, Milano 1996, p. 9.

210 A. Nuzzo, cit., p. 95.

estriore degli anni e dei secoli, senza alcun riferimento al loro contenuto»²¹¹. Ma ciò che fa difetto in questa riduzione della «storia» a «mera empiria», in questa narrazione che fornisce soltanto «dei fatti» e in cui «tutte le sue prove possono essere addotte solo fattualmente»²¹², non è, come in Hegel, la debole comprensione della legge immanente che questi fatti muove e che tendenzialmente conduce in una determinata direzione, non è, dunque, la mancata comprensione dei meccanismi della contraddizione oggettiva, ma la marginalizzazione del «fine ultimo dell'umanità»²¹³, di quel «più alto scopo finale nell'ordine spirituale»²¹⁴, che viene «stabilito per noi dalla legge morale, per mezzo e nella forma del nostro Io puro»²¹⁵; fa difetto quindi l'elusione del «fine ultimo della cultura»²¹⁶, del «fine ultimo e sommo della società»²¹⁷. Di qui l'importanza per Fichte di «trasgredire i limiti della storia empirica (*Historie*)» al fine di produrre una «storia a priori (*Geschichte*)»²¹⁸: se la prima osserva ed espone la mera successione causale degli avvenimenti, la seconda osserva ed espone, nella «storia di questa progressiva civilizzazione del genere umano», un «piano universale [...] che guida l'umanità». I «due elementi» non devono in ogni caso essere separati l'uno dall'altro, ma vanno «combinati nel modo più intimo»²¹⁹ se si vuole realmente comprendere la storia nella sua profondità e al di là di ogni astrattezza, ovvero se al di là di ogni astrattezza e nella sua profondità l'Io vuole comprendere se stesso attraverso il proprio prodursi. È stato a tal proposito osservato che il filosofo, per Fichte, deve «il suo personale statuto al fatto di trascendere la verità storica senza spregiarla»²²⁰.

Anche per Hegel si tratta di valicare i confini «di una scienza abituata a procedere in maniera empirica», e «secondo le categorie dell'intelletto». Per questo motivo,

bisogna avere a priori una familiarità con la sfera nella quale cadono i principi, se così vogliamo dire, proprio come Keplero, per citare il massimo rappresentante di questo tipo di conoscenza, doveva avere già a priori un'antica familiarità con le ellissi, i cubi, i quadrati e con i pensieri relativi ai loro rapporti, prima di poter ricavare dai dati empirici le sue leggi immortali, consistenti in determinazioni peculiari della sfera di quelle rappresentazioni. Chiusunque ignori in tali conoscenze le determinazioni elementari universali potrà comprendere così poco queste leggi come altrettanto poco sarebbe capace di ricavarle da sé, per quanto a lungo stia a contemplare il cielo e i movimenti dei suoi astri²²¹.

Quanto detto non significa ignorare il «valore» e la «posizione» delle «categorie dell'intelletto», non significa ritirarsi dall'osservazione dei fatti empirici e dalla storia, ma accostarsi a tutto ciò

211 GA, I, 8, 304.

212 GA, I, 8, 301.

213 GA, I, 3, 221.

214 GA, I, 3, 243.

215 GA, I, 3, 241.

216 GA, I, 3, 244.

217 GA I, 3, 40.

218 GA, I, 8, 301.

219 GA, I, 8, 304.

220 A. Carrano, Introduzione a Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 41.

221 W, XII, 87.

attraverso le «categorie della ragione» che sole ci consentono di scorgere la logica nascosta dentro l'avvicinarsi dell'empirico, riuscendo in tale apparentemente caotico avvicinarsi a «separare e mettere in risalto il contenuto essenziale» che «è dato dalla coscienza della libertà e dalle forme determinate del suo sviluppo»²²².

Le affinità concettuali fra i due filosofi non devono comunque indurci a perdere di vista le loro differenze: per Hegel lo sviluppo della coscienza e delle forme determinate della libertà, ovvero il processo di concretizzazione dell'universale, *alias* della *ratio*, procede attraverso lo sviluppo della contraddizione (la quale si presenta spesso sotto la forma di un intreccio di contraddizioni), non attraverso la forza attrattiva della legge morale prescritta dall'Io puro. È dunque questa contraddizione immanente e non l'Io puro trascendente (o fine ultimo) il motore del divenire, nonché il suo attore protagonista. Con linguaggio fichtiano possiamo affermare che per Hegel l'urto, l'*Anstoß*, costituisce non già il detonatore che mette in moto il soggetto, come per Fichte, ma a ben vedere il soggetto stesso. Se in Fichte la storia appare come storia dell'infinito approssimarsi del Finito all'Infinito, ovvero del Finito all'Io puro che lo sollecita, per Hegel la storia si configura come una storia dello sviluppo della Contraddizione (*Widerspruch*), o meglio di quel plesso di contraddizioni sotto la cui forma questa di volta in volta si manifesta. Ci troviamo in ogni caso di fronte a due diversi modi di superare i limiti della semplice osservazione empirica, a due diverse filosofie della storia che esprimono nondimeno il medesimo bisogno di illuminare, dentro l'intreccio caotico dei fenomeni politico-sociali, le tendenze di fondo dei processi e le logiche profonde della propria stessa epoca.

4. Uscire dal proprio tempo?

Nella prima lezione sui *Lineamenti del tempo presente* Fichte si premura di spiegare agli ascoltatori e ai lettori come la sua «osservazione del mondo e degli individui...non possa riguardare proprio tutti gli individui attualmente viventi, ma solo quelli che sono realmente prodotti del loro tempo e nei quali questo tempo si esprime nel modo più chiaro». Non tutti infatti possono essere considerati interni all'arco diacronico che si intende esaminare: «qualcuno può essere in ritardo sulla propria epoca, perché nel corso della propria formazione non è mai venuto a contatto con una massa sufficiente dell'individualità universale, mentre la cerchia ristretta in cui si è formato è ancora un residuo del tempo passato»; così qualcun altro «può essere in anticipo sulla propria epoca e recare già in petto l'esordio del tempo nuovo, mentre tutt'intorno domina il tempo per lui passato, ma in verità effettivo, presente e attuale». Né in *ritardo*, né *puntuale*, né in *anticipo* rispetto al proprio corso diacronico sarebbe invece la filosofia trascendentale, che «supera ogni tempo ed epoca in

222 W, XII, 88.

quanto coglie il tempo uno e uguale a se medesimo come il fondamento superiore di tutti i tempi sottoponendoli alla sua libera considerazione»²²³.

È una posizione che subisce un'impetosa critica da parte di Hegel. Noti sono i passi della *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*:

per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro *figlio del suo tempo*; così anche la filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri*. Credere che una qualsiasi filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo, che salti oltre Rodi. Qualora la sua teoria vada di fatto oltre tutto ciò, qualora l'individuo si costruisca un mondo così come dovrebbe essere (*wie sie sein soll*), allora questo mondo esiste, sì, ma solo nella sua opinione – cioè, in un elemento malleabile in cui è possibile plasmare tutto quello che ci pare e piace²²⁴.

A ben vedere per Hegel quelle elucubrazioni individuali che intendano astrarre completamente dalle dinamiche del proprio tempo, sono essenzialmente fantasticherie che gremiscono il bacino dell'illusione, mentre quegli elementi che, con le parole di Fichte, si trovano in *ritardo* o in *anticipo* rispetto al proprio tempo, esprimono a ben vedere la contraddizione del proprio tempo, ovvero la sua anima, la sua più profonda essenza, dacché comprendere il proprio tempo equivale a comprendere la contraddizione o l'insieme di contraddizioni che lo innervano.

È una questione che ritorna nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*:

La filosofia [...] non sta al di sopra della sua epoca, ma ne è la coscienza, è il sapere di ciò che è sostanziale: è il sapere pensante di ciò che caratterizza un'epoca. Altrettanto poco un individuo sta al di sopra del proprio tempo; ogni uomo è figlio del suo tempo; ciò che in una certa epoca è sostanziale è l'essenza propria dell'individuo, il quale lo manifesta nella forma che ad esso è peculiare. Non ha senso alzarsi sulle punte dei piedi per vedere oltre l'orizzonte della propria epoca. Non si può balzar fuori dal proprio tempo, come non si può svestirsi della propria pelle.

Tuttavia, a questo punto la questione si complica. Infatti «la filosofia, quanto alla forma, sta al di sopra della propria epoca, poiché essa è il pensiero di ciò che è lo spirito sostanziale del tempo: nella misura in cui essa lo prende ad oggetto». Quindi «lo spirito del suo tempo» è «il contenuto più determinato e più terrestre» della filosofia, «sebbene essa, come sapere, sia parimenti fuori del suo tempo e si ponga di fronte lo spirito come oggetto»; ma questo trascendere il proprio tempo, si badi bene, «vale solo sul piano formale, giacché [la filosofia] non ha nessun altro vero contenuto»²²⁵ che non sia la sostanza della sua epoca. Abbiamo dunque un *sapere*, che è *forma*, il quale come tale trascende il suo *contenuto* che è lo *spirito del proprio tempo*.

A chiarire questo aspetto ci vengono nuovamente in aiuto i *Lineamenti di filosofia del diritto*: «la *forma*», viene spiegato, «è la ragione come conoscenza concettuale, mentre il *contenuto* è la ragione in quanto essenza sostanziale, sia della realtà etica, sia della realtà naturale». A sua volta, «l'idea

²²³ GA, I, 8, 202-203.

²²⁴ GW, XIV, 1, § 6.

²²⁵ VGP, I, 237.

filosofica è l'identità consapevole di entrambe»²²⁶. Il mondo naturale, socio-politico e istituzionale di un determinato arco storico costituisce dunque un *contenuto* transitorio che, in quanto entra nel concetto, in quanto viene cioè categorizzato, dà luogo a una *forma*, la forma del sapere concettuale, in grado di varcare i confini del proprio stesso tempo.

Resta nondimeno il fatto che il contenuto della filosofia non è per Hegel al di là della propria epoca. È una questione che viene affrontata anche dalla *Logica*: «la filosofia ha a che fare solo con ciò che è e da tale prospettiva ha questo in comune con l'empirismo». Non si tratta, come vedremo meglio più avanti, di un appiattimento della filosofia sulle strutture dello *status quo*; al contrario, per la filosofia «è molto più facile dichiarare ciò che dovrebbe essere; [infatti] se la verità risiede in ciò che è, coglierla è più difficile»²²⁷. L'attenzione ha bisogno di essere rivolta verso il mondo com'esso è, non verso ciò che noi vorremmo che sia. Ritorna il monito della *Fenomenologia dello Spirito*: «la filosofia deve guardarsi dal voler essere edificante».

Questo giudizio di Hegel, nonostante le apparenze, non affievolisce affatto, ma piuttosto consolida, la questione dell'incisività: se la filosofia è in grado di sprigionare una carica rivoluzionaria, questo dipende non tanto dalla sua predisposizione ad alimentare un più o meno vago desiderio di mutamento, ma dalla sua capacità di accrescere la comprensione delle forme concrete e delle contraddizioni oggettive del mondo in trasformazione²²⁸. Non a caso questo è un tema che ritornerà in pieno Novecento in un autore tutt'altro che sospettabile di predisposizioni conservatrici: «occorre violentemente attirare l'attenzione nel presente così come è, se si vuole trasformarlo»²²⁹, scriverà – con un piglio qui più hegeliano che fichtiano – Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere*.

226 GW, XIV, 1, 17.

227 GW, XXIII, 2, 675.

228 Mi permetto di rinviare per questo aspetto a E. Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016, cap. I.

229 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2001, Q 9, 60.

3. La verità

1. Forza e processualità del vero

La *Grundlage* di Fichte si affaccia nella storia del pensiero filosofico proponendo, sin dal titolo (*Fondamento dell'intera dottrina della scienza*), un'idea forte di verità. Fuori dal sistema della scienza si annida infatti, per il filosofo, soltanto il dogmatismo, nel cui campo di dominio rientra la concezione stessa dello scettico: «un dogmatismo coerentemente applicato o nega che il nostro sapere in generale abbia un fondamento, e che in generale vi sia un sistema nello spirito umano, oppure contraddice se stesso. Il dogmatismo realizzato è uno scetticismo che dubita di dubitare (*ein Skeptizismus, welcher bezweifelt, daß er zweifelt*), perché deve sopprimere l'unità della coscienza e con questa tutta la logica». A ben vedere, «lo scetticismo», non sarebbe neppure un sistema dacché «nega la possibilità di un sistema in quanto tale». Ma potendo «negare tale possibilità solo in modo sistematico, si contraddice ed è del tutto irrazionale. La natura dello spirito umano si è già presa la briga di renderlo altresì impossibile. Non v'è mai stato alcuno che fosse seriamente uno scettico di tal fatta»²³⁰.

Anche per Hegel lo scetticismo si rivela intimamente irrazionale. Esso non perviene alle conquiste logiche della ragione, ma resta confinato nei perimetri cognitivi dell'intelletto, in cui si «afferma solo ciò che è negativo» e si «misconosce che il negativo è anche affermativo, che ha in se stesso una determinazione positiva» in quanto «è negazione della negazione»²³¹. Nel suo impegno a indebolire la forza del pensiero affinché questi «non sia tenuto per vero», lo scetticismo non tiene nulla per fermo: induce «atarassia, indifferenza, imperturbabilità» e «segue il vacillare di tutto ciò che è finito come l'ombra segue il corpo». Non è «il dubbio» ma la «sceptisi che sospende il giudizio» la vera cifra di questo modo di pensare. A ben vedere infatti «il punto di vista del dubbio è l'antitesi dello scetticismo», giacché se «il dubbio implica inquietudine in quanto vorrebbe trovare la pace in qualcosa», lo scetticismo è «indifferente di fronte a questa o a quella tesi e non vuole riposare in uno degli opposti»²³².

Questa atarassia e questo rifiuto di perorare un lato dell'opposizione che contraddistinguevano lo sguardo degli scettici, apparivano a Hegel non soltanto, come osserveremo meglio più avanti, insostenibili da un punto di vista teoretico, ma anche deleteri per lo sviluppo del movimento storico. Nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* del 1802, in cui viene criticato aspramente il tentativo di Ernst Schulze di liquidare l'universalità della ragione kantiana, Hegel istituisce un parallelismo fra passività filosofica, campo di sospensione del giudizio, e passività politica:

230 GA, I, 2, 280.

231 GW, VIII, 144.

232 GW, VIII, 150.

la passività politica in tempi di disordini dello Stato, era colpita dal legislatore ateniese con la pena di morte; la passività filosofica di non prendere partito per sé, ma di essere a priori decisi di sottomettersi a ciò che dal destino verrà coronato con la vittoria e con il riconoscimento generale, comporta di per sé la morte della ragione speculativa²³³.

Il «non prender partito» qui denunciato dev'essere messo in relazione con «il non voler riposare in uno degli opposti» contro cui, nel criticare lo scetticismo antico, si sollevano le *Lezioni sulla storia della filosofia*. Posto che «lo scetticismo moderno, al contrario dell'antico, assume che la coscienza immediata, la percezione sensibile, sia qualcosa di vero»²³⁴, a entrambi resta comune il «non prender partito» e il «non voler riposare in uno degli opposti». Evidentemente la sconfessione che lo scetticismo opera della lotta filosofica per la verità, o della lotta per una verità più profonda di quella immediatamente acquisita dalla percezione sensibile, rivela secondo Hegel addentellati con la delegittimazione della lotta politica per la libertà, o della lotta per una libertà più profonda di quella prevista dai rapporti sociali vigenti.

Si tenga presente il paragone scelto da Hegel: la passività politica ai tempi dei disordini dello Stato colpita dal legislatore ateniese con la pena di morte. Poco prima, ne *La Costituzione della Germania*, egli aveva denunciato nell'anarchia dell'Impero tedesco – parcellizzato in principati estranei e indifferenti al potere centrale – la causa primaria della sconfitta subita per opera delle armate francesi, ma anche della sua condizione così politicamente fragile da aver reso il proprio territorio un invitante teatro di conquista. La difesa dell'universalità filosofica dalle spinte disgregatrici che si rapportavano al «pensiero [...] indebolendolo affinché non [fosse] tenuto per vero»²³⁵, offriva una sponda culturale alla difesa dell'universalità politica, ovvero dello Stato centrale, dalle spinte disgregatrici e particolariste che lo svigorivano.

Si tenga in conto che il vizio della concezione debole della verità propugnata dallo scetticismo, non consiste, per Fichte ed Hegel, nel suo essere un falso assoluto contrapposto al vero assoluto, ma essenzialmente nel suo carattere unilaterale. Il pensiero forte dei due filosofi fa dunque del pensiero debole un proprio momento, un lato della propria stessa verità: vale a dire, abbraccia il pensiero debole ma non si riduce a questo.

Tale aspetto apre il sipario alla seconda caratteristica della loro nozione di verità. Per Fichte, come troviamo scritto nella seconda *Esposizione della Dottrina della Scienza* del 1804, «non siamo certo noi a fare la verità e le cose andrebbero male se stessero così; ma è la verità a fare se stessa con forza propria e a fare questo ovunque, quando solo incontri la condizione della sua produzione, allo

233 W, II, 315, tr. it., Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 65. Per quanto concerne invece la critica di Fichte a Schulze cfr. M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1982, pp. 134-145. Quanto al più generico rapporto di Fichte con lo scetticismo cfr. D. Breazeale, *Fichte, Skepticism, and the 'Agrippian Trilemma'*, in "Fichte-Studien", Bd. 44, 2017 pp. 3-16.

234 GW, VIII, 152.

235 GW, VIII, 149.

stesso modo e con la stessa rapidità»²³⁶. Ovvero, a suo giudizio, «la verità non si riceve, si produce»²³⁷, essendo essa «unità tra pensiero e vita, divenire ed essere»²³⁸. Vediamo che in Fichte il concetto di verità, anziché eludere, abbraccia la processualità.

Analogamente, per quanto riguarda questo aspetto, è la concezione di Hegel: «il vero è il processo»²³⁹, afferma la sua *Logica*, «il vero non è il dato (*das Gegebne*)»²⁴⁰; d'altronde, leggiamo nel primo capitolo della *Lehre vom Sein*, «né l'essere né il nulla sono qualcosa di vero», dacché «la loro verità è solo il divenire»²⁴¹.

Già la *Fenomenologia dello Spirito*, nel postulare l'identità fra il vero e l'intero, si era affrettata a chiarire che l'intero non andasse inteso come un alcunché di statico ma come «l'essenza che si ha pienamente soltanto attraverso il proprio sviluppo», dunque non semplicemente come «il risultato» ma come «il risultato assieme al divenire che l'ha prodotto»²⁴².

A questo punto Hegel traccia una distinzione «fra verità filosofica e quella ordinaria» che le *Lezioni sulla logica* del 1831 esprimono con particolare chiarezza: «la concezione ordinaria della verità consiste nell'accordo delle nostre rappresentazioni con un oggetto, nel fatto cioè che esse abbiano il medesimo contenuto dell'oggetto». Certo, nella rappresentazione il contenuto particolare diviene un universale, ma ciò che in tale contenuto particolare vi è di essenziale, proprio nella rappresentazione permane e così la rappresentazione, corrispondendo al contenuto, viene detta vera. Ma questa «è la verità nel senso abituale del termine» e si configura come «una verità che *io* possiedo». Quindi «non ci si chiede se gli oggetti stessi», e con oggetti Hegel intende le nostre stesse azioni, «abbiano verità», che è la domanda in cui consiste invece «l'interesse filosofico»²⁴³.

A ben vedere la corrispondenza fra la rappresentazione e l'oggetto è una semplice verità sensibile, finita e «per esprimerci in modo più preciso si può dire che le rappresentazioni», anziché vere, «siano tutt'al più *corrette*»²⁴⁴; infatti «giudizi del tipo "questo foglio è bianco" sono giudizi corretti, ma non sono giudizi di verità»²⁴⁵. Questo perché gli oggetti non esprimono soltanto le loro qualità sensibili e finite: essi, come le nostre azioni, esprimono norme interne. Così nell'illustrazione delle leggi che governano gli oggetti e le nostre azioni consiste la verità filosofica, la quale, lungi dall'essere un alcunché di finito, «è, in generale, l'infinito»²⁴⁶.

La verità coglie dunque per Hegel l'essenza di un processo, essenza che emerge in tutta la sua

236 GA, II, 8, 68-69.

237 L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 286.

238 G. Rametta, *Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza*, in "Tópos", v. 6, n. 2, 2013 (pp. 45-65), p. 59.

239 GW, XXIII, 2, 723.

240 GW, XXIII, 2, 804.

241 W, V, 97.

242 W, III, 26.

243 GW, XXIII, 2, 665.

244 *Ibidem*.

245 GW, XXIII, 2, 670.

246 GW, XXIII, 2, 666.

pienezza quando il processo ha completato il proprio sviluppo, costituendo, di tale trapassare, il suo permanere. Ecco perché la *Scienza della logica* definisce l'essenza come «l'essere che è passato, ma passato senza tempo»²⁴⁷.

Analogamente per Fichte, è stato opportunamente osservato, «la verità, sebbene si compia nel tempo, è tuttavia senza tempo»²⁴⁸.

Un confronto più serrato fra i due rivela tuttavia delle differenze sostanziali di fondo. Posto in entrambi lo stretto rapporto che sussiste fra il vero e la manifestazione, nel pensiero di Fichte rimane fra di essi uno scarto incolmabile. In Hegel infatti

il vero eccede ciascuna manifestazione nella quale appare, ma coincide con la totalità del suo apparire. In Fichte, invece, il vero, il "vivere", lo "esse in mero actu", danno luogo di volta in volta a totalità differenziate, sia l'una rispetto all'altra, sia nella misura in cui appaiono ricche di articolazioni al loro interno: ma proprio in quanto esprimono tutto ciò che possono esprimere, nessuna di esse, né il tutto della manifestazione che esse rappresentano, possono esaurire la vita come originaria scaturigine dell'essere nell'apparire: al contrario, ciascuna di esse riapre la possibilità di un rinnovato sorgere, proprio perché ciascuna di esse è "compiuta", e nel suo essere "compiuta" evidenzia lo scarto tra il tutto che essa esprime, e l'idea che lo rende possibile²⁴⁹.

Se dunque per Hegel il rapporto fra il vero e la manifestazione è per così dire totale, dacché non esiste a suo giudizio verità che non si dispieghi e l'essenza dell'essenza è appunto quella di manifestarsi, in Fichte invece il vero non si esaurisce nelle forme della manifestazione poiché trascende nell'idea, in quell'idea che rende possibile il tutto, che lo conduce e lo trascende.

È un aspetto che viene sottolineato da Hegel in *Fede e sapere*, in un momento storico in cui osservava l'empiria tedesca deprivata da Fichte del suo valore infinito di questione nazionale e ridotta a un non-io inerte, caotico e informe da ricondurre dentro i confini della razionalità, ovvero dell'Io, attraverso l'avanzata militare della ragione che proveniva da Oltretreno. Era la subordinazione dell'empirico a un assoluto fuori di esso che non deve rendere conto di lui. E così, afferma Hegel, ponendo il vero al di là della manifestazione, «la filosofia di Fichte si accorda senz'altro con quella di Jacobi», nonostante l'opposizione apparente: per entrambi infatti «l'assoluto è soltanto nella fede, non nel conoscere»²⁵⁰.

L'insistenza sull'empirico e sul contenuto universale che contiene, l'esortazione a calare nel mondo reale il vero e a non lasciare questo al di là di quello, era, come vedremo più dettagliatamente in seguito, l'invito sul piano politico a non disprezzare l'empiria tedesca, a non farne un agnello sacrificale sull'altare dell'universalità astratta, ma a intravedere in essa l'incombere della questione nazionale, il bisogno sempre più impellente di costruzione degli Stati-nazione, elemento cardinale della modernità e dell'universalismo concreto.

247 W, VI, 12.

248 G. Rametta, *L'idea di filosofia nel tardo Fichte*, in "Rivista di storia della filosofia", vol. 57, 2003, n. 3, p. 468.

249 Ivi, p. 466.

250 GW, 4, 397.

Si tratta, com'è noto, di una posizione storico-politica a cui giungerà anche Fichte²⁵¹, con non poche ricadute anche sul piano teoretico²⁵², benché alcuni centri nodali del suo sistema, come la distinzione fra fenomeno e cosa in sé, resteranno pressoché invariati²⁵³.

2. La verità è sempre concreta

Da quanto sopra osservato possiamo comprendere come Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, stesse polemizzando non soltanto contro il romanticismo reazionario e la teologia che forniva sostegno alle forze della Restaurazione, ma anche contro lo stesso scarto fra verità e realtà rinvenuto nella filosofia di Fichte, allorché si premurava di sottolineare che «se il vero è astratto, allora non è vero», e che se «la sana ragione umana si dirige verso il concreto» (HW 18, 43), questo accade, come preciserà nelle *Lezioni sulla logica* del 1831, perché «l'astratto non ha verità» (HVWL, 74). Il vero e il reale, dunque, così come l'infinito e il finito, non possono essere disgiunti, o pensati l'uno indipendentemente dall'altro. Analogamente «il bene [stesso] non è un astratto e un non vero»²⁵⁴: il bene se vuole essere pensato come vero e concreto, che è d'altronde l'unico modo in cui può essere realmente pensato, è nel mondo non fuori di esso.

È un aspetto che ritorna nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, le quali celebrano come un traguardo universale la conciliazione fra Dio e realtà concreta, ovvero l'acquisizione della coscienza «che il mondo è capace di contenere la verità, mentre prima il mondo era considerato solo come malvagio, incapace del bene, che rimaneva un aldilà»²⁵⁵. È una posizione, questa contro cui Hegel polemizza, a cui lo stesso Fichte aveva prestato il fianco nei *Lineamenti del tempo presente*, allorché aveva designato il proprio tempo come «l'epoca della compiuta peccaminosità»²⁵⁶, collocando il Bene in un Io puro extrasensibile o nell'alveo di una realtà ipotetica proiettata in un futuro indefinito oltre l'età contemporanea.

Resta tuttavia che per Fichte, l'unica tipologia di verità a cui l'uomo può pervenire, ovvero quella che esprime la «congruenza razionale dei fenomeni spirituali», anziché dalla speculazione e dall'intelletto, capaci unicamente di «vanificare l'errore, non di dare la verità», viene portata alla luce attraverso «il volere e l'azione»²⁵⁷. Di qui il proposito di Fichte di esporre una «logica della

251 Senza alcuna riduzione dei motivi antifeudali e della carica rivoluzionaria, cfr. C. Cesa, *Noterelle sul pensiero politico di Fichte*, Rivista critica di storia della filosofia, gennaio-marzo, vol. 23, 1968 n. 1, pp. 61-80.

252 Sulla progressiva riduzione degli elementi soggettivisti nella filosofia di Fichte in concomitanza storica con la maturazione della coscienza relativa alla questione nazionale cfr. G. Rametta, *Le strutture speculative della Dottrina della scienza. Il pensiero di G. J. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995; S. Furlani, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e associati, Milano 2004.

253 Cfr. E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.

254 GW, XXIII, 2, 805.

255 W, XII, 502.

256 GA, I, 8, 201.

257 C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 29-30.

verità storica»²⁵⁸, che costituirebbe a un tempo una logica dell'Io²⁵⁹ (l'Io assoluto è d'altronde ciò che spiega il movimento storico).

È possibile dunque concordare con Hegel quando afferma che per Fichte la verità risieda (kantianamente) al di là della manifestazione concreta, ma occorre pur sempre precisare che questa verità per Fichte non è la verità dell'Io e come tale non può essere conosciuta. La verità che può entrare nella sfera della conoscenza è solo la verità dell'Io e questa, anche per Fichte come per Hegel, trova riscontro nel reale: è, se vogliamo, esemplificabile (sia pur anche soltanto nella forma della volontà, dello sforzo e dell'aspirazione).

In sintesi, laddove per Hegel ad essere inesorabilmente concreta è la verità in quanto tale, giacché una verità astratta non è verità, per Fichte si danno invece essenzialmente due verità: una *verità concreta*, che è la verità dell'Io (la cui corrispondenza con la realtà finita risulta tuttavia parziale, pur costituendone il traino), e una *verità astratta*, che alberga oltre l'Io e che appare agli occhi di Hegel come una non-verità, un'illusione, un semplice atto di fede. Non perché tutta la verità risieda per Hegel dentro l'Io (dentro l'Io che conosce se stesso), ma perché, potremmo dire, è l'Io in quanto tale a dimorare dentro la verità (dentro la verità che conosce se stessa). La verità per Hegel non è la verità dell'uomo, non è un oggetto che appartiene al soggetto umano in quanto umano, ma è essa stessa il soggetto che nell'uomo, ovvero nell'essere razionale, trova le condizioni della sua apparizione. Il dualismo aporetico da cui risulta ancora attraversato il sistema di Fichte trova in Hegel una risoluzione, pur sussistendo in entrambi, quantomeno nei principi fondanti, una corrispondenza sillogistica tra fenomeni storico-reali e verità.

3. Verità e trasformazione storico-sociale

La verità filosofica ha, sia per Fichte che per Hegel, un importante valore politico, in quanto costituisce il pungolo che sollecita la trasformazione in senso sempre più universalistico dei rapporti storico-sociali vigenti. Ma a ben vedere ne costituisce anche l'effetto. L'uomo, afferma Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, «perviene alla verità solo attraverso il processo della trasformazione»²⁶⁰.

I *Lineamenti di filosofia del diritto*, a loro volta, pongono in evidenza come all'inconoscibilità del vero sia intimamente connessa l'inconoscibilità del giusto e dell'etico. Criticano quindi in modo risoluto l'etica della convinzione di Jakob Fries e dei suoi seguaci: se accettiamo infatti che la «sussunzione di un'azione sotto la determinazione del Bene spetta al *soggetto*» allora facciamo completamente dileguare «anche la parvenza di un'oggettività etica». Questa concezione mostra

258 GA, II, 9, 144.

259 Cfr. R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, cit., p. 27

260 W, XII, 504.

affiliazioni con «quella sedicente filosofia [...] che non ammette la conoscibilità del *vero*», in quanto contrabbanda «la conoscenza del vero per una vuota vanità» e colloca pertanto «l'eticità nella peculiare visione del mondo propria dell'individuo e nella sua convinzione particolare»²⁶¹, per cui sembrerebbe che la semplice «mia intenzione di fare il bene e la mia convinzione che esso sia buono, rendono buona la mia azione». In tal senso, «la fedeltà formale soggettiva» sarebbe sufficiente a contenere «ciò che è conforme al dovere»²⁶².

Certo, lo scetticismo filosofico talvolta concede al vero il diritto di cittadinanza nella natura, affermando che la natura «sia intimamente razionale» e che «il sapere debba ricercare e cogliere in concetti questa ragione reale ivi contenuta – l'armonia eterna della natura, intesa come sua legge ed essenza immanente – senza indugiare sulle configurazioni e sulle accidentalità che si manifestano in superficie»; e tuttavia ben poco avanza il discorso filosofico se, pur concedendo ciò, lascia «il mondo etico, lo Stato» e «l'universo spirituale» nel suo complesso «in balia del caso e dell'arbitrio» espellendo quindi la verità «al di fuori di tale mondo»²⁶³.

Ben poco avanza il sapere quando muove dalla convinzione per cui la cosiddetta "pietra filosofale" sia nascosta unicamente nei meandri fenomenici della natura e non trovi alloggio nella vita del diritto e della storia.

A ben vedere, una filosofia che vuole restringere così severamente i confini del vero e della sua conoscibilità è una filosofia che vuole restringere i confini del sapere, ossia, in ultima analisi, una filosofia impegnata a erigere inconsciamente il proprio stesso patibolo. A nulla valgono infatti passioni e sentimenti se l'unica strada che sia data loro percorrere è quella costruita sopra gli scalpi della verità:

la sedicente filosofia ha espressamente dichiarato che *la verità di per sé non può essere conosciuta* e che il vero consisterebbe invece in ciò che ciascuno lascia *sgorgare dal proprio cuore, dall'animo e dall'entusiasmo*, intorno agli oggetti etici, soprattutto intorno allo Stato, al governo, alla Costituzione. Che cosa non è stato detto al riguardo per lusingare soprattutto la gioventù?

Si tratta a ben vedere di una lusinga che ha il sapore di un regalo avvelenato, in quanto l'allontanamento della conoscenza dalla verità è un allontanamento della conoscenza dal regno del diritto. L'obiettivo di tale filosofia è infatti quello di

collocare la Scienza nella percezione immediata e nell'immaginazione accidentale piuttosto che nello sviluppo del pensiero e del concetto e, a un tempo, lasciar dissolvere la ricca articolazione che è lo Stato, che è l'architettura della sua razionalità, la quale, attraverso la differenziazione determinata delle sfere della vita pubblica e dei loro diritti, e attraverso il rigore della misura nella quale ogni pilastro, arco e contrafforte trova il suo sostegno, fa emergere la forza dell'Intero dall'armonia dei suoi membri – lasciar dissolvere questo edificio ben strutturato nella poltiglia del "cuore, dell'amicizia, dell'entusiasmo". [capov.] Come il mondo in

261 W, VII, 273, § 140.

262 W, VII, 275.

263 W, VII, 16.

generale, secondo Epicuro non è rimesso all'accidentalità soggettiva dell'opinione e dell'arbitrio, così non lo è certamente neppure il mondo etico, il quale invece, secondo il suddetto punto di vista, dovrebbe esserlo²⁶⁴.

I *Lineamenti* rinviano qui in nota alla *Scienza della logica*, nella cui Introduzione, il *Sistema di logica* di Fries (1811) viene rubricato come un'opera «insignificante» e ricolma di «superficialità». Questo appena prima di sottoporre a critica quel suo «sillogizzare» meccanico, in cui le «determinazioni vengono prese come fisse, nella loro immobilità e poste fra loro soltanto in una relazione estrinseca», dando avvio a «un procedimento tutto analitico» che spalanca la strada a «un calcolare vuoto di concetto»²⁶⁵.

La contesa logico-filosofica rivela tuttavia altre questioni: nel conflitto fra Hegel e Fries era anche in gioco, a ben vedere, l'egemonia culturale e politica all'interno delle *Burschenschaften*, il complesso delle organizzazioni studentesche impegnate nella costruzione dell'unità nazionale e nelle lotte di liberazione contro l'occupazione straniera (*Befreiungskriege*):

Nel movimento [delle *Burschenschaften* n.d.r.] si manifestava una contrapposizione tra due ali: l'una, maggioritaria e che man mano acquisterà sempre più peso, che traeva la sua ispirazione dall'attiva partecipazione alla guerra di liberazione antifrancesa e che, nello sforzo di costruire un'autoctona tradizione culturale e politica, respingeva la filosofia "straniera" e francese in particolare e, ispirandosi al romanticismo, giungeva alla celebrazione della spontaneità del sentimento e dell'entusiasmo, non solo come organi privilegiati della conoscenza, ma anche come peculiari caratteristiche nazionali del popolo tedesco; l'altra ala, più interessata alle riforme in senso liberale, propagandava il rinnovamento della Germania mediante la "filosofia", quella filosofia in cui [...] si riassumevano i risultati dello sviluppo storico mondiale, in cui soprattutto trovava espressione il bilancio storico degli anni che andavano dalla Rivoluzione francese alla caduta di Napoleone. Hegel influenzava un'ala della *Burschenschaft* e Fries l'ala contrapposta²⁶⁶.

Come per Hegel, anche per Fichte la lotta per la verità procede di pari passo alla lotta per una trasformazione storico-sociale in senso sempre più universalistico. La sua filosofia si pone infatti come una «difesa della verità della coscienza morale»²⁶⁷ e come lo strumento con cui individuare e illustrare «le leggi eterne della verità e del diritto»²⁶⁸, sicché questi elementi (verità, coscienza morale, diritto), compongono un trinomio nel quale ogni singola parte, per essere afferrata nella sua profondità e al di fuori della propria astrattezza, non può essere pensata senza l'altra.

Ben comprendiamo allora perché nel volume più impegnato a difendere il valore universale della Rivoluzione francese, Fichte, anziché abbandonarsi all'elogio incondizionato di ciò che Hegel, come abbiamo visto, definirà polemicamente la «poltiglia del cuore», inveisce piuttosto contro la «sonnolenza dello spirito», contro «la sua impotenza a seguire una catena anche breve di deduzioni

264 W, VII, 19.

265 GW, XI, 23-24.

266 D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra Rivoluzione e Reazione*, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 300.

267 M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1993, p. 161.

268 GA, I, 1, 211.

logiche», contro «il tremebondo timore dinanzi alla verità o la testardaggine con cui si chiudono gli occhi alla sua luce quando essa ci illumina a nostro dispetto». Si tratta di un vizio che si autoalimenta: «colui che teme la verità come sua nemica, saprà sempre tenersi alla larga da essa. Anche se essa lo inseguirà in tutti i nascondigli in cui si appiatta chi ha paura della luce, questi troverà sempre un nuovo nascondiglio negli abissi del suo cuore»²⁶⁹. Ma questa celebrazione dell'interiorità immediata appare a Fichte tanto conservatrice e lontana dal vero quanto la celebrazione dell'esteriorità immediata: ossia, coloro che si rifugiano negli anfratti del proprio cuore, sono altrettanto lontani dal vero di coloro che credono solo nella certezza sensibile e nella percezione immediata, in ciò che viene immediatamente visto con i propri occhi e toccato con le proprie mani; entrambi rifuggono infatti «la fatica del pensare» (*Arbeit des Denkens*)²⁷⁰. È un'immagine che, sia pure in termini diversi, ritornerà anche nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, dove Hegel, per permettere alla verità un più agevole accesso alla coscienza, invita l'uomo a trovare il coraggio e la forza di sobbarcarsi «la fatica del concetto» (*Anstrengung des Begriffs*)²⁷¹.

4. Verità universali e interessi particolari

L'apparire della logica dell'Io nella coscienza, ovvero il processo di costruzione dell'autocoscienza del soggetto trascendentale, viene in Fichte ostacolato, come sappiamo, da un non-io finito che ne intralcia il pacifico dispiegamento. Questo non-io costituisce a ben vedere il terreno su cui sorgono le «mode» dell'intelletto, alimentate dall'«oscuro sentimento del nostro interesse». La dimensione materialistica, o per meglio dire «la sensibilità...», esercita un influsso parimenti inavvertito e parimenti potente sulla nostra *volontà* e per questa via sul nostro giudizio». E così accade sovente che le

ingiustizie che colpiscono noi ci sembrano molto più gravi di quelle per nulla diverse che colpiscono un altro. Anzi l'inclinazione viene spesso a falsare il nostro giudizio in misura ancora più alta. A forza di presentare agli altri e infine anche a noi stessi le pretese del nostro egoismo sotto una maschera onorevole, noi ne facciamo delle pretese legittime e frequentemente gridiamo all'ingiustizia quando gli altri non cercano altro se non di impedirci di commettere noi stessi delle ingiustizie²⁷².

La verità e la coscienza dei diritti universali trovano dunque la strada ostruita dall'influenza che sui nostri giudizi vengono esercitando gli interessi particolari. Questi danno infatti luogo a una falsa coscienza e a «pregiudizi politici», suscettibili di presentare come universalmente vero ciò che lo è

269 GA, I, 1, 205.

270 GA, I, 1, 211.

271 GW, IX, 41.

272 GA, I, 1, 213.

soltanto particolarmente, e di contrabbandare come interessi universali interessi meramente privati. D'altronde, «non sappiamo forse che a Costantinopoli si riconosce universalmente per vero proprio ciò che a Roma si riconosce universalmente per falso? Che qualche secolo fa a Wittenberg e Ginevra era tenuto universalmente per vero ciò che ora ivi stesso si tiene del pari universalmente per un funesto errore?»²⁷³.

Si tratta di un'acquisizione filosofica carica di valore storico-politico: il tempo presente vede il diffondersi, per l'interesse dei «principi», di una «verità particolare»: ovvero di una verità composta non già sulla base «dei principi razionali su cui si fonda la verità umana universale», ma sulla base della «costituzione statale, della posizione» e «del sistema politico del loro paese»²⁷⁴. Ma questa *verità particolare* viene presentata all'opinione pubblica sotto le mentite spoglie di una *verità universale*. Così, sebbene tali principi sappiano poco o nulla del «valore dell'uomo» e dei «diritti dell'uomo»²⁷⁵, nondimeno «passano la corda intorno al collo dell'umanità gridando: "Calma, calma! È tutto per il vostro bene"»²⁷⁶.

Ma più che divenire «profondi indagatori della storia»²⁷⁷, occorre secondo Fichte divenire profondi conoscitori della «legge morale (*Sittengesetz*)»²⁷⁸ per meglio discernere l'«occulto inganno della sensibilità», per meglio stanare le «occulte illusioni della sensibilità», e impedire nella maniera più efficace che «l'interesse» privato eserciti «il suo influsso là dove è in gioco una questione di *diritto*»²⁷⁹.

La questione del peso esercitato dagli interessi materiali e politici nel prodursi della falsa coscienza troverà una formulazione teorica anche nel pensiero di Hegel. Fin da Berna, è stato evidenziato, egli individua «uno stretto rapporto tra il *Privatleben* e il Cristianesimo», un rapporto che chiarisce la ragione per cui «più tardi egli dirà di essere partito dai “bisogni condizionati” dell'uomo, volendo con ciò significare che i bisogni religiosi sono comunque condizionati da una situazione etico-politica». Si può qui osservare «il primo delinarsi della sua concezione dei sistemi filosofici non come coscienza di un pensiero solitario e astratto, ma come coscienza di un'epoca»²⁸⁰.

La religione cristiana, che rappresenta per Hegel l'espressione più alta dei sistemi religiosi, costituisce nelle sue articolazioni il riflesso delle strutture sociali del tempo in cui si trova a sorgere: se con il passaggio dalla civiltà ellenica al mondo romano assistiamo a un progressivo allontanamento dell'individuo dallo Stato, così sul piano religioso assistiamo a un progressivo aumento della distanza di Dio dal mondo. L'individualità, il *Privatmensch*, diventano a questo punto

273 GA, I, 1, 214.

274 GA, I, 1, 170.

275 *Ibidem*.

276 GA, I, 1, 172.

277 GA, I, 1, 217.

278 GA, I, 1, 220.

279 GA, I, 1, 214.

280 A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, in Id., *La storia della filosofia come problema*, cit., pp. 55-56.

la cifra del tessuto sociale e della religione, una cifra che con il tempo può assumere caratteri sempre più dispotici:

Quando una religione decade a mero culto oggettivo, essa diventa strumento di schiavitù e di oppressione. Hegel [sempre lo Hegel di Berna n.d.r.] aggiunge che questa corruzione è inevitabile nel Cristianesimo, sia per il suo spirito originariamente estraneo, sia perché esso è già nei suoi stessi principi una religione privata, una religione, cioè, il cui interesse politico, per il suo non rivolgersi che al singolo (primo sguardo in ciò dove Hegel ne vedrà l'intero destino), ha presentato ben presto quei caratteri contraddittori, i quali hanno fatto di essa, in quanto religione nazionale, un sistema di oppressione e di intolleranza. Il Cristianesimo, infatti, doveva fatalmente smarrire la propria interiorità di religione fondata sul libero assenso di una inevitabilmente piccola comunità privata. Se il suo diffondersi ha avuto a fondamento una situazione di crisi, per cui il singolo s'era trovato ai margini dello Stato, il suo attuale sussistere, ora che i popoli ritornano a prendere la loro partecipazione alla vita politica, è motivato dagli interessi di chi vuole mantenere i propri privilegi e la propria violenza²⁸¹.

Si tratta di una problematica affrontata nei cosiddetti *Scritti teologici giovanili*, ma che appare in tutto il suo valore di contingenza politica nel carteggio con Schelling. Questi, nella lettera a Hegel del 6 gennaio 1795, aveva lamentato la distorsione del pensiero di Kant per opera dei teologi di Tübingen, che si erano prodigati per piegare «a proprio vantaggio la prova morale» fino a quando «in un batter d'occhio spunta[sse] fuori il *deus ex machina*, l'Ente personale, individuale che siede su in cielo!». Si tratta di una distorsione che proviene secondo Schelling da una forma di stoltezza, di ingenuità ermeneutica rimasta «ferma alla lettera del testo kantiano». Per questo, dice rivolgendosi all'amico, «dobbiamo ancora avanzare con la filosofia» e «sbriciolare tutto in pezzettini in modo che [questi teologi n.d.r.] possano afferrarlo con le mani»²⁸², in modo cioè che essi capiscano, infine, quanto la loro superstizione gli impedisce di afferrare²⁸³.

A Hegel, tuttavia, quella superstizione denunciata da Schelling come causa della distorsione del pensiero kantiano, appariva già la conseguenza di qualcosa di extraspeculativo:

Non c'è da meravigliarsi per quanto mi dici dell'indirizzo teologico-kantiano (*si diis placet*) della filosofia a Tübingen. Non si può scuotere l'ortodossia, finché la sua professione, così legata ai vantaggi mondani, resterà intrecciata nell'intero di uno Stato. Un tale interesse è troppo forte perché essa possa essere tralasciata così presto, ed esso inoltre agisce senza che se ne sia nell'insieme chiaramente coscienti²⁸⁴.

L'ortodossia di Tübingen era in sostanza tenuta in vita non tanto da un *deficit* di chiarificazione del pensiero kantiano, ma dagli interessi sociali che vi soggiacevano e dalle strutture politiche che seguitavano a tutelarli. Anche qui, come in Fichte, l'interesse particolare si scontra con l'avanzamento della verità universale. Il rintracciamento di quelle che Fichte aveva definito le

281 Ivi, p. 59.

282 BH, I, 14, n. 7.

283 I bersagli di questa critica sono essenzialmente Gottlob Christian Storr, Johann Friedrich Flatt e Friedrich Gottlieb Süskind. Cfr. C. Lacorte, *Il corso di teologia*, in Id., *Il primo Hegel*, con un'introduzione di G. Cantillo, Pensa Multimedia Editore, Lecce 2012, pp. 106-132.

284 BH, I, 16, n. 8.

«occulte illusioni della sensibilità», non viene più riposto tuttavia da Hegel nella comprensione della legge morale, ma nella coscienza filosofico-storica che sola può consentire di comprendere le contraddizioni oggettive del proprio tempo e gli elementi reali in cui di volta in volta, sia sul piano politico che su quello filosofico, si incarna la lotta fra progresso e forze oscurantiste. Ancora una volta è la contraddizione dunque, non la legge morale a costituire per Hegel il centro nodale della verità.

Ma vi è qualcosa di ulteriormente significativo nella risposta che Hegel fornisce a Schelling al di là del tono militante e della *vis* polemica che la attraversa:

Credo che sarebbe non privo d'interesse recare disturbo quanto più possibile a questi teologi che se ne stanno intenti con il loro zelo di formiche a procurarsi un'impalcatura critica per il consolidamento del loro tempio gotico; bisognerebbe render loro tutto più difficile, scacciarli a colpi di frusta da tutti gli angoli in cui si rifugiano, finché non ne trovino più uno e siano costretti a rivelarsi nella loro completa nudità alla luce del giorno. Ma tra il materiale che sottraggono alla pira kantiana per impedire l'incendio della dogmatica, essi portano a casa anche carboni incandescenti. E facilitano così la diffusione generale delle idee filosofiche.

Hegel descrive qui il processo di deformazione e assorbimento del kantismo per opera dei teologi di Tübingen come una sorta di rivoluzione filosofica passiva. Con l'incalzare della filosofia kantiana come negazione della negazione, la tesi dell'ormai decadente positività cristiana assorbe cioè, in un ultimo sussulto di vita, elementi dell'antitesi per non lasciarsi superare, per «impedire l'incendio» della vecchia architettura speculativa. Una *rivoluzione filosofica passiva* che tenta di decapitare la negazione, incorporandola all'interno delle proprie compatibilità sistemiche, per scongiurare il rischio di una *rivoluzione filosofica attiva* che spazzasse in un colpo solo tutti i residui del vecchio credo. In questo assorbimento, tuttavia, che è costretto a fare i conti con la centralità assegnata da Kant al valore della ragione e dell'universale, è secondo Hegel già inscritta, per la dogmatica e l'ortodossia, una sentenza di morte. Gli interessi particolari, per quanto si affannino, non possono seguitare a lungo a impedire l'emergere delle verità universali. Tanto più che nel gennaio del 1795, quando Hegel scrive questa epistola, a premere verso il crollo del vecchio mondo concettuale, vediamo non soltanto la filosofia kantiana e la filosofia fichtiana, di cui in quel momento i due amici parlano entusiasti, ma anche il vento politico della Rivoluzione francese, che sollecitava in tutta Europa l'abbattimento del feudalesimo e delle antiche gerarchie sociali su cui quel mondo si sorreggeva.

4. L'empirico e il vedere trascendentale

1. Punto di vista trascendentale e punto di vista reale

Il movimento di entrata della ragione nella coscienza avviene in Fichte attraverso il trascendimento dell'empirico. La *Dottrina della scienza Nova Methodo* del 1798-99 spiega che la filosofia che si sta promuovendo intende esprimere uno sguardo già sollevatosi «al punto di vista trascendentale» e posto «più in alto del punto di vista comune». Detto in altri termini, «l'io esaminante valuta, da un punto di vista trascendentale, l'io esaminato, che si colloca al punto di vista reale»²⁸⁵.

Nel *Secondo libro della Missione dell'uomo*, che ha per tema il *Sapere*, l'esame dell'oggetto è fortemente attraversato dal tema dell'estensione dell'Io: «tu espandi questo semplice rosso sopra una larga superficie, che senza dubbio non vedi, perché tu vedi soltanto semplicemente il rosso»²⁸⁶; «può ben essere che la coscienza di un'estensione fuori di te provenga dalla coscienza della tua propria estensione, come corpo materiale, e ne sia condizionata. Ma allora devi solo spiegare dapprima questa estensione del tuo corpo materiale»²⁸⁷; e nel *Terzo libro*: «la massa morta pesante, che si limitava a riempire lo spazio è svanita, e al suo posto scorre e fluttua e mormora la corrente eterna della vita, della forza e dell'azione»²⁸⁸.

Il processo di espansione dell'Io coincide con il processo di espansione dell'universalità e della ragione. Queste tuttavia, non rimangono interamente segregate dentro il puro comando della legge morale: nella *Sittenlehre* e nella *WL Nova Methodo* del 1798-99 (che della *Sittenlehre* costituisce la partitura teoretica), quel divario che le allontanava dal mondo sensibile, e che si registrava ancora nella *Grundlage*, viene colmato: la ragione e l'universalità si sono ora sensibilizzate, hanno trovato (in Francia) le forme del diritto, le quali a questo punto sono chiamate ad espandersi. Ma come? È presto detto: fino a quando il primo obiettivo della storia, ovvero l'obiettivo dell'umanità conciliata, non sarà raggiunto, fino a quando il traguardo dell'unità del genere umano non sarà conseguito, fino a quando, cioè, «la nostra specie non sarà divenuta capace di comunicare, senza alcun limite, con se stessa», allora «una nazione deve aspettare l'altra, una parte del mondo deve attendere l'altra sulla strada comune, e ognuna deve sacrificare alla lega comune, per la quale soltanto esiste, i suoi secoli di apparente stasi o di regresso»²⁸⁹. D'altro canto, una nazione che è giusta al proprio interno e ha livellato le disparità fra i ceti sociali, non può che essere per Fichte giusta anche al proprio esterno:

Che un'intera nazione debba decidere, per scopi di rapina, di invadere colla guerra un paese vicino, è impossibile, perché, in uno

285 GA, IV, 3, 522.

286 GA, I, 6, 220.

287 GA, I, 6, 222.

288 GA, I, 6, 306.

289 GA, I, 6, 272.

Stato nel quale tutti sono eguali, la rapina non diverrebbe la preda di alcuni pochi, ma dovrebbe venir suddivisa tra tutti ugualmente; ma questa parte del singolo non lo compenserebbe mai delle fatiche della guerra. Una guerra di rapina è possibile e comprensibile solo dove il vantaggio spetta a pochi oppressori, e lo svantaggio, la fatica, le spese ricadono sull'innumerevole esercito di schiavi²⁹⁰.

Non può dunque esservi una vera e propria aggressione da parte di uno Stato repubblicano nei confronti di un altro Stato; l'aggressione può venire soltanto dagli Stati barbari/extracuropei o dagli Stati monarchici:

Questi Stati [gli Stati nei quali tutti sono uguali ndr], non avrebbero da temere la guerra da Stati simili ai loro; soltanto da selvaggi o barbari, spinti alla rapina dall'incapacità di arricchirsi mediante il lavoro, o da popoli schiavi che vengono spinti dai loro padroni a una rapina della quale essi stessi non godranno mai nulla²⁹¹.

Dietro i «selvaggi o barbari spinti alla rapina dall'incapacità di arricchirsi mediante il lavoro» possiamo scorgere l'ondata di scontri e di tensioni che erano scoppiati fra Santo Domingo e la Francia in seguito alla rivolta degli schiavi neri guidati da Toussaint Louverture. Dopo il Termidoro infatti, i rapporti fra i due paesi si erano sensibilmente incrinati, e la Repubblica francese si mostrava sempre più intenzionata a riassumere il controllo militare della propria colonia²⁹².

Dietro i «popoli schiavi spinti dai loro padroni a una rapina della quale essi stessi non godranno mai nulla» possiamo invece scorgere un riferimento alla *Seconda coalizione antifrancese*, che aveva visto l'Europa trasformarsi in un teatro di scontro fra gli eserciti monarchici e quelli repubblicani.

Già Kant, nel saggio sulla *Pace perpetua*, aveva presentato la guerra come un fenomeno deciso dalla boria dei monarchi e consumato con la pelle e il sangue del popolo da essi soggiogato:

in una costituzione in cui il suddito non è cittadino e dunque non è repubblicana, la guerra è la cosa che al mondo richiede meno riflessione, perché il capo non è socio dello stato, ma suo proprietario, e con la guerra non si priva minimamente dei suoi banchetti, delle sue cacce, dei suoi castelli di svago, delle sue feste di corte e simili, e quindi può deciderla per cause insignificanti, come una specie di viaggio di piacere, la cui giustificazione può lasciare con indifferenza, per decoro, al corpo diplomatico a ciò sempre pronto²⁹³.

Ma la questione era stata sollevata dallo stesso Fichte nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*:

290 GA, I, 6, 273-74.

291 GA, I, 6, 274.

292 È interessante osservare come la posizione di Fichte sulla schiavitù coloniale muti al mutare della linea politica francese. Se i *Contributi*, scritti in pieno giacobinismo, celebravano nella Rivoluzione l'affrancamento degli esseri umani dal giogo di ogni schiavitù (Louverture stesso, non a caso, era un giacobino), *La missione dell'uomo*, che riflette la linea post-termidoriana, difende invece la Repubblica dall'assalto dei «selvaggi». A sua volta *Lo Stato commerciale chiuso* esprime la più aspra denuncia non soltanto del capitalismo inglese in ascesa ma anche del sistema colonialistico mondiale e viene scritto in un momento in cui Napoleone aveva riconosciuto Louverture come legittimo Presidente della Repubblica di Santo Domingo. In seguito, invece, *I lineamenti del tempo presente*, tornano a giustificare e a esortare la sottomissione dei «barbari» extracuropei, dopo che Napoleone aveva fatto catturare Louverture, riacquisito il controllo militare dell'isola e ripristinato la schiavitù su base razziale.

293 KGS, VIII, 351.

Credete voi che importi molto, all'artigiano o al contadino tedesco, che l'artigiano o il contadino lorenese o alsaziano trovi nei manuali di geografia la sua città o il suo villaggio d'ora in poi nel capitolo dell'Impero germanico e che egli lascerebbe in asso il suo cesello o il suo aratro per conseguire tale obiettivo? No, colui che provocherà questa guerra sarà il monarca che in seguito alla distruzione dell'equilibrio si troverà più potente²⁹⁴.

Sia come sia, in questa fase, dopo avere già espresso la volontà di diventare cittadino francese²⁹⁵, Fichte sposa in pieno la politica estera della Repubblica e non nutre la benché minima perplessità sui territori tedeschi perduti in seguito alla sconfitta della Seconda coalizione e al Trattato di Campoformio. L'annessione francese dei principati di Treviri, Magonza e Colonia esprimeva ai suoi occhi l'avanzata del diritto e della ragione: era il conformarsi del non-io all'Io puro, il capitolare dell'empirico ai colpi implacabili del trascendentale che veniva sensibilizzandosi.

D'altro canto Fichte non fu l'unico autore di rilievo ad assumere questa posizione: Hölderlin, che in questa fase segue con interesse la filosofia di Fichte, aveva infatti stretto un accordo con Isaac von Sinclair, scrittore filo-rivoluzionario, «per creare una repubblica giacobina a Homburg». Assieme a questi si recò a Rastatt, dove, nel congresso previsto dal Trattato di Campoformio, si svolgevano i negoziati fra la Repubblica francese e il Sacro Romano Impero. I due amici seguirono i lavori del congresso e «accettarono, quasi come una liberazione, il fatto che una parte della Germania fosse ceduta alla Francia»²⁹⁶.

Da qui possiamo comprendere il significato storico-politico racchiuso nella definizione che Hegel fornisce della «vita» nel *Frammento di sistema*, come «unione di unione e non-unione (*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*)»²⁹⁷, e dell'«assoluto» nella *Differenz*, come «identità dell'identità e della non-identità (*Identität der Identität und der Nichtidentität*)»²⁹⁸. Certo, da un lato tali definizioni rispondono all'esigenza teoretica di concretizzare la vita e l'assoluto – di evitare il loro mutarsi in un semplice oggetto di riflessione, di impedire il ridursi della ragione a intelletto e di contrastare il decadere della speculazione a una mera forma soggettiva fondata sulla rigida contrapposizione di unione e non-unione, identità e non-identità – ma dall'altro, rileggendole in controluce nei saggi in cui sono contenute e ponendo altresì questi ultimi in relazione allo scritto contemporaneo su *La Costituzione della Germania*, non possiamo non scorgere in esse, una difesa dell'empiria tedesca, di quel non-io o di quella non-unione specifica, dal rischio di annientamento, ovvero di assorbimento all'interno dell'identità vorace che avanzava da Oltretreno. Infatti,

294 GA, I, 1, 240.

295 «Non porterei altro se non il titolo di cittadino francese (*französischen Bürgers*), se soltanto quella nazione me lo volesse dare», si legge nell'abbozzo di lettera, dell'aprile/maggio 1795 presumibilmente indirizzata a J. I. Baggesen. GA, III, 2, 298.

296 R. Bodei, *Hegel dal "nuovo mondo" al tramonto di un'epoca*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 2018, pp. 21-22.

297 W, I, 442.

298 GW, IV, 64.

contrariamente a Fichte e a Hölderlin che avevano salutato con favore l'amputazione territoriale della Germania da parte della Francia, «Hegel vede, invece, in Rastatt il pervertirsi della Rivoluzione francese, proclamatasi liberatrice dei popoli, ma in realtà trasformatasi in forza di occupazione», sicché, «le cosiddette "repubbliche sorelle" non sono altro, ai suoi occhi, che territori di conquista, prima delle truppe del Direttorio e poi di Napoleone»²⁹⁹.

Non si tratta di un'inversione di rotta ideale o di uno spegnersi degli entusiasmi per la Rivoluzione del 1789 che, come abbiamo già osservato, verrà definita «una splendida aurora» nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e in onore della quale, da quanto siamo a conoscenza, l'autore della *Fenomenologia* solleverà un calice nel 1820 e brinderà ancora nel 1826 confidando «a Varnhagen von Ense di bere sempre per celebrare la presa della Bastiglia il 14 luglio»³⁰⁰, ma piuttosto di una comprensione precoce della questione nazionale tedesca (vista come momento di strutturazione del mondo moderno); molto più precoce di quella a cui in seguito perverrà Fichte. È anche sotto questa luce che dovrebbe essere letta la critica teoretica che contro quest'ultimo, riprendendo non poche argomentazioni della *Differenz*, verrà sviluppata in *Fede e sapere* e nelle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*.

2. Formalismo ed empirismo assoluto

Hegel, giova qui sottolinearlo, non nutre alcuna simpatia per la condizione sociale e politica della Germania del suo tempo, giudicata di gran lunga più arretrata rispetto a quella della Francia, ma teme più di ogni altra cosa, anche per opera della politica estera francese, la disgregazione territoriale dell'Intero e la soppressione delle possibilità reali di costruzione dell'unità nazionale:

in guerra si mostra la forza del vincolo che unisce tutti all'Intero...Così nella guerra contro la Repubblica francese, la Germania ha fatto diretta esperienza di non essere più uno Stato, e si è resa conto della sua condizione politica sia durante la guerra che nella pace che l'ha conclusa e i cui risultati tangibili sono: la perdita di alcuni dei più bei territori tedeschi e di alcuni milioni dei loro abitanti, un carico di debiti che pesa sulla sua metà meridionale assai più che su quella settentrionale e che prolunga anche in piena pace la miseria della guerra; si aggiunga che, oltre a quelli che sono caduti sotto il dominio del conquistatore e insieme sotto il dominio di leggi e costumi non loro, ancora molti Stati perderanno ciò che è il loro sommo bene – l'essere Stati indipendenti³⁰¹.

La *Verfassung Deutschlands* offre, fra le altre cose, una concettualizzazione di quanto era accaduto nell'ultima guerra e, con una certa lungimiranza, di quanto in più ampie proporzioni accadrà nel corso dell'era napoleonica: «la vita limitata», ovvero la Germania, può «come potenza, venire con potenza assalita ostilmente dalla vita migliore», ovvero dalla Francia, «quando anche quest'ultima è

299 R. Bodei, cit., p. 22.

300 T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 451.

301 W, I, 462.

divenuta una potenza e abbia da temer violenza»³⁰².

La chiave di lettura per comprendere le avventure belliche in cui si era imbarcata la politica estera francese, d'altro canto, non risiede nell'attaccamento ai valori repubblicani e nella volontà di difenderne o estenderne le forme giuridiche, ma piuttosto nei rapporti di forza esistenti fra gli Stati:

Nell'insieme l'ultima guerra ha introdotto più verità nei rapporti fra gli Stati. Dato che questi ultimi si confrontano sul piano della potenza, sono scomparse al riguardo tutte le illusioni, questo tipo di rapporto si è dovunque reso manifesto, è diventato norma corrente e gli Stati più deboli sono stati costretti a rendersi conto che essi non possono considerarsi pari a quelli più grandi. C'è stata una repubblica, Ginevra, che si illudeva di essere uno Stato sovrano, e che si gloriava di essere la prima ad aver mandato un ambasciatore alla Repubblica francese e di averla formalmente riconosciuta, ma i rapporti fra Ginevra e la Francia, non appena furono impostati in modo serio, assunsero ben presto un altro aspetto...[così] la Repubblica di Ginevra è scomparsa.

È vero, «Bonaparte ha fatto dono alla Repubblica di San Marino di un paio di cannoni», ma questo soltanto «perché lì non c'era alcun rapporto che andasse ridotto a termini più seri, se si prescinde dall'occasione di riempirsi la bocca con la fama di rispettare le repubbliche»³⁰³.

Queste posizioni gettano luce anche sulle critiche che Hegel rivolge a Fichte in *Fede e sapere*. Il loro bersaglio principale, occorre in primo luogo tenere presente, non è la *Grundlage* del 1794, a cui sporadicamente si allude in mancanza di un altro fondamento teoretico a cui riferirsi (Hegel non

302 W, I, 458-459.

303 W, I, 564. Rimane peraltro difficile credere che il «conquistatore» di cui parla Hegel, il «Teseo» chiamato a unificare la Germania, possa essere, come ha affermato Nicolao Merker, Napoleone (cfr. N. Merker, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Editori Riuniti, Roma 2016, p. 218). Si tratta di una convinzione ancora dura a morire, sostenuta prima da Dilthey (cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* [1905], in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Stuttgart 1959, p. 137) e poi da Lukács (cfr. G. Lukács, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1948, p. 434). Ma è una tesi che non regge alla prova dei testi, tanto più che i riferimenti al «conquistatore» e al «Teseo» che Hegel invoca avvengono ne *La Costituzione della Germania*, in concomitanza con le pagine finali su Machiavelli, il quale aveva individuato in Cesare Borgia, ovvero in un "conquistatore" interno, il condottiero che avrebbe potuto unificare l'Italia per meglio difenderla dalle invasioni straniere, non certo in un conquistatore esterno che avrebbe posto fine alla sua indipendenza. Contro questa identificazione fra Teseo e Napoleone sono intervenuti Rosenzweig (cfr. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg Verlag, München/Berlin 1920, Bd. 1, p. 126), con cui Lukács poi polemizzerà, e Pöggeler (cfr. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1977, p. 99). Non prende invece posizione Jaeschke, che rimane equidistante e sposta il *focus* del problema altrove (cfr. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*, J.B. Metzler, Stuttgart 2016, p. 96). Il minimo che qui si possa dire è che ritenere che il Teseo invocato da Hegel possa corrispondere a Napoleone significa non avere afferrato la centralità che assume nel filosofo tedesco la questione nazionale. Anche a fronte di ciò è quantomeno ambigua la tesi di Merker che ascrive il pensiero di Hegel all'«ideologia del Rheinbund – di riforme egemonizzate da un'alleanza tra alta borghesia e frange liberali della nobiltà, e da attuare con un patto tra queste forze sociali e Napoleone» (cfr. Merker, cit.). Più sobria e chiarificatrice, a tal proposito, sembra essere la spiegazione fornita da Domenico Losurdo: «Per Hegel una rigenerazione nazionale della Germania non è possibile mediante un ritorno al passato o aggrappandosi a "venerandi" istituti storici, che lo stesso sviluppo storico ha abbattuto o messo in discussione. Se per l'ala reazionaria, il movimento di riscossa nazionale faceva tutt'uno con l'odio antifrancese e antirivoluzionario, per Hegel è fuori discussione che la Germania può costituirsi in Stato, e in Stato nazionale unitario, solo facendo propri e assimilando la lezione dello sviluppo borghese moderno, "i progressi della ragione e l'esperienza delle convulsioni della libertà francese". Si tratta di assimilare i principi della Rivoluzione francese così come sono stati codificati dalla svolta del Termidoro e del 18 Brumaio rendendosi conto della vuotaggine del richiamo alla libertà sia della concezione democratico-giacobina sia della concezione medioevaleggiante». Per quanto riguardava le riforme giuridico-politiche occorre dunque apprendere, secondo Hegel, anche da Napoleone, ma non per trasformare la Germania in un protettorato francese, quanto piuttosto per meglio respingere le stesse mire espansionistiche di Bonaparte (cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale fra rivoluzione e reazione*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 257-258, ma in generale almeno l'intero capitolo VI).

conosceva la *WL Nova Methodo* del 1798), ma *La missione dell'uomo*. Lo stesso titolo del suo scritto, *Fede e sapere*, rinvia al titolo dei due libri conclusivi che compongono quest'ultima opera di Fichte, non a caso più volte citata.

L'accusa ruota intorno alla mortificazione del sensibile empirico, del mondo reale e dell'oggettività particolare che, sulla scia di Kant, il discorso di Fichte avrebbe incoraggiato:

il lato universale del mondo opposto al soggetto è posto come universale, come ideale, come pensare, e di conseguenza come Io. Ma il particolare resta necessariamente indietro e...il lato più interessante del mondo oggettivo, il lato della sua realtà, resta inspiegato. Che il reale, in quanto è per la sensazione, sia qualcosa di empirico, ed esattamente a questo titolo venga respinto e dichiarato indegno di considerazione, come fa Kant, è una posizione altrettanto poco soddisfacente di quanto non lo sia la posizione di Fichte quando mostra che la sensazione è semplicemente qualcosa di soggettivo, e che il rosso ecc. viene solamente steso dalla mano del soggetto alla superficie, ed ottiene così oggettività. Infatti il problema si pone appunto non secondo l'idealità, bensì secondo la realtà, ed è indifferente che la realtà sia una quantità infinita di sensazioni oppure di proprietà delle cose³⁰⁴.

Nel conflitto fra idealità e realtà il problema, afferma Hegel, risiede per Fichte nella realtà, sia essa una quantità di sensazioni soggettive o di proprietà delle cose oggettive. Ma così, «l'intero mondo sensibile» viene «annientato» e concepito come qualcosa che può ricevere valore soltanto «grazie all'assoluto atto di volontà». In Fichte «un termine è tanto estraneo all'altro, il particolare tanto estraneo all'universale»³⁰⁵ o, volendo dirlo con le parole della *Differenz*, la «non-unione» è tanto estranea all'«unione». Vi è un intero mondo, quello del particolare o della non-unione, che viene disprezzato nel suo complesso per lo scarto in cui si trova rispetto all'ideale e all'unione. Non sottoposto quindi a un'indagine filosofica che vi discerna gli elementi razionali e permanenti da quelli irrazionali e decadenti, esso viene valorizzato soltanto quando venga fagocitato dall'«unione» in ascesa: «la forma sotto la quale il mondo oggettivo si aggiunge come estraneo a ciò che a suo mezzo viene completato, ossia al puro sapere, è un ragionamento, che dall'assenza di una condizione nel punto di innesto», ovvero dall'assenza di un luogo di incontro fra l'ideale e il reale, «ne desume la necessità»³⁰⁶, la necessità della convergenza, la necessità che il reale si conformi all'ideale. Ma il reale sensibile resta avulso dalla considerazione filosofica giacché «nel sapere puro il mondo sensibile è posto come un *meno*, si fa astrazione da esso, lo si nega»³⁰⁷.

In questo modo il formalismo di Fichte e l'empirismo di Jacobi, si trovano in un rapporto di solidarietà antitetico-polare, in cui non soltanto ciascuna posizione alimenta l'altra, ma nell'altra finisce facilmente per convertirsi.

Hegel fa ricorso a una metafora: il sapere puro come un borsellino vuoto che deduce il denaro, ovvero il mondo sensibile, osservando la propria incompletezza e la propria mancanza. Se per

304 GW, IV, 388.

305 *Ibidem*.

306 GW, IV, 391.

307 GW, IV, 392.

Jacobi il sensibile, ossia il denaro, ha un segno positivo, un segno *più* che riempie il sapere vuoto, ossia il borsellino, per Fichte il sensibile, il denaro, ha un segno negativo, un segno *meno* che viene per così dire riempito unicamente dal sapere puro, ovvero valorizzato soltanto dal borsellino che interviene ad avvolgerlo. Dunque nell'«idealismo formale» di Fichte, «di fronte al pensare vuoto sta un regno di empiria senza unità e di molteplicità puramente contingente»³⁰⁸. Ma questa empiria va conformata all'ideale, va trascinata sotto la cupola della ragione: il divario dev'essere immediatamente colmato e «la volontà pura deve realizzarsi mediante l'agire»³⁰⁹. In questo modo però (e teniamo fin d'ora presente che la filosofia del diritto di Hegel parlerà anche degli Stati come di individui), «l'individualità si trova sottoposta ad un'assoluta tirannia». Infatti, egli afferma, per Fichte «il diritto deve compiersi, ma non come libertà interiore», ovvero non per azione interna del popolo (tedesco), che vuole costruire autonomamente e dal proprio interno il suo diritto e la sua libertà, «bensì come libertà esteriore», ovvero come una libertà che viene imposta agli individui, i quali vengono così sussunti «sotto un concetto ad essi estraneo». E il concetto estraneo che li sussume «diventa qui un qualcosa di meramente oggettivo, acquisendo la conformazione di una cosa assoluta, il dipendere dalla quale costituisce l'annientamento di ogni libertà»³¹⁰. D'altro canto, nel momento in cui «la realtà posta in forma ideale», diventa «un qualsiasi dato empirico»³¹¹, l'inglobamento dell'empiria per opera dell'ideale diventa l'inglobamento dell'empiria per opera di un'altra empiria. Il formalismo si è dunque rovesciato in un empirismo, in un «assoluto empirismo etico e scientifico»³¹², ovvero, per dirla con la *Fenomenologia*, in un «empirismo assoluto», corrispondente alla «prima figura della ragione che conosce sé nell'oggetto», ad una «unità semplice della coscienza e dell'essere», che non riesce ad abbracciare la molteplicità degli *in sé*, vale a dire delle realtà oggettive, e delle categorie chiamate ad esprimerle. Così, «l'idealismo» trascendentale «trasforma tale unità in un'essenza immediata, senza tuttavia coglierla concettualmente come essenza assolutamente negativa», senza coglierla cioè, «la negazione, la determinatezza, la differenza» e considerando «l'altro» come «un *estraneo indifferente* rispetto a questo *mio*»³¹³.

In sostanza, la filosofia di Fichte, secondo Hegel, «non ha inteso che l'identità deve passare in *differenza* (come un organismo si differenzia nelle sue parti ed è le sue parti), sotto pena di perdere la stessa identità, che diventa identità formale, una semplice astrazione»³¹⁴. Non è riuscita a cogliere, come abbiamo osservato, «l'identità» come «identità di identità e non-identità», giacché a quest'ultima viene negata la ragion d'essere. Certo, ci troviamo in un momento in cui «la ragione è la certezza di essere ogni realtà». Ma si tratta appunto di una semplice *certezza* che non si è ancora

308 GW, IV, 395.

309 GW, IV, 402.

310 GW, IV, 409.

311 *Ibidem*.

312 GW, IV, 321.

313 GW, IX, 136.

314 F. Valentini, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2011, p. 60.

elevata al *sapere*, rimanendo trincerata nella «prima positività che l'autocoscienza, in sé stessa, è per sé». Questa autocoscienza espressa dall'Io è soltanto una «categoria semplice (*einfache Kategorie*)»³¹⁵, che significa «categoria non dispiegata in categorie». Si tratta senz'altro, abbiamo visto, di una «presa di coscienza che tra l'io e la realtà non c'è estraneità alcuna»; ma di una presa di coscienza che «non ha ancora adeguati svolgimenti»³¹⁶. E il *deficit* di svolgimento esprime un *deficit* di concettualizzazione della differenza (ovvero un *deficit* di categorizzazione delle varietà e delle determinazioni di cui l'empirico si compone), che induce a rinvenire l'Io nel primo empirico autocosciente e a elevare quest'ultimo a ragione universale, nel mentre in cui ci si rifiuta di concettualizzare il suo altro, di riconoscere le dignità razionali che anche a questi competono. L'idealismo trascendentale finisce dunque in questo modo per rovesciarsi nel suo contrario: finisce per diventare un empirismo assoluto.

3. Il recupero concettuale dell'empiria

La *Logica* di Hegel, per quanto confuti e condanni l'empirismo, non rinuncia a sottolineare il valore universale di cui l'empiria si pregia. Occorre infatti, a suo avviso, «distinguere tra percezione ed esperienza». La prima è «una rappresentazione singola e un singolo in generale non è ancora esperienza». La percezione è quindi «sentimento, è intuizione interna o esterna». Mentre alla seconda «inerisce la forma di rappresentazioni e proposizioni universali». Così, «le scienze fondate sull'esperienza forniscono i generi». Infatti, «le leggi della natura e dello spirito sono» esse stesse «esperienza», la quale, pertanto, esprime «qualcosa di universale». Come che sia, «il trionfo dell'esperienza è la conoscenza dell'universale nel singolo».

Vediamo meglio:

le forze della natura sono qualcosa di transitorio, di singolo, ma nell'esperienza vengono colte come universali. L'esperienza fissa l'universale, e apprendere l'universale significa pensare. Cogliendo l'universale dell'accadere si è riconosciuto a quest'ultimo il suo diritto proprio. Quindi, in quella che è chiamata esperienza risiede il carattere dell'universalità.

Occorre nondimeno tenere in considerazione che a giudizio dell'empirismo «il particolare non ha per fondamento l'universale», ma «al contrario, la credibilità di tale contenuto deve poggiare sulla percezione»; e così «l'empirista», convinto «che in tal modo non staremmo pensando», si trova a contrapporre «l'esperienza al pensare»³¹⁷.

Resta però che la percezione giustappone, non connette; è il pensiero a connettere. Così «l'universalità e la necessità», risultati di un'operazione connettiva, «non si danno affatto nella

315 GW, 9, 136.

316 F. Valentini, cit., p. 59.

317 GW, XXIII, 2, 675.

percezione». Di qui «l'empirismo ha tratto la conseguenza che esse non siano alcunché di vero ma siano solo un'abitudine, la mia altra natura»³¹⁸.

La questione ha ampie ripercussioni in campo storico-politico. Ripercussioni che la *Logica* di Hegel non tarda a illustrare: se fondiamo la verità solo sulla percezione e neghiamo il carattere veritativo che hanno *universalità* e *necessità*, relegandole al rango di una mera abitudine accidentale, ne consegue che «anche le leggi giuridiche appaiono come un qualcosa di accidentale», ovvero come un qualcosa da relegare nella sfera dell'abitudine, privandole del loro carattere necessario e della loro carica universalistica. Infatti, constatando che tali leggi giuridiche non si danno in ogni luogo, l'empirista «giunge a contestare l'universalità del diritto», facendo in tal modo dello *status quo* il tribunale del vero e della storia.

Tuttavia, pur avendo l'empirismo «elevato il percepire a fondamento», escludendo da questo il pensiero, «il pensare penetra persino in quello stesso percepire che vuole rigettarlo, nella misura in cui quest'ultimo si fa esperienza». D'altro canto, se abbiamo detto che pensare significa apprendere l'universale, va tenuto conto che «il genere, le leggi, tutto ciò è universale», e a ben vedere «anche la composizione è una categoria» del pensiero; per cui «nell'infinito, si rivela l'empirismo si annidano in modo del tutto inconsapevole categorie [di pensiero ndr] che esso impiega – ma senza saperlo e quindi senza volerlo sapere»³¹⁹.

Si tratta, riassumendo, di fondare simultaneamente l'esperienza sul pensiero e il pensiero sull'esperienza, ma di rinvenire al contempo il fondamento cogitativo dell'empirico e il fondamento empirico della *cogitatio*. Soltanto in questo modo è possibile comprendere la veridicità, dunque il valore universale, del diritto e delle leggi giuridiche. Soltanto in questo modo è possibile comprendere, possiamo altresì aggiungere, la veridicità e il valore universalistico-oggettivo dello Stato nazionale.

Vediamo ora Fichte. Nelle lezioni sulla *Logica trascendentale* del 1812 egli contrappone la logica formale, che restando «prigioniera dell'empiria» non può avere vero carattere scientifico e, nella misura in cui «si spaccia per scienza, diviene errore, illusione, menzogna»³²⁰, alla logica trascendentale, frutto di un'«indagine sulla struttura trascendentale della coscienza empirica»³²¹. Il primo ciclo di lezioni sulla logica del 1812 si assegna dunque il compito di introdurre il lettore alla *Dottrina della scienza* «mostrando le strutture trascendentali della coscienza empirica alla stessa coscienza empirica che, esibendo a se stessa la propria genesi, si riconosce in quanto soggetto trascendentale e comprende la propria individualità in quanto originaria espressione dell'apparizione

318 GW, XXIII, 2, 676.

319 GW, XXIII, 676-77..

320 GA, II, 14, L1 3° (qui e d'ora in avanti quando compare ° si fa riferimento al numero della lezione. Si indica invece con L1 il primo e con L2 il secondo dei due corsi di logica trascendentale del 1812).

321 A. Bertinetto, *Introduzione a J. G. Fichte, Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 34.

dell'assoluto»³²².

E se l'empiria è una gabbia nella quale può restare prigioniero il sapere, essa è una gabbia tanto più asfissiante quanto più ci si va persuadendo che la verità dimori, anziché nel pensiero, nella percezione sensoriale. Contro questa convinzione empirica e scettico-moderna occorre invece ribadire un punto fondamentale: «il senso di quanto viene esibito nei sensi si trova al di là dei sensi» e pertanto può essere conseguito «innalzandosi al di sopra dei sensi» cosicché «l'arte di venire via dai sensi (di innalzarsi al di sopra di essi) è al contempo l'arte di venire *al senso*»³²³.

Siamo ricondotti alla distinzione che Fichte aveva già tracciato fra «vedere naturale» e «vedere trascendentale». Nel primo caso,

l'io può certamente "osservarsi": ma come risulterebbe all'osservazione? L'io "si troverebbe determinato proprio così e così, bell'e fatto": l'io si coglierebbe cioè semplicemente come dato, "fatto" in un modo o in un altro. Autocoscienza fittizia, allora, quella del vedere "naturale", poiché a questo stadio l'io sarebbe sì cosciente di sé, ma di sé in quanto dato tra dati, fatto tra fatti; nelle parole del 1794/95, [sarebbe cosciente di sé n.d.r.] come di "un pezzo di lava"³²⁴.

Nel secondo caso, nel caso del vedere trascendentale, l'io

si eleva oltre la mera fatticità dell'essere "così e così". Sollevandosi all'implicazione dello A. e delle x., esso è in grado di cogliere il processo costitutivo, potremmo dire costituente, perché in divenire nello stesso atto che lo pensa, delle determinazioni di volta in volta presenti nell'io finito³²⁵.

È un tema che ritorna nella *Logica* del 1812 dove il vedere fattuale ed empirico viene distinto dal vedere genetico e trascendentale, in quanto quest'ultimo coglie la molteplicità delle determinazioni, oltre che nella loro connessione e unità, nel loro divenire: «quando l'empiria dice *questo è*, la scienza dice *questo diviene*»³²⁶. Possiamo ben comprendere come Fichte individuasse nel punto di vista dell'empirismo un punto di vista, nonché mistificante, essenzialmente conservatore.

Le lezioni sulla *Logica trascendentale*, tuttavia, procedono anche a un'importante riabilitazione teoretica della realtà empirica. Esse si premurano di sottolineare che «l'empiria non sparisce affatto mediante la scienza», che «l'empiria non viene superata e sradicata» e che «la scienza prende le mosse dall'empiria». Dunque sarebbe un errore ritenere che «l'empiria» mediante la filosofia trascendentale, venga «superata»; occorrerebbe piuttosto affermare che mediante la filosofia trascendentale, ovvero mediante la scienza, l'empiria venga «compresa e compenetrata

322 Ivi, p. 37. Sul tema cfr. A. Bertinetto, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima "Logica trascendentale" di J. G. Fichte (1812)*, Loffredo editore, Napoli 2001.

323 GA, II, 14, L1 14°

324 G. Rametta, *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995, p. 28.

325 Ivi, p. 29.

326 GA, IV, 5, 226.

correttamente»³²⁷. D'altronde l'esperienza «contiene i punti, nei quali ci si innalza al vero essere, è l'anticamera del vero sapere, il dato per lo sviluppo del sapere superiore»³²⁸, così che senza di essa non esisterebbe neppure la logica trascendentale.

Quando allora si sostiene che «la filosofia della storia elaborata da Fichte non soltanto riconosce la contingenza come carattere ineliminabile della fattualità storica, bensì rivendica anche a se stessa la prerogativa esclusiva di determinare in modo preciso il significato ed il valore dei fenomeni contingenti»³²⁹, occorrerebbe considerare che questo giudizio può risultare più pregnante per quanto concerne il Fichte posteriore alla comprensione della questione nazionale, dunque per il Fichte successivo allo scritto su Machiavelli, ma risulta assai più problematico per quello anteriore. Per questi infatti il «contingente» è ciò che «non dovrebbe essere necessariamente così com'è, ma potrebbe essere anche altrimenti», è ciò che dunque, anziché costituire il risultato dell'attività autocosciente dell'io, che sarebbe un «contingente in relazione all'io», è il risultato dell'attività subconscia dell'io, per cui diventa un «contingente in relazione a un altro non-io che finora ci rimane del tutto ignoto»³³⁰. La *contingenza* si configura dunque essenzialmente come *limite*. Come ostacolo che interrompe la libera azione del determinare autocosciente dell'io³³¹.

La tesi secondo cui la filosofia della storia di Fichte si propone di «determinare in modo preciso il significato e il valore dei fenomeni contingenti», appare, al di là delle dichiarazioni programmatiche che si possono portare in campo, ancora più infondata se si considera proprio l'opera a cui viene fatto maggiormente riferimento per sostenerla: quei *Lineamenti del tempo presente* che alla prima lettura erano apparsi a Hegel, come abbiamo ricordato, «un insieme di ridicolaggini». Proprio le empirie e le contingenze nazionali vengono infatti in tale opera sacrificate sull'altare di un'universalità astratta e indifferenziata che, nel nome di una *Res publica christiana* da costruire su scala continentale, si propone di assorbire e annullare, sotto un'unica cupola identitaria, le particolarità europee in conflitto. Se dunque il «determinare in modo preciso il significato e il valore dei fenomeni contingenti» pertiene alla filosofia della storia di Fichte, questo non si può certo sostenere (una volta annoverate nella cerchia della contingenza le stesse specificità nazionali dei popoli) che pertenga a quella determinata filosofia della storia, o per meglio dire, alla filosofia della storia di quel Fichte.

327 *Ibidem*.

328 GA, IV, 5, 228.

329 R. Picardi, cit., p. 62.

330 GA, I, 2, 442.

331 Cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 68-69, ove fra le altre cose si spiega che «il limite è attribuito a un Non-Io, prodotto inconscio della immaginazione assolutamente produttiva».

5. Il teoretico e il pratico

1. Realismo trascendentale e unità di teoria e prassi

Nella *Critica della ragion pura*, Kant polemizza contro quella logica formale che si richiamava all'*Organon* di Aristotele, designandola come una logica «non ancora sufficiente a ricavare una verità materiale (oggettiva) per la conoscenza»³³². Di qui la nota distinzione fra «giudizi analitici», che «nulla aggiungono al concetto del soggetto mediante il predicato, ma soltanto lo dissezionano mediante anatomia nei suoi concetti parziali, già pensati (sebbene confusamente) in esso», e «giudizi sintetici», che «aggiungono al concetto del soggetto un predicato, che in quello non era affatto pensato, e che non avrebbe potuto esser ricavato da nessuna anatomia di esso». La proposizione «tutti i corpi sono estesi» costituisce un giudizio analitico, mentre la proposizione «tutti i corpi sono pesanti» costituisce un giudizio sintetico. E conclude: «i giudizi di esperienza, come tali, sono tutti quanti sintetici»³³³.

Nella proposizione "tutti i corpi sono estesi", l'estensione costituisce in effetti un predicato che è già contenuto nella nozione di corpo, ovvero il significato di corpo chiama necessariamente in causa il significato di estensione: un corpo, potremmo dire, è un'estensione. Nella proposizione "tutti i corpi sono pesanti", invece, la pesantezza costituisce una proprietà del corpo che la nozione di corpo non è sufficiente a restituirci, ma che viene piuttosto ricondotta al corpo attraverso l'esperienza. I giudizi analitici fanno capo alla logica formale, mentre i giudizi sintetici afferiscono alla logica trascendentale. Se dunque la prima esprime una logica del discorso, la seconda esprime una logica dell'esperienza. Così, se la prima è essenzialmente una logica del teoretico, la seconda costituisce una logica del pratico.

La questione viene ripresa e radicalizzata da Fichte nella *Grundlage*: «con i giudizi analitici non soltanto non si va lontano, come dice Kant, ma non si esce neppure in alcun modo dal luogo in cui già ci si trova»³³⁴.

L'accusa, oltre a un valore scientifico, ha un significato eminentemente politico: la filosofia fondata sui giudizi analitici e sulla logica formale, che aveva a lungo animato le speculazioni della scolastica, appare a Fichte come una filosofia essenzialmente conservatrice, incapace di condurre l'uomo al di là dei rapporti sociali dentro cui si vede collocato. Poco dopo l'uscita della *Grundlage*, nel 1796, venne fondata a Lipsia una rivista di orientamento apertamente conservatore che sin dal titolo, *Eudämonia*, si proponeva di contrastare la filosofia di Kant e di Fichte ritornando ai

332 KGW, IV, 53.

333 KGW, IV, 20-21.

334 GA, I, 2, 274.

fondamenti di Aristotele³³⁵. È da essa che giungeranno quelle accuse di ateismo che spingeranno Fichte all'abbandono della cattedra.

Ma allorché si impegna a difendere il valore dei giudizi sintetici, la *Grundlage* puntualizza che «senza un'antitesi non v'è sintesi possibile» (così come d'altro canto «senza una sintesi non v'è antitesi possibile, perché l'antitesi consiste precisamente nel ricercare nei termini identici la caratteristica di contrapposizione») e che «i termini contrapposti» da unificare «non sarebbero contrapposti se non lo fossero per un'azione dell'io, dalla quale nella sintesi si astrae per elevare a coscienza tramite riflessione semplicemente il fondamento di relazione». Dunque, sia la *sintesi* che pone l'identità dalla quale vengono prese le mosse per ricercare nei termini identici la caratteristica della contrapposizione, sia l'*antitesi* da cui si estrapola la relazione che pone la sintesi, costituiscono per Fichte delle «azioni»³³⁶. Ecco perché questa prima parte si conclude affermando che il proprio sistema «aggiunge una parte pratica (*einen praktisches Teil*) che fonda e determina la prima», quella teoretica appunto, «completando in questo modo l'intera scienza» e abbracciando così «tutto quel che si trova nello spirito umano»³³⁷.

Pur quindi dovendo muovere la riflessione «dalla parte teoretica», nella misura in cui non può esservi coscienza stessa della facoltà pratica senza la facoltà teoretica, rimane che «non già la facoltà teoretica rende possibile quella pratica, ma al contrario, soltanto la facoltà pratica rende possibile quella teoretica»³³⁸. Vi è dunque un primato della *praktische Vernunft* che attraversa da cima a fondo la *Grundlage*, pur essendo l'interesse che la anima eminentemente speculativo³³⁹.

Nella *WL Nova Methodo* la separazione fra *parte teoretica* e *parte pratica* decade, così come viene meno lo scarto che ancora sussisteva fra l'intelligibile e il sensibile, ovvero fra il dover-essere che aziona il movimento dell'io finito e l'io finito stesso. L'ideale ha d'altronde ormai trovato in Francia, dopo il consolidamento del governo rivoluzionario, una realtà in cui incorporarsi. Così l'intelligibile si è sensibilizzato, il dover-essere è divenuto un essere, laddove nella *Grundlage* l'essere era ancora soltanto un non-io. Mentre in precedenza avevamo un mondo sensibile che era quanto si opponeva all'azione dell'io, ora abbiamo un mondo che dell'azione dell'io è il risultato, e si tratta di un mondo intelligibile, prodotto dell'autocoscienza assoluta. Ecco perché, com'è stato opportunamente

335 Cfr. K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, New Jersey 1975, pp. 503-546.

336 GA, I,2, 274-275.

337 GA, I,2, 282.

338 GA, I,2, 286.

339 Il primato del pratico sullo speculativo era stato già teorizzato da Kant, di cui Fichte segue in questo senso la scia, nel paragrafo intitolato *Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen* della seconda *Critica*. Cfr. KGS, V, 119-121. Tra la folta letteratura che si occupa dell'argomento vogliamo qui ricordare, A. Banfi, *Esegesi e letture kantiane*, 2 vol., Argalia, Urbino 1969; P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975; S. Landucci, *La critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2011; A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, West Lafayette 2005; O. Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit*, C. H. Beck, München 2012. Sulla linea di continuità che a tal riguardo si mantiene tra Kant, Fichte ed Hegel, cfr. D. Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Harvard 2008.

osservato, a fronte di questa conciliazione fra il teoretico e il pratico e fra l'ideale e il reale, Fichte «ad un certo punto negherà la legittimità di definire la sua dottrina della scienza come puro e semplice "idealismo"» ed «esprimerà la sua preferenza per determinazioni più complesse (come "ideal-realismo") o addirittura per una formula come quella di un superiore, perché trascendentale, "realismo"»³⁴⁰.

2. La rivoluzione come dispotismo delle idee astratte

Il processo di costruzione dell'idealrealismo, quindi dell'unità di teoretico e pratico come un intero metafisico, trascende anche in questo caso il suo valore meramente epistemologico.

Nel 1790 Edmund Burke, nel suo scritto polemico contro la Rivoluzione francese, aveva denunciato il fatto che in Francia, fra la «lista delle persone elette nel Terzo Stato», non figurasse nessuno «che avesse una qualche esperienza pratica di governo» visto che «i migliori erano solo dei teoreti»³⁴¹.

Questo non poteva che condurre, secondo l'autore britannico, a un estremismo dispotico: infatti i «diritti astratti, quando s'introducono nella vita quotidiana, sono simili a quei raggi di luce che, penetrando in un mezzo denso, vengono, per legge di natura, riflessi in modo deviato». E la deviazione reca il segno della catastrofe, giacché «i presunti diritti dei teoreti sono tutti estremi: e così come sono metafisicamente veri, sono moralmente e politicamente falsi»³⁴². Gli alfieri teorici di tali diritti possono essere «saggi quanto alla storia» ma rimangono «dei folli quanto alla pratica»³⁴³. Essi «abbandonano tutto alla mercé di speculazioni avulse dalla pratica, affidando gli interessi pubblici più importanti a quelle teorie incoerenti cui nessuno di loro sceglierebbe di affidare neppure il minimo dei propri interessi privati»³⁴⁴.

Nel 1793 il *pamphlet* di Burke, tradotto in tedesco da Friedrich Gentz, viene pubblicato a Berlino. In quello stesso anno esce lo scritto di Kant, *Sul detto comune*, nel quale il filosofo di Königsberg difende la piena legittimità da parte della teoria di informare e orientare la pratica reale. Pur dissimulando l'intento politico, il testo, che indica come bersagli critici i giudizi di Christian Garve, Thomas Hobbes e Moses Mendelssohn, costituisce a ben vedere un «commento» ai «grandi avvenimenti della Francia rivoluzionaria», nel corso del quale, «malgrado voci e apparenze in contrario, le simpatie [di Kant ndr] per la Rivoluzione trovano conferma»³⁴⁵.

A questo testo replicherà August Wilhelm Rehberg, il già incontrato rappresentante del riformismo

340 G. Duso e G. Rametta, *Introduzione* a Id. (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling ed Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2000, p. 8. Cfr. su ciò anche C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 5-6.

341 E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in Id., *Complete Works*, Delphi Classics, Hastings – East Sussex 2016, ed. digitale.

342 *Ibidem*.

343 *Ibidem*.

344 *Ibidem*.

345 G. Solari, *Nota storica*, in I. Kant, *Scritti politici*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1956, p. 90.

conservatore, ai primi del 1794, con uno scritto *Sul rapporto fra teoria e prassi*, nel quale viene contestata la proficuità per la teoria di avventurarsi in orizzonti che trascendono di gran lunga ciò che essa è in grado immediatamente di realizzare. Anche qui, dietro la disputa filosofica, si cela una disputa politica, tanto che «la teoria del signor Kant» viene accusata da Rehberg di concordare con i principi del pensiero di Rousseau «così perfettamente nelle sue linee essenziali», che sarebbe possibile «introdurre nei luoghi appropriati la terminologia mutuata dal *Contratto sociale*»³⁴⁶. Ma già, nelle sue *Ricerche sulla Rivoluzione francese*, egli aveva denunciato la pretesa dei teorici rivoluzionari di subordinare la realtà alle proprie idee astratte, con una terminologia e una serie di argomentazioni che ricordano molto da vicino quelle impiegate da Burke: «i fondamenti del diritto naturale, che sono del tutto evidenti e dimostrabili nell'astrazione, non possono venire applicati esattamente, in quest'evidente purezza astratta, al mondo reale»³⁴⁷.

Nella contesa filosofica fra propensioni rivoluzionarie e disposizioni conservatrici interviene lo scritto di Fichte sul *Fondamento del diritto naturale* e in senso lato l'intera costruzione dell'idealrealismo, con la relativa inestricabilità di teoretico e pratico che viene postulata. La formula a cui abbiamo in precedenza fatto ricorso per indicare il processo di costruzione della coscienza in Fichte, R-F-R' (realtà-filosofia-più realtà, dove *più realtà* sta, come abbiamo osservato, per realtà impregnata di filosofia), conosce ora un ulteriore sviluppo nella formula P-T-P', ovvero pratico-teoretico-più pratico, dove P', ossia *più pratico*, sta per una pratica impregnata di teoria. Ma se il teoretico costituisce lo strumento con cui produrre il pratico (e in tale impresa l'immaginazione produttiva svolge un ruolo fondamentale), esso costituisce altresì lo strumento con cui il pratico stesso viene conosciuto. La teoresi resta dunque per Fichte così aderente alla pratica da non poter essere accusata di astrattezza. E questa sua aderenza non ne limita in alcun modo la capacità trasformatrice.

Siamo nuovamente di fronte a uno sviluppo circolare che riscontriamo anche in Hegel.

Torniamo a soffermarci sulla già citata lettera a Schelling:

Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi in forma riflessiva in un sistema; mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini³⁴⁸.

Vediamo qui descritto il movimento circolare di cui abbiamo parlato: dai «bisogni più subordinati degli uomini», alla «scienza», alla «vita degli uomini», ovvero pratica-teoria-pratica incrementata (P-T-P').

346 A. Rehberg, *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift" 1794 (pp. 114-142) p. 136.

347 A. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution, nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind*, bei Christian Ritscher, I Theil, I Abschnitt, Hannover und Osnabrück 1793, p. 14.

348 BH, I, 59, n. 29.

Un «movimento circolare di progressiva estensione»³⁴⁹ è stato definito (anche se, per evitare il rischio di confondere tale formula con una visione meramente evolutiva e unilineare dello sviluppo, sarebbe meglio parlare di movimento circolare di *complessiva* estensione), che rifugge «ogni metodologia presupposta come condizione estrinseca della verità del processo conoscitivo»³⁵⁰: lo sviluppo teorico avviene attraverso il farsi della pratica e lo sviluppo pratico si produce attraverso il farsi della teoria. Come scrive Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, «la conoscenza non è il rifrangersi del raggio, ma è il raggio stesso»³⁵¹. Il fare stesso è un conoscere e l'intero procedimento dello Spirito, ovvero della storia, è esso stesso un processo di apprendimento, nel quale il conoscente e il conosciuto sono un medesimo, sono un soggetto-oggetto identico: «niente è più estraneo dallo spirito hegeliano di un soggetto isolato, che riflettendo dal di fuori sul reale, lo asserva ai propri schemi»³⁵².

3. Il valore teoretico del pratico

Abbiamo osservato nel primo capitolo come la prospettiva di Hegel fosse interna a quella più generale concezione del proprio tempo che scorgeva una corrispondenza tra filosofia classica tedesca e avvenimenti politici francesi. Una visione suscettibile di postulare, nella sostanza, una corrispondenza fra il teoretico che si stava sviluppando in Germania e il pratico che andava producendosi in Francia. Questa corrispondenza, occorre subito precisare, di per sé portatrice di un importante insegnamento teorico, scaturisce essa stessa secondo Hegel da determinate circostanze storico-politiche: in riferimento al quesito sul «perché mai i francesi siano passati dalla teoria alla pratica, mentre i tedeschi sono rimasti fermi all'astrazione teoretica» Hegel fornisce questa risposta:

In Germania, quanto alla sfera mondana, tutto era già stato migliorato dalla Riforma, gli istituti funesti del celibato, della povertà e della pigrizia erano già aboliti, non c'era morta ricchezza della Chiesa né costrizione contraria alla morale, costrizione che è fonte e occasione di vizi. Nemmeno esisteva quell'indicibile ingiustizia che nasce dall'immischiarsi del potere ecclesiastico nel diritto secolare, né quell'altra ingiustizia che legittima dei re per via di unzione divina, ossia un arbitrio dei principi, che dovrebbe essere divino e sacro come tale, perché arbitrio degli unti del Signore. Al contrario, fra i protestanti, la volontà dei re è ritenuta degna di onore solo finché essa vuole con saggezza il diritto, la giustizia e il bene comune. Così il principio del pensiero era già ampiamente conciliato e il mondo protestante aveva in più la coscienza, dentro di sé, che nella conciliazione da noi prima illustrata si trovasse un ulteriore perfezionamento del diritto³⁵³.

In sostanza, la Riforma protestante aveva trasformato la società tedesca, rendendo il pensiero un attivo promotore di realtà, in maniera maggiore di quanto non fosse accaduto in Francia, dove i

349 R. Bodei, *La civetta e la talpa*, cit.

350 V. Verra, *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 206.

351 GW, 9, 54.

352 A. Massolo, *Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx*, in Id., *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti, Firenze 1967, p. 190.

353 W, XII, 526-27.

rapporti politico-sociali erano rimasti perlopiù ingessati e il potere del clero e della nobiltà seguiva a scaricare sugli strati inferiori una forma d'ingiustizia conclamata e priva di compromessi. Il pensiero filosofico, in Francia, non nutriva alcuna speranza di riequilibrare i rapporti politico-sociali vigenti attraverso trasformazioni dall'alto. Il mutamento di equilibrio veniva ritenuto possibile soltanto attraverso una rivoluzione dal basso. In quel paese la lampante ingiustizia che andava consumandosi, resa ancora più consapevole nelle menti dei subordinati dal pensiero filosofico che si era sviluppato (anche per influsso della Riforma protestante tedesca), aveva messo in moto forze di opposizione radicale, culturalmente ed economicamente invigorite dalla stessa unità dello Stato, che avevano reso traballante l'intero edificio dell'*ancien régime* e rivelato la rivoluzione dal basso senz'altro meno utopistica di un mutamento dall'alto. In Germania al contrario, in cui peraltro sui propositi trasformativi dal basso e sulla compattezza delle forze che dovevano tradurli in pratica pesava la frammentazione territoriale, il mutamento veniva ritenuto possibile come una continuazione e una radicalizzazione politica di quella Riforma protestante che già si era efficacemente prodigata per erodere le fondamenta delle antiche strutture. Priva di una borghesia così unificata ed economicamente sviluppata come in Francia, la Germania versava in circostanze che rendevano ben più velleitario un progetto di rottura rivoluzionaria dal basso sul modello d'Oltreoceano rispetto a un progetto di trasformazione dall'alto che si adeguasse all'avanzata dello spirito moderno in ascesa. Tanto più che questo paese, fino al 1786, aveva dato alloggio a una delle più significative esperienze dell'assolutismo illuminato: quella di Federico II di Prussia, promotore dell'*Allgemeines Landrecht* (il codice civile prussiano) e di leggi che avevano garantito una maggiore libertà di culto e di pensiero, che avevano esentato per molti anni dal pagamento delle imposte gli abitanti delle campagne più colpite dalle guerre, che avevano avviato processi di industrializzazione e di modernizzazione infrastrutturale e che avevano sancito l'abolizione della tortura nelle carceri. A questa idea di transizione della Germania nel mondo moderno attraverso riforme strutturali dall'alto prende parte senz'altro Hegel, ma vi aderiscono anche Fichte e gli stessi giacobini tedeschi che ritenevano pressoché assenti in quel territorio (diversamente da quanto accadeva invece nelle regioni occupate dalle truppe francesi) le possibilità reali di una rivoluzione politico-sociale dal basso³⁵⁴.

Ma torniamo alla corrispondenza fra astrazione teoretica tedesca e pratica politica francese. L'accento che su tale corrispondenza viene posto ha anche un valore contingente. Esso finiva infatti per contrastare l'egemonia dello sciovinismo francofobo all'interno del movimento di liberazione nazionale tedesco; un'egemonia di cui si renderà ben presto conto lo stesso Fichte (che pure nei

354 Cfr. W. Grab, *Eroberung oder Befreiung? Deutsche Jakobiner und die Franzosenherrschaft im Rheinland 1792–1799*, in H. Pelger (Hrsg.), *Studien zu Jakobinismus und Sozialismus*, Dietz, Berlin 1975, pp. 1-102; D. James, *Fichte's Jacobinism*, in "History of European Ideas", vol. 34, 2008, pp. 104-115; I. Stephan, *Literarischer Jakobinismus in Deutschland (1789-1806)*, J.B. Metzler, Stuttgart 1976.

Discorsi aveva anche ceduto ad alcuni motivi ideologici dei teutomani) scorgendone i tratti politici marcatamente anti-progressisti: dietro il rifiuto e la liquidazione della cultura francese che il movimento di liberazione nazionale tedesco esprimeva nell'atto di scrollarsi di dosso il giogo napoleonico, si celava infatti un rifiuto della carica antifeudale che da quella cultura, non soltanto filosofico-letteraria, ma anche giuridico-legislativa, promanava. L'accento posto da Hegel sulla corrispondenza fra storia politico-culturale tedesca e storia politico-culturale francese (la Riforma di Lutero costituisce la spinta propulsiva per la Rivoluzione del 1789, così come la filosofia illuminista della Francia costituisce la spinta propulsiva per le riforme dall'alto di Federico II in Prussia) interviene a contrastare proprio gli "essenzialismi sincronici" su cui la pubblicistica napoleonica e la teutomania gallofoba si fondavano. Al contrario di essi infatti, per Fichte ed Hegel il movimento di liberazione nazionale tedesco chiamato a riscattare la Germania dall'occupazione dell'Impero d'Oltretreno, costituiva un'eredità della stessa Rivoluzione francese.

Vediamo in ogni caso come nei due autori, e in modo particolare in Hegel, il teoretico abbia anche un valore pratico, così come il pratico racchiuda un valore teoretico, senza che le due dimensioni, pur inestricabilmente connesse, smarriscano la propria relativa autonomia.

Che il pratico abbia un valore teoretico equivale ad affermare che il pratico ha un valore sillogistico, ovvero che nel suo farsi esso disegna una trama, compone le linee e i contorni di un sillogismo: quello che Hegel nella *Scienza della logica* chiamerà il «sillogismo del fare (*Schlusse des Handelns*)»³⁵⁵.

Questo debito che il teoretico contrae nei confronti del pratico viene messo puntualmente in luce da Hegel anche nella *Filosofia del diritto*. È eloquente, a tal proposito, il § 197 dei *Lineamenti*:

Con la molteplicità delle determinazioni e degli oggetti che suscitano interesse si sviluppa la cultura teoretica: non semplicemente una molteplicità di rappresentazioni e conoscenze, ma anche una mobilità e rapidità dell'attività rappresentativa e del passaggio da una rappresentazione all'altra, il cogliere relazioni complesse e universali, ecc³⁵⁶.

Vediamo che lo sviluppo della cultura teoretica viene fatto dipendere dalla molteplicità delle determinazioni e degli oggetti che suscitano interesse e che consentono di cogliere più rapidamente le relazioni complesse e universali. Siamo nel punto in cui Hegel sta analizzando il *Sistema dei bisogni* (*Das System der Bedürfnisse*), e in particolare nella sottosezione A della *Società civile* (*Die bürgerliche Gesellschaft*) dove vengono messi a tema i problemi del lavoro nel mondo capitalistico in ascesa. Egli denuncia in questi paragrafi il processo di de-umanizzazione dell'operaio: un processo degradante, di estenuazione fisica che comporta anche un imbarbarimento intellettuale. Ma non per questo non vede come lo sviluppo del lavoro, dell'industria e del mondo urbano nel suo

355 GW, XII, 233.

356 GW, XIV, 1, § 197.

complesso rechino anche vantaggi spirituali all'umanità e facciano altresì progredire la stessa attività filosofico-speculativa, che ora si trova di fronte una materia sempre più vasta e gravida di vita su cui riflettere: nuovi oggetti prodotti, assieme a nuovi e sempre più articolati rapporti sociali da concettualizzare. Quella stimolazione del teoretico per opera del pratico che nelle lezioni sulla *Philosophie der Geschichte* coincide con la sollecitazione della filosofia classica tedesca per opera del ciclo rivoluzionario francese, diventa ora nei *Lineamenti* una stimolazione della logica compiuta dallo sviluppo dell'economia moderna.

4. L'acqua e la pioggia: il pratico come condizionamento

Da quanto osservato fin qui non si deve tuttavia trarre la conclusione che il pratico si esaurisca per Fichte in un sistema delle azioni o degli avvenimenti storico-politici. Esso abbraccia infatti anche un terreno che sta a monte di questa variegata galassia: il terreno del condizionamento. Ed è qui che le affinità tra Kant, Fichte ed Hegel, emerse finora in relazione al tema di questo capitolo, lasciano spazio a differenze e increspature.

Nella *Critica della ragion pura*, Kant propone questa suddivisione: «Io mi contento qui di definire la conoscenza teoretica come una conoscenza per cui conosco *ciò che esiste (was da ist)*; la conoscenza pratica invece come quella, onde io mi rappresento *ciò che deve esistere (was dasein soll)*. Secondo tale distinzione, l'uso teoretico della ragione è quello per cui io conosco a priori ciò che è (*daß etwas sei*); il pratico, invece, quello per cui si conosce a priori ciò che deve accadere (*was geschehen solle*)»³⁵⁷. Il teoretico come *Sein*, dunque, il pratico come *Sollen*. Ecco perché per il Kant della prima critica «pratico è tutto ciò che è possibile mediante la libertà (*durch Freiheit*)»³⁵⁸.

Alla base di questa suddivisione risiede la tradizione terminologica della scolastica settecentesca, nonché la ripartizione delle facoltà tracciata nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* dall'illuminista tedesco Christian Wolff, l'eminente filosofo di ascendenza leibniziana, sostenitore di Federico II (a cui, dopo le ingiurie e l'esilio, dovette il ritorno alla libertà di insegnamento) e del dispotismo illuminato³⁵⁹.

Già nel Fichte di Jena, tuttavia, il concetto di pratico conosce, rispetto a Kant, una sostanziale metamorfosi: esso non ha più il significato di morale, o quantomeno non soltanto. Infatti, com'è stato messo in rilievo, per Fichte «ben lungi dall'essere un'epifania della libertà la scienza del pratico è il luogo nel quale vengono esposti i condizionamenti essenziali e necessari dell'Io»³⁶⁰. Non epifania della libertà, quindi, ma soprattutto scienza del condizionamento; e ciò in ragione del fatto

357 KGS, III, 412 (B 661).

358 KGS, III, 520 (B 828).

359 Cfr. C. Cesa, *Sul concetto di "pratico"*, in Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., p. 104.

360 Ivi, p. 103.

che accanto, o meglio assieme, a un pratico morale, il filosofo registra e teorizza anche l'esistenza di un pratico sensibile.

Kant, secondo Fichte, non ha a ben vedere dedicato sufficiente riguardo alla facoltà di desiderare inferiore: all'impulso, al sentimento, all'istinto dell'uomo in quanto essere naturale³⁶¹. Com'è stato opportunamente osservato:

sin dai primi scritti Fichte aveva preso le distanze in modo netto dall'idea kantiana che l'uomo potesse determinarsi ad agire unicamente per il dovere, decidendo di incentrare la propria etica su una *Trieblehre* non da ultimo anche a partire dalla convinzione che l'inclinazione fosse un elemento ineliminabile dell'agire, compreso quello morale. Nell'*Avviamento* queste riserve critiche sulla morale kantiana vengono ribadite, sia pure in una forma attenuata, in alcuni passaggi che condensano l'undicesimo paragrafo del *Sistema di etica*, nel quale Fichte aveva sostenuto, in polemica con Kant, la tesi che l'approvazione morale non può essere fredda – al pari di un «semplice giudizio conoscitivo» – ma è invece necessariamente accompagnata da un interesse per se stessi e dunque da un sentimento di piacere, scaturente dall'armonia dell'Io empirico con le richieste dell'impulso puro³⁶².

L'agire orientato dall'«impulso puro»³⁶³, dalla facoltà del sentimento superiore e dunque in ultima analisi dalla «coscienza morale»³⁶⁴, non costituisce, pertanto, un agire privo di vincoli, ma un agire condizionato dall'«impulso naturale», da «un interesse»³⁶⁵ e in senso estensivo dall'intera dimensione che attiene alla facoltà di desiderare inferiore.

Siamo al cospetto di un condizionamento di natura fisica, potremmo dire materiale, ma non per questo, si badi bene, strettamente biologica. Esso attiene infatti anche alla dimensione sociale del lavoro. E qui la distanza tra Kant e Fichte si acuisce, offrendo spunti importanti per quello che poi nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel costituirà il sistema dei bisogni ma che già nella *Fenomenologia dello spirito* (e ancor prima nelle lezioni di Jena), attraverso la dialettica servo-padrone, esprimeva il fulcro dell'autocoscienza. Si è sottolineato a tal proposito:

Di fronte a Kant, Fichte e Hegel sono accomunati da un interesse esplicito, e tematizzato nelle loro teorie, per la sfera del lavoro e dei bisogni naturali degli uomini; per entrambi, infatti, è con l'inserimento in questo mondo del lavoro, dei bisogni e della loro soddisfazione, che i diversi soggetti acquistano concretezza, pur se diverse sono le modalità con cui, in Fichte e in Hegel, ciò si verifica³⁶⁶.

361 Cfr. C. Cesa, *La crisi della filosofia morale*, in Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit. pp. 240-241.

362 R. Picardi, *Morale inferiore e morale superiore: Fichte a confronto con F. Schlegel e F. D. E. Schleiermacher*, in A. Bertinetto, *Leggere Fichte. Volume III: Fichte e i suoi contemporanei*, EuroPhilosophie Éditions 2017, (pp. 77-117), pp. 85-86. Questa connessione presente in Fichte tra lo scopo che il soggetto si pone e gli impulsi sensibili da cui questi è animato viene sottolineata da Roberta Picardi in continuità, come abbiamo visto, con gli studi di Claudio Cesa. In direzione opposta (una direzione volta a sottolineare la distanza tra le due dimensioni) sembra andare invece Alessandro Bertinetto (al cui intero saggio Roberta Picardi dà l'impressione di replicare), secondo cui in Fichte «per essere libero, l'agire deve porre da sé i propri scopi e non può dipendere da vincoli», A. Bertinetto, *Freude am Tun. Il sentimento dell'agire in Fichte*, in “Spazio filosofico” 2016, (pp. 95-109), p. 100.

363 GA, I, 5, 136,

364 GA, I, 5, 138.

365 GA, I, 5, 137.

366 L. Fionnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, cit., p. 235.

Di qui possiamo comprendere quali siano per Fichte ed Hegel le soggettività sociali che incarnano maggiormente l'antitesi e sono più animate da impulsi di trasformazione in senso universalistico della realtà (sia pure con la dovuta differenza di attenzione che, come abbiamo accennato e come vedremo più dettagliatamente in seguito, i due dedicano al mondo rurale e a quello industriale).

Ma a questo punto sorgono tra i due filosofi anche importanti differenze. In Hegel la sfera del condizionamento risulta decisamente più ampia di quella riscontrata in Fichte, quantomeno nel Fichte anteriore alla disfatta di Jena: essa comprende l'enorme varietà del terreno economico e politico nelle sue irriducibili dinamiche; comprende, vale a dire, l'intero spettro dello spirito oggettivo. Così egli scrive nella *Logica e metafisica di Jena* del 1804-05:

L'acqua può essere pioggia, ma può anche non esserlo. Essa è completamente libera, senza che sia necessitata a dover bagnare. Ma la condizione affinché essa bagni [affinché operi come pioggia ndr], si trova completamente al suo esterno (*außer ihm*), così come il fatto che essa sia causa ed effetto³⁶⁷.

Il passo esprime una metafora. Nella logica ontologica di Hegel, l'esterno, più che la prima natura, esprime essenzialmente il mondo storico-sociale. Il conseguimento di uno scopo, l'efficacia di un'azione, l'attualizzarsi di una potenza, risiedono nelle combinazioni che il soggetto operante riesce a creare, all'interno dei rapporti di forza dati, con gli elementi che compongono il quadro esterno. Cruciale diventa pertanto, oltre alla fichtiana analisi degli impulsi che attengono alla facoltà di desiderare inferiore, l'analisi delle situazioni, nei confronti delle quali Hegel rimprovera all'autore della *Wissenschaftslehre* una certa trascuratezza. Di qui l'attenzione sul valore del molteplice che la *Logica e metafisica di Jena*, prima della *Fenomenologia dello spirito*, fa valere contro l'universalità di Fichte non meno che contro quella di Schelling:

L'Uno che è passato nel proprio opposto, ossia nel molteplice, ed è quindi uguale ad esso, è il Tutto.

Ma questo Tutto non è l'uguaglianza assoluta, bensì determinata: l'uguaglianza di questo Uno e dei molti, dell'unità negativa e positiva. Esso [il Tutto ndr] costituisce il loro avvenuto superamento (*das Aufgehoben*), [il superamento dell'Uno e dei molti ndr] soltanto in quanto essi sono o è da essi condizionato (*bedingt*)³⁶⁸.

Nel capitolo sulla *Metafisica dell'Oggettività*, Hegel pone la comprensione del mondo e dei suoi processi, come condizione fondamentale dell'attività libera nel suo senso più elevato, essendo d'altro canto l'anima (titolo di uno dei paragrafi che compone il capitolo) non soggetto, ma una relazione che proprio dal mondo riceve il suo contenuto; una relazione soltanto dalla quale la determinatezza del vero soggetto, ossia della sostanza, può scaturire³⁶⁹. Si tratta di una problematica

367 GW, VII, 51-52.

368 GW, VII, 11-12

369 Cfr. N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, cit., pp. 444-449.

che ritornerà nella *Fenomenologia dello spirito*: «poiché in generale [...] la sostanza è in se stessa soggetto, di conseguenza ogni suo contenuto è la sua propria riflessione entro sé (*seine eigene Reflexion in sich*)»³⁷⁰ ed essa contiene pertanto nel proprio ventre, nella propria immanenza, le ragioni del proprio movimento:

La disuguaglianza che ha luogo nella coscienza, fra l'Io e la sostanza (*zwischen dem Ich und der Substanz*) che ne è l'oggetto, costituisce la loro differenza, il negativo in generale. Lo si può considerare come la carenza di entrambi, però esso ne è l'anima, ossia ciò che conferisce loro il movimento; ed è per questo motivo che alcuni antichi concepirono il vuoto come condizione del movimento: con ciò essi certo intendevano tale motore come il negativo, senza però intendere ancora quest'ultimo come il Sé. – Se ora questo negativo appare anzitutto come disuguaglianza dell'Io rispetto all'oggetto, esso è nondimeno la disuguaglianza della sostanza rispetto a se stessa. Ciò che sembra avvenire al di fuori della sostanza, e che sembra costituire un'attività contraria, è il fare suo proprio, ed essa mostra così di essere essenzialmente soggetto³⁷¹.

Se l'attività libera del soggetto, per il Fichte anteriore alla disfatta di Jena, si pone come una negazione dell'oggetto, pur subendo da quest'ultimo un condizionamento sotto forma di impulsi e di bisogni materiali, per Hegel questa attività scaturisce necessariamente dal negativo che, sotto forma di contraddizione, lacera nel profondo i tessuti dell'oggettività politico-sociale. Non abbiamo pertanto un'autocoscienza libera, la cui attività risulta condizionata dall'oggetto, ma un'autocoscienza che sgorga necessariamente dalle fratture dell'oggetto stesso e che solo in quanto costituisce l'autocoscienza di quest'ultimo apre lo spazio della sua liberazione. La centralità in cui Hegel pone la sostanza esprime la centralità in cui egli porrà lo spirito oggettivo, che costituisce d'altro canto il terreno su cui sia lo spirito soggettivo che lo spirito assoluto sorgono e senza il quale non potrebbero essere pensati.

E l'insistenza con cui ha posto il problema del molteplice riflette l'importanza che egli assegna all'analisi delle situazioni, affinché le iniziative intraprese e le volontà di trasformazione siano realmente interpreti della necessità che le contraddizioni oggettive di volta in volta operanti allevano e non costituiscano dei voli pindarici, degli espedienti arbitrari da queste ultime più o meno avulse. Con le parole degli appunti sulla *Filosofia dello spirito* di Jena, si tratta di «recedere dal rigore dell'astratto concetto in favore delle sue viscere viventi»³⁷².

Si comprende allora perché il tavolo di lavoro di Hegel era costellato di articoli riguardanti i più importanti avvenimenti nazionali e internazionali e perché egli «era solito leggere un immenso numero di giornali – cosa che in genere può far solo un uomo di Stato»³⁷³.

Questa diversa attenzione per le circostanze storico-sociali entro le quali l'universalità è costretta a muoversi, risulta collegata a doppio filo alla diversità di obiettivi che i due filosofi si prefiggono. La

370 GW, IX, 39.

371 GW, IX, 29.

372 GW, VIII, 271

373 K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 432.

letteratura secondaria può qui aiutarci a chiarire la questione.

Certamente, nel mondo esterno «ci si imbatte in una certa situazione muovendo dalla quale viene data ad ogni individuo quella sfera di azioni possibili che è il referente (o il fondamento) della sua scelta», e chi si proietta nella prospettiva dell'Intero individua «le concrete determinazioni di esso che lo riguardano», decidendo quindi se «resistere ad un bene dal quale può essere minacciata la sua personalità empirica o sacrificare la propria individualità onde recuperare il proprio Io – che pertanto è non più un dato fisico ma un prodotto dello spirito». E tuttavia, per Fichte, quando propendesse per quest'ultima ipotesi, il soggetto non avrebbe comunque «la certezza di realizzare i fini morali che si è proposto», ma soltanto la sicurezza «che ciò che egli fa non andrà perduto, e che la sua opera non si dissolverà nell'Intero senza lasciare tracce». La realizzazione dello scopo, la conquista di un risultato o, in altri termini, il condensarsi dell'universalità, appaiono ai suoi occhi secondarie rispetto al loro perseguimento. E qui la distanza tra i due filosofi si allarga sensibilmente: infatti «Hegel rifiuta di ammettere che l'uomo», pur possedendo la coscienza dell'universalità, «possa essere indifferente al risultato, e che possa accontentarsi della certezza interiore di essere nella direzione giusta». Mentre per Fichte, al contrario, questa consolazione è sufficiente: è sufficiente l'«intima certezza di aver fatto un bene valido per tutti i tempi» per acquisire già «su questa terra la beatitudine cui un essere finito può aspirare»³⁷⁴.

Possiamo ben comprendere il collegamento a doppio filo di cui abbiamo accennato: la relativa indifferenza verso il risultato da raggiungere nel presente, sottrae importanza all'analisi delle situazioni reali necessaria per raggiungerlo.

Le cose cambiano tuttavia dopo la disfatta di Jena, a partire dalla quale la distanza tra i due filosofi viene progressivamente riducendosi. Com'è stato osservato, «per il Fichte maturo», che per noi è il Fichte successivo alla maturazione della questione nazionale, i condizionamenti con cui devono adeguatamente fare i conti gli individui proiettati verso l'universalità, «sono quelli esercitati non solo e *non tanto* dalla natura fisica, quanto piuttosto dalla particolare natura spirituale dell'ambiente umano di cui si è parte»³⁷⁵. Significative sono a tal proposito le pagine del *Diarium* della primavera del 1813 nella quali «Fichte esprime la propria insoddisfazione per la "precedente idea" del "fattuale" come "compito infinito per il concetto" tipica della *Destinazione dell'uomo*» – quando il fattuale in sé veniva, per l'appunto, sacrificato sull'altare del fine posto dal concetto – e propone ora, in luogo di questo precedente sacrificio, un diverso obiettivo, «quello di comprendere la "legge dei fatti del mondo"», dunque la legge di quel materiale «"che offre alla libertà il suo compito"» portando alla luce del sole «"il rapporto non solamente negativo, ma anche positivo e affermativo"» che sussiste «tra la promozione della moralità e i frutti della libertà non-etica di cui è per la maggior

374 C. Cesa, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., pp. 245-246.

375 R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, cit., p. 358 (corsivo nostro).

parte composto il materiale della storia»³⁷⁶. Vale a dire che il fattuale – il materiale storico – non intrattiene un rapporto soltanto negativo con il compito morale, tale per cui esso si deve piegare a questo, ma anche positivo e affermativo, per cui il fattuale e il materiale storico contengono già elementi di moralità (e di universalità) che vanno tutelati e promossi. La filosofia pratica dei due pensatori conosce ora un sostanziale riavvicinamento.

376 Ivi, p. 116.

6. La libertà

1. Pensare la libertà

Nei capitoli precedenti abbiamo visto Fichte definire la propria filosofia come «il primo sistema della libertà»³⁷⁷ e altrove descrivere la stessa *Dottrina della scienza* come «dal principio alla fine nient'altro che un'analisi del concetto di libertà»³⁷⁸. Ma, è stato osservato, egli sta in questi casi parlando «non di una libertà astratta, bensì della "libertà politica" che la nobile nazione francese stava conquistando in un processo complesso e difficile»³⁷⁹. D'altronde tale concetto costituisce già il fulcro della *Rivendicazione della libertà di pensiero* e dei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*. In una nota di quest'ultimo lavoro, tuttavia, il filosofo si premura di sgomberare il campo da «un possibile malinteso»: dev'essere infatti «chiaro», scrive, «che io distinguo tre tipi di libertà»:

quella *trascendentale*, che è la medesima in tutti gli spiriti razionali, ossia la facoltà di essere una causa prima e indipendente; la libertà *cosmologica*, cioè la condizione in cui non si dipende realmente da nulla al di fuori di sé, e questa nessuno spirito la possiede tranne lo spirito infinito, ma essa è il fine ultimo della cultura di tutti gli spiriti finiti; la libertà *politica*, ossia il diritto di non riconoscere nessun'altra legge che quella che ci si è data da se stessi, e questa *deve (soll)* esistere in ciascuno Stato³⁸⁰.

Cerchiamo di comprendere in maniera più specifica in che cosa consistono questi tre tipi di libertà, fra loro, a ben vedere, strettamente connessi. Allorché parla di *libertà trascendentale* Fichte sta probabilmente alludendo alla *ragione* come causa non causata del reale e suprema fonte per l'appunto di libertà; la ragione soltanto è infatti ciò che sostanzia in primo luogo «tutti gli spiriti razionali»: la ragione è libertà (trascendentale) e la libertà esiste (solo per l'uomo e non per l'animale) perché l'uomo possiede la ragione (che è universale e trascende, pur orientandoli, i singoli io finiti). Con *libertà cosmologica* possiamo ritenere si stia riferendo alla legge morale e all'Io puro di cui si parla per la prima volta in questo scritto. La libertà cosmologica infatti, vien detto, non pertiene allo spirito finito, ma solo allo spirito infinito; e tuttavia dagli spiriti finiti essa non è disgiunta, costituendo di fatto la loro forza attrattiva, il fine ultimo che li muove, la *causa finalis* recondita e inconscia che orienta la loro cultura. Poco prima Fichte ha affermato che per «cultura (*Cultur*)» egli intende «l'esercizio di tutte le facoltà allo scopo della piena libertà, della piena indipendenza da tutto ciò che non è noi stessi, che non è il nostro Io puro», premurandosi di chiarire che «il nostro vero fine ultimo è stabilito per noi dalla legge morale per mezzo e nella

377 GA, III 2, 298.

378 GA, III, 4, 182.

379 P. Salvucci, *Fichte: l'idealismo trascendentale e il mondo degli uomini*, in Id., *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino 1994, p. 540.

380 GAI, 1, 252.

forma del nostro Io puro»³⁸¹. La libertà cosmologica è pertanto la libertà della legge morale e dell'Io puro.

La *libertà politica* nell'accezione fichtiana del termine può essere compresa soltanto previa comprensione delle prime due. Essa è la libertà dello spirito finito e consiste nel processo di conformazione del mondo sensibile, della società e del suo sistema giuridico, alla *libertà cosmologica* (alla legge morale dell'Io puro) per mezzo della *libertà trascendentale* che lo innerva (la ragione). Infatti, «tutto ciò che in noi non appartiene a questa pura forma» (alla forma dell'Io puro e della libertà cosmologica), «ossia ciò che fa di noi degli esseri sensibili, non è fine in sé, ma puramente mezzo per il nostro più alto fine spirituale. Vale a dire che il nostro essere sensibile non deve (*soll*) mai determinare, ma sempre essere determinato, mediante la ragione», ovvero mediante la *libertà trascendentale*, «da ciò che vi è di più alto in noi»³⁸², ossia la *libertà cosmologica*. Ma questo (*dover/sollen*) *essere determinato* è per l'appunto la *libertà politica*.

In Fichte dunque «la libertà», e qui dobbiamo intendere con questo termine la libertà che si oggettivizza, «compare come facoltà intermedia (*Mittelvermögen*) tra Essere assoluto e *Dasein*»³⁸³, ovvero come momento d'incontro fra questi due orizzonti avvenuto con il conformarsi del secondo al primo.

Si tenga ora presente che questo momento d'incontro costituisce altresì il luogo in cui l'uomo perviene ad autocoscienza: il regno in cui l'io finito scorge il senso della propria vita, vede la propria destinazione e il proprio scopo, dunque anche la propria stessa libertà. E soltanto così facendo egli si rende realmente uomo, ossia uomo nel suo significato più autentico: essere razionale finito che, per mezzo della ragione, opera secondo la legge morale in direzione dell'Io puro.

Benché la visione storico-politica di Fichte subirà, nel corso degli anni, sostanziali mutamenti, questa tematica, come abbiamo già avuto modo di osservare, resterà al centro del suo interesse fino alla fine dei suoi giorni. Ancora nella *Staatslehre* del 1813 possiamo leggere che «senza libertà...noi non esistiamo realmente, ma siamo soltanto embrioni da cui potrebbe venire forse un uomo»³⁸⁴. Naturalmente ora il soggetto politico che fa avanzare la libertà e l'autocoscienza del genere umano non viene più individuato nella Francia (come accadeva almeno fino allo *Stato commerciale chiuso*) o in una *Res publica christiana* che abbracciasse l'intera Europa (come accadeva nei *Lineamenti del tempo presente*), ma nella resistenza antinapoleonica che si era sviluppata in Germania e per la quale egli si era mostrato pronto ad arruolarsi. Ed è alquanto significativo poter constatare come in queste lezioni del 1813, in cui il *pathos* antinapoleonico conserva tutto il vigore degli anni precedenti, egli alluda alla *Rivendicazione della libertà di pensiero* del 1793, a questo scritto

381 GAI, I, 241.

382 *Ibidem*.

383 C. Cesa, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in G. Duso – G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 19.

384 GA II, 16, 52.

ricolmo di motivi antifeudali, rivoluzionari e filofrancesi, rivelando fra i due momenti (tra la fase iniziale e la fase finale della propria lotta politica), anziché incompatibilità e avversione, una sintonia di fondo³⁸⁵.

Anche in Hegel il tema della libertà occupa un posto di assoluto rilievo all'interno della propria riflessione filosofica. Certo, si tratta di un tema che la Rivoluzione francese aveva contribuito a rendere ben noto all'opinione pubblica europea, eppure, come sappiamo, la stessa *Fenomenologia dello Spirito* aveva fatto presente che «ciò che è noto (das *Bekannte*), proprio in quanto noto (*bekannt*), non è conosciuto (*erkannt*)»³⁸⁶. Così per Hegel non rimaneva difficile constatare che «molti della libertà non sanno nulla»³⁸⁷. Tanto più che la sua concezione mirava ad affrancare questo concetto dalla convinzione secondo cui la libertà potesse coincidere con una semplice assenza di vincoli o con un'improvvisa fuga dalla necessità: «la necessità non diventa libertà nel punto in cui sparisce, ma laddove la sua identità ancora interna viene manifestata», aveva scritto nella *Scienza della logica*³⁸⁸. Lo spazio della libertà, detto in altri termini, non comincia a partire dall'anello in cui la catena della necessità si spezza, ma da quello in cui essa, dopo aver fin lì proceduto in modo cieco, apre gli occhi e comincia a vedere se stessa. Un vedere che, come quello dello schiavo all'uscita della caverna nel celebre mito di Platone, è anche un comprendere. Ecco allora che, come viene chiarito nella *Piccola logica*, «il passaggio dalla necessità alla libertà» può essere inteso come «il passaggio del reale nel concetto», considerato d'altro canto che «il concetto è il libero (*der Begriff ist das Freie*)»³⁸⁹. Ecco perché anche per Hegel la libertà costituisce, come per Fichte, una prerogativa ontologica dell'essere umano: «poiché l'animale non pensa e solo l'uomo è capace di pensiero, così soltanto l'uomo possiede la libertà e la possiede solo in quanto è un essere pensante»³⁹⁰. Infatti «l'uomo non è libero se non a condizione di pensare»³⁹¹. In sintesi, «nella necessità è contenuta *in sé* la libertà, e la libertà, ciò che è libero, è il concetto»³⁹². La necessità, vale a dire, contiene la libertà in potenza in quanto contiene in potenza la propria concettualizzazione, la comprensione di sé. Questo argomento della *Logica* ha profonde ricadute in ambito di filosofia della storia e Hegel sembra esserne ben consapevole. Così leggiamo nel capitolo relativo all'Essenza delle *Lezioni sulla logica* del 1831 trascritte dal figlio Karl, dove si parla della «cosa universale», dell'effettività come unità di essenza ed esistenza e della necessità come unità di effettività e possibilità:

385 Cfr. GA, II,16, 38. Cfr. la nota 4 di A. Carrano in J.G. Fichte, *La dottrina dello Stato. Ovvero sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Roma 2013, p. 69. Per quanto concerne le fasi che in Fichte attraversa il rapporto tra libertà cosmologica e libertà politica cfr. più avanti cap. V. 8.

386 GW, IX, 26.

387 GW, XXIII, 2, 697.

388 GW, XI, 409.

389 GW, XX, 175-177 (§ 159-160).

390 W, XII, 95.

391 W, XII, 521.

392 GW, XXIII, 2, 767.

la cosa deve avere un soggetto che la attivi. Deve trattarsi di un soggetto che presagisce la rottura; individualità come Cesare l'hanno avvertita e l'hanno saputa in modo determinato. Colui che sa di aver di fronte qualcosa di nullo, di destinato a cadere (come l'irrigidito impero tedesco), porta a compimento tale destino. Gli individui in cui vi è coscienza della cosa, che sanno cosa richiede l'epoca, sono gli strumenti della cosa; si collocano alla guida del proprio tempo, poiché sanno la cosa, o meglio la avvertono, e avvertono la nullità della configurazione in cui la cosa si è imprigionata³⁹³.

La necessità di cui parla Hegel e a cui la libertà risulta intimamente connessa è, in ultima analisi, la necessità dell'essere sociale, o in altri termini, la necessità storica. Ma questa impossibilità di scindere la libertà dalla necessità non implica affatto per il filosofo una giustificazione dello *status quo*. Al contrario, la libertà sorge laddove vengono avvertiti i bisogni del tempo, ovvero laddove viene raggiunta la cognizione di «che cosa richiede l'epoca» nella quale si sta vivendo. Ma i bisogni del tempo o le richieste dell'epoca che vengono individuate, coincidono con quelle conquiste universali in cui soltanto le contraddizioni del presente, pena il seguitare a roteare su se stesse, possono trovare sbocco. La libertà comincia dunque laddove si inizia ad avvertire la disuguaglianza tra i vecchi ruderi sociali entro cui l'universalità è rimasta prigioniera e gli impulsi (non arbitrari ma reali, dunque originati dalle circostanze oggettive e dai rapporti di forza che di volta in volta le strutturano) votati alla costruzione del nuovo edificio in cui questa può rianimarsi e trovare una più accogliente o se non altro meno asfissiante dimora. Occorre infatti avvertire «la nullità della configurazione in cui la cosa [universale ndr] si è imprigionata» affinché la libertà possa emergere o avanzare. Comprendere la configurazione storica più arbitraria destinata a soccombere e quella più universalistica destinata in ultima istanza a prosperare, riconoscere le modalità per consentire il passaggio dall'una all'altra e stimolare le circostanze reali che rendono tali modalità sempre più prolifiche, in tutto ciò sono per Hegel impegnate le grandi individualità del mondo, sotto il colpo delle cui azioni «l'esistenza precedente crolla e viene ridotta a mero materiale, strumento della nuova figura»³⁹⁴.

Questo stringere la libertà in un unico vincolo con la necessità, costituisce per Hegel non già un espediente retorico con cui inchiodare l'esistenza sulla croce del proprio tempo e bloccare quindi il moto di trasformazione che la anima, ma al contrario un contributo con cui rendere il trapasso fra i momenti storici meno tribolato e caotico, dunque meno sanguinoso, perché più maturo e cosciente. Tale prospettiva tornerà non a caso e ancora una volta in pieno Novecento nelle pagine di Antonio Gramsci, il quale nei *Quaderni del carcere*, parlando del processo di costruzione della libertà moderna, ne individua il motore in una «volontà razionale, non arbitraria» che viene realizzandosi tanto più quanto si comprende che «la libertà coincide con la necessità»³⁹⁵ e il volere si eleva a

393 GW, XXIII, 2, 765.

394 *Ibidem*.

395 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., Q 7, 4.

«coscienza operosa della necessità storica»³⁹⁶.

Dal fatto dunque che Hegel si premuri di sottolineare l'inscindibilità dei due piani (del piano della necessità e di quello della libertà), non discende alcuna forma di giustificazionismo, alcuna disposizione adattiva e alcuna acquiescenza. La semplice contemplazione dell'evento che viene a prodursi, infatti, per Hegel non è libertà: al contrario, «la rinuncia a ogni scopo, l'essere necessario indeterminato», mostra una «manchevolezza». Quando «la necessità» è caratterizzata da un'«assenza di finalità», essa «è il concetto solo in sé ed è dunque scopo soltanto in sé». Il concetto e lo scopo le sono, vale a dire, latenti. In quanto necessità soltanto in sé e non ancora per sé, essa è ancora una necessità non-libera. Quando invece «la libertà assume un carattere determinato diventa possibile porre degli scopi»³⁹⁷: ovvero quando lo scopo della necessità non è più soltanto in sé, ma è divenuto in sé e per sé, quando lo stesso suo concetto (il concetto di necessità) si slatentizza e perviene ad autocoscienza, diventa quindi in sé e per sé anch'esso, allora la necessità si rende libera. Ma se la necessità divenuta libera è la necessità che si è concettualizzata, essa è altresì la necessità che ha individuato la logica del proprio cammino e gli scopi da conseguire: è pertanto la necessità che consapevolmente e volontariamente si trasforma, che si impegna a realizzare (a rendere cioè sostanza oggettivata) lo stadio logicamente e necessariamente successivo dell'universalità. Infatti soltanto «oggettivandosi» la ragione «toglie al concetto il suo carattere unilaterale»³⁹⁸, quel carattere che consiste nel suo essere ancora soltanto soggettivo, dunque in «tensione» e «contraddizione» con la propria exteriorità.

Questo processo di oggettivazione è il ciclo rivoluzionario francese, secondo Hegel innescato, lo ricordiamo, dalla filosofia, dunque dal concetto, da uno spirito che non avrebbe potuto restare imprigionato a lungo dentro il vecchio edificio sociale. Nel nuovo regno che tale spirito si è andato costruendo risiede lo scioglimento della vecchia contraddizione, risiede la sua stessa liberazione: l'affrancamento dalla «nullità della configurazione in cui la cosa [universale] era imprigionata»³⁹⁹. Dunque nel concettualizzarsi della necessità ha inizio la libertà, ma questa per giungere a relativo compimento, deve altresì mutare il concetto in idea, ossia oggettivarlo. Al processo di interiorizzazione della necessità (il processo soggettivo), deve seguire quello di exteriorizzazione della libertà (il processo oggettivo). Ma il primo e l'ultimo hanno un valore sociale. La libertà non coincide più come in Kant con la moralità dell'uomo privato. Essa è piuttosto «l'autorealizzazione dello spirito attraverso le forme oggettive e collettive della sua realtà istituzionale, sociale e politica»⁴⁰⁰. Un'azione libera è per Hegel «sempre e necessariamente qualcos'altro in aggiunta – o in alternativa – a ciò che è puramente morale». E nel «mostrare precisamente cos'è che si trova "fuori"

396 Ivi, Q 8, 21.

397 GW, XXIII, 2, 768.

398 GW, XXIII, 2, 793.

399 GW, XXIII, 2, 765.

400 A. Nuzzo, *Moralità, eticità e realizzazione della libertà*, cit., p. 76.

(e al di là) della moralità e nel recuperare questo spazio pratico decentrato ed esteso a un concetto di libertà» consiste «la forza della dottrina hegeliana dello spirito oggettivo», ma anche il «passaggio sistematico che conduce dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit* nella *Filosofia del diritto*»⁴⁰¹.

Perveniamo così a ciò che orienta per Hegel l'azione libera. Che non è come in Kant, e a ben vedere ancora in Fichte, la moralità. Questo punto deve rimanere fermo: per Hegel «essere liberi non significa solo e necessariamente agire moralmente» e «la realizzazione della libertà [...] non è necessariamente e primariamente connotata dalla sua validità morale»⁴⁰². Per tornare dalla *Filosofia del diritto* alla *Logica*, si può affermare che per Hegel la libertà è «il movimento della contraddizione che costituisce la "realtà" del concetto speculativo – il movimento che realizza il concetto in "idea"»⁴⁰³. Dunque a orientare l'azione libera in Hegel non è la moralità ma la contraddizione oggettiva di cui ciascuno di noi è storicamente parte: «la contraddizione rappresenta, per Hegel, il problema chiave dell'età presente e definisce, al tempo stesso, l'ambito della realizzazione della libertà»⁴⁰⁴. La concettualizzazione della necessità che apre le porte alla libertà è infatti la concettualizzazione della contraddizione; la quale è ora libera solo in quanto è affrancata dalla sua cecità, ma non è libera in quanto è risolta: occorre infatti vedersi in essa e in base al posto che noi in essa occupiamo orientarla dall'interno. Dall'esterno infatti non sarebbe possibile, come non sarebbe possibile per nessun uomo trovarsi all'esterno del proprio tempo e come non sarebbe possibile per nessuna libertà catapultarsi all'esterno della necessità. Ma questo orientarla dall'interno è azione, è trasformazione, è conversione del concetto in idea o, detto altrimenti, è il processo di compimento (mai definitivamente concluso)⁴⁰⁵ della libertà.

La libertà è dunque per Hegel il vedere e operare per portare a risoluzione la *Widerspruch* di cui noi siamo storicamente parte. Risoluzione che coincide, di volta in volta, con un avanzamento dell'universale.

2. Libertà come limitazione reciproca tra le libertà?

In Fichte il tema della libertà – che come abbiamo osservato, lungi dall'occupare un ruolo trascurabile, irradia l'intero sistema – costituisce uno sviluppo dei principi politici e filosofici che avevano animato la Rivoluzione francese e l'illuminismo. La *Zurückforderung* del 1793 era stata preceduta da un acceso dibattito che nel 1780 aveva visto Lessing e Goeze schierati su fronti contrapposti in uno scontro teorico in cui era in gioco la legittimità delle rivendicazioni che il Terzo

401 Ivi, p. 77.

402 *Ibidem*.

403 Ivi, p. 87.

404 Ivi, p. 83.

405 Potremmo dire che la conclusione di un ciclo non implica la conclusione della ciclicità come l'incompiutezza della ciclicità non implica l'incompiutezza di un ciclo: è per questo motivo che per Hegel è possibile parlare di progresso nel divenire dello Spirito, anziché di semplice ritorno o di mera traslazione.

Stato avanzava in campo civile e politico⁴⁰⁶.

Nella *Metafisica dei costumi* del 1797 Kant aveva presentato la questione della libertà in questi termini:

Qualsiasi azione è conforme al diritto quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale⁴⁰⁷.

Anche nel saggio *Sul detto comune* del 1793 il filosofo si era espresso in modo analogo allorché aveva definito il diritto come «la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale»⁴⁰⁸. Ma a ben vedere questi principi pullulano già nel *Contratto sociale* di Rousseau (1762).

È lungo questa scia che si colloca il discorso di Fichte. Nello scritto sulla Rivoluzione francese egli enuncia «la legge della libertà» con queste parole: «non impedire la libertà di nessuno fino a tanto che questa non impedisca la tua»⁴⁰⁹. E proprio a Kant egli fa esplicito riferimento nell'illustrare gli imperativi della legge morale: «ognuno limiti la propria libertà in maniera che accanto a lui tutti gli altri possano essere liberi», ovvero «ognuno metta a repentaglio esattamente quel tanto della sua libertà ch'egli è tentato di ledere nell'altro»⁴¹⁰.

La questione è ripresa nel § 4 dei *Fondamenti del diritto naturale*, in cui viene affrontato il tema del rapporto giuridico, e nel § 8, dove si afferma apertamente che ogni essere razionale, nella misura in cui vive in un'organizzazione assieme ad altri esseri razionali, non può che «limitare la propria libertà mediante il concetto della libertà di tutti gli altri»⁴¹¹.

È stato opportunamente evidenziato come il tema della limitazione della libertà accompagni apertamente in Fichte quello della limitazione della proprietà. E ciò con una terminologia che sembra riecheggiare il discorso pronunciato da Robespierre il 24 aprile 1793 alla Convenzione nazionale, nel quale veniva denunciato come il principio della limitazione delle libertà che emanava dai confini dei diritti altrui e che veniva garantito a livello legislativo dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, non trovasse applicazione pratica nel campo della proprietà, il quale, rimanendo pressoché illibato, finiva per vanificare lo stesso principio della limitazione delle libertà pur giuridicamente prescritto⁴¹². La sfera stessa della proprietà doveva dunque, sia per Robespierre che per Fichte, essere sottoposta a una giurisdizione che ne limitasse l'ampiezza sulla

406 Cfr. G.E. Lessing, *Anti-Goeze*, in Id., *Werke*, Bd. 8, Carl Hanser Verlag, München 1970.

407 KGS, VI, 230.

408 KW, XI, 143-144.

409 GA, I, 1, 276-277.

410 *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, GA, I,3, 225.

411 GA, I, 3, 389.

412 Il discorso è citato in versione italiana in M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 119-20. Sul parallelismo tra Fichte e Robespierre appena tracciato cfr. N. Merker, in J.G. Fichte, *Lo Stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, Roma, 2015, nota 3, pp. 172-173.

base dei diritti di ogni singolo individuo e non essere lasciata al dominio dell'arbitrio. Così ne *Lo Stato commerciale chiuso*, una delle opere più impregnata di motivi giacobini, il filosofo poneva al centro l'esigenza di porre fine una volta per sempre all'«anarchia commerciale (*Anarchie des Handels*)»⁴¹³.

Nondimeno, proprio al dominio dell'anarchia apriva le porte, secondo Hegel, il concetto di libertà appena osservato: all'anarchia giuridica in Francia che, ostacolando l'articolazione dello Stato e la divisione dei poteri, alimentava il ricorso al Terrore e al Comitato di salute pubblica per sanare le contraddizioni in atto; all'anarchia feudale in Germania che lasciava il territorio in balia dei capricci dei principi, senza che i loro domini venissero realmente sottoposti a una regolamentazione da parte del potere centrale; e all'anarchia nei rapporti internazionali in Europa, che rendeva sempre più il continente un teatro di conquista della potenza di volta in volta militarmente egemone.

Quel concetto di libertà, a ben vedere, restava ancora, per Hegel, eccessivamente vincolato a quello di arbitrio, quindi subordinato ai rapporti di forza vigenti. Infatti, viene rilevato nelle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, «affinché una cosa sia limite per l'altra, dev'esserle uguale, in quanto il lato più debole non è affatto un limite per l'altro»; per cui «entrambi devono essere reciprocamente costretti a costringersi con ugual forza»⁴¹⁴.

Tuttavia, la legge che costringe la reciproca costrizione non può essere estrapolata dalla mediazione degli arbitri: ché altrimenti esprimerebbe la mediazione delle forze vigenti, dunque il loro rapporto e con esso la legittimazione giuridica dello *status quo*. Occorre allora riporre la soluzione in un potere reale che viene «costretto a costringere in base al concetto della libertà universale». Ma anche così facendo il problema è tutt'altro che risolto: infatti, come accade in Fichte, «il potere reale viene posto senz'altro come uno e riunito nel governo; ciò che gli viene contrapposto è il potere *possibile* e questa possibilità, come tale, dovrebbe essere capace di costringere quella realtà»⁴¹⁵.

Ma come può una semplice idealità costringere la realtà? È evidente per Hegel che «qualunque determinatezza sia posta per costringere il potere supremo a fare qualcosa, ad essa non dovrebbe essere associata una mera possibilità, ma un potere reale»⁴¹⁶. Proprio a quest'ultimo, Fichte, nel *Fondamento del diritto naturale* del 1796, dà il nome di «eforato», indicando con ciò un'istituzione di rappresentanza popolare chiamata a sorvegliare la condotta dell'esecutivo e concettualmente desunta, secondo alcuni interpreti, dalla *Jurie constitutionnaire* presentata in Francia nell'estate del 1795 dall'abate Sieyès durante i dibattiti sulla Costituzione dell'anno III che istituì il Direttorio⁴¹⁷.

413 GA, I, 7, 95.

414 GW, IV, 443-444.

415 *Ibidem*.

416 GW, IV, 445.

417 Cfr. M. Gueroult, *Fichte et la Révolution Française*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", t. 128, n. 9/12, 1939, p. 295.

Questa soluzione, però, non appare a Hegel convincente: il potere supremo, nella misura in cui resta privo di limitazioni e viene sottoposto unicamente a sorveglianza da tale istituzione, mantiene la capacità «di ostacolare qualunque determinatezza di questo genere e di annientare qualsiasi funzione attribuita all'eforato»⁴¹⁸. Le *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* riflettono uno sguardo puntato sulle vicende della Germania:

di recente un governo ha decretato lo scioglimento di un potere legislativo rivale e capace di paralizzarlo; in merito alla trovata che l'istituzione di una commissione di sorveglianza simile all'eforato fichtiano avrebbe impedito una tale violenza, un uomo direttamente implicato nella vicenda ha giudicato, a ragione, che un simile consiglio sovrintendente, se avesse voluto opporsi al governo, sarebbe stato trattato in modo altrettanto autoritario⁴¹⁹.

Nel 1799 il Duca del Württemberg Federico II, poi divenuto Re con il nome di Federico I, aveva sciolto la Dieta, che simpatizzava per la Rivoluzione d'Oltretreno del 1789 e, in quanto alleato dell'Arciducato d'Austria, entrerà a far parte della Seconda coalizione antifrancese (1799-1802)⁴²⁰.

La limitazione reciproca si configura come un principio astratto se i poteri che dovrebbero limitarsi restano profondamente squilibrati. Diviene del tutto irrilevante porre organi di sorveglianza al potere supremo se questo rimane «un potere completamente indiviso»⁴²¹. Certo, gli efori giudicano se la volontà privata dell'esecutivo si sia separata dalla volontà universale e in tal caso avrebbero la facoltà di sciogliere il governo, ma a ben vedere gli efori sono essi stessi volontà private e «se la volontà privata degli efori si sia separata dalla volontà universale, il governo lo può decidere tanto quanto l'eforato può fare su di lui e nel contempo può semplicemente far valere questo giudizio»⁴²². E ad imporre la valutazione di quale attività abbia deragiato dai tracciati della volontà universale, ad imporre quindi lo scioglimento dell'istituto che viene giudicato disertore, saranno in questo modo i rapporti di forza vigenti. Insomma, fare riposare la libertà sopra la mediazione degli arbitri non consente, secondo Hegel, di superare adeguatamente il sistema sociale affermato dalla contingenza, le istituzioni chiamate a rappresentarlo e i rapporti di dominio che lo connotano. È questa per Hegel la concezione della libertà propria del liberalismo, che anziché fondarsi sull'«intelligenza della volontà universale», restia com'è a contenere e regolamentare il potere economico, si fonda «sul principio dell'individualità e dell'assolutezza della volontà soggettiva», ovvero sull'arbitrio, e pertanto non comprende come «il sistema della libertà (*System der Freiheit*) [sia] il libero sviluppo dei suoi momenti»⁴²³, vale a dire degli organismi concreti in cui l'intelligenza della volontà

418 GW, IV, 445.

419 *Ibidem*.

420 Cfr. N. Merker, in Hegel, *Il dominio della politica*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 200.

421 GW, IV, 444.

422 GW, IV, 445.

423 W, XII, 67. Sul fatto che Hegel stia qui criticando il concetto di libertà proprio del liberalismo o di ciò che egli designava con questo termine cfr. G. Bonacina, in Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Latzerza, Roma-Bari 2003, n. 32, p. 378.

universale prende forma.

La questione ritorna nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove Hegel pone apertamente a vaglio critico le concezioni della libertà e del diritto di Kant e Rousseau:

Nella definizione kantiana del diritto (Kant, *Teoria del diritto*, Intr.), generalmente accettata, il momento principale è "la limitazione della mia libertà o arbitrio, affinché esso possa coesistere con l'arbitrio di ciascuno secondo una legge universale" [...].

Tale definizione implica il punto di vista, diffuso soprattutto dopo Rousseau, secondo cui la base sostanziale e il termine primo del diritto [quindi della libertà ndr] dev'essere la volontà, ma non la volontà come essente-in-sé-e-per-sé, come razionale; certo, dev'essere lo spirito, ma non come spirito vero, bensì come individuo particolare, come volontà del singolo nel suo arbitrio particolare.

Secondo questo principio [...] non v'è alcun dubbio che il razionale possa risultare solo come limitante, e certo esso viene inteso non come razionale immanente, ma soltanto come un universale esterno, formale⁴²⁴.

Il concetto di libertà di Rousseau e di Kant appare dunque a Hegel come un'emanazione speculativa del *Privatmensch* in ascesa e, oltre che inadeguata a trasformare gli stessi rapporti di forza del feudalesimo, gli appariva altresì troppo ossequiosa nei confronti di quel liberalismo che, proprio del *Privatmensch* avulso da ogni universalità, stava facendo, in primo luogo in Inghilterra, il nuovo centro di gravità sociale⁴²⁵.

Lo stesso eforato di Fichte, chiamato in causa per far fronte alle contraddizioni in cui quella concezione della libertà veniva a incappare, pensato com'era per assolvere una mera funzione osservativa, risultava privo di potere e quindi di reale contropotere rispetto alle decisioni arbitrarie del governo, rendendo così la teoria ancora incapace di orientare in maniera realistica le trasformazioni pratiche di quell'ingessata condizione sociale in cui ancora la Germania si dibatteva.

3. Schiavitù, servaggio e diritto di proprietà

Nonostante le differenze osservate, ad avvicinare il concetto di libertà dei due filosofi, resta la loro comune propensione a concepire la prima parola d'ordine della Rivoluzione francese entro un impianto essenzialmente giuridico. Esseri liberi, in sostanza, significa in primo luogo per Fichte ed Hegel essere titolari di diritti. E non di diritti astratti o meramente aleatori, ma di diritti concreti, necessari e giuridicamente riconosciuti. L'uomo pertanto che non risulta titolare di diritti non è un uomo libero, checché egli ne pensi.

Proprio di «sistema del diritto» hanno parlato, come abbiamo visto, Renaut e Ivaldo in riferimento alla *Dottrina della scienza* di Fichte⁴²⁶. Ma di «sistema del diritto (*Rechtssystem*)» aveva parlato

424 GW, XIV, 1, § 29.

425 Cfr. S. B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1989. Per quanto riguarda il duplice significato della critica hegeliana (sia al feudalesimo che alle derive del soggettivismo moderno), cfr. E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris 1950.

426 Cfr. A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUP, Paris 1986, p. 12 e M. Ivaldo, *Il sistema del diritto di Fichte. Per una rilettura del Fondamento del diritto naturale*, "Rivista di filosofia

anche Hegel nel § 4 dei *Lineamenti*, designandolo in proposito come «il regno della libertà realizzata» e come «seconda natura»⁴²⁷.

Secondo Fichte l'uomo è libero in quanto uomo, ovvero in quanto essere razionale e ciò lo mette nella condizione di pretendere che la sua libertà di uomo gli venga riconosciuta: «tutti sono liberi in quanto uomini, tutti sono allo stesso modo la figura temporale della ragione, e per questo hanno uguali pretese alla libertà [...] tutti sono uguali, non due stati sociali, bensì uno»⁴²⁸.

Anche per Hegel «l'uomo è libero per natura»; non tuttavia in virtù della sua natura biologico/animale, ma della sua «seconda natura»⁴²⁹.

Tutti sono dunque liberi, tutti sono uguali e tutti sono titolari di diritti. Negare ciò a un uomo è negargli la sua umanità, la sua natura specifica.

Nondimeno i diritti possono entrare in conflitto gli uni con gli altri. Questo è quanto accade di frequente, ad esempio, con il diritto di proprietà, a cui entrambi i filosofi riconoscono piena legittimazione. Ma una legittimazione non assoluta, tale ad esempio da mettere in discussione diritti più cruciali.

Secondo Fichte il diritto di proprietà risulta strettamente connesso al lavoro: intanto, per quanto riguarda gli uomini, un uomo non può essere di proprietà di un altro uomo, giacché «noi siamo proprietà nostra». E per quanto riguarda le cose, «noi abbiamo il diritto di escludere qualunque altro dall'uso di una cosa che noi abbiamo modificata con l'impiego delle nostre forze e a cui abbiamo dato la nostra forma. E questo diritto si chiama *la proprietà (das Eigenthum)*»⁴³⁰, per cui «noi abbiamo un *diritto di appropriazione* sulla materia bruta e un *diritto di proprietà* su quella da noi modificata»⁴³¹. La proprietà di ciascuno risulta quindi proporzionale per Fichte alla quantità di lavoro erogato: la quantità di terreno di cui un uomo entra in possesso corrisponde alla quantità di terreno da questi modificata attraverso il suo lavoro di aratura.

Ci troviamo di fronte a una requisitoria rivolta direttamente contro la schiavitù e il servaggio, forme di assoggettamento per Fichte del tutto analoghe: se infatti il coltivatore che «non ha alcuna proprietà sul suolo, appartiene lui stesso al suolo», ovvero, se «è lui stesso una proprietà del signore» e «non gli è lecito allontanarsi come vuole», allora, «il diritto del possessore del fondo si estende *alla sua persona*», e ci troviamo di fronte ad una forma di «schiavitù nel pieno significato della parola». Ma questa estensione indebita del diritto di proprietà fino al soggiogamento della persona che avviene nella schiavitù e nel servaggio costituisce un'aperta violazione del «diritto dell'umanità in sé». Infatti, «ogni uomo può avere diritti sulle cose, ma nessuno un diritto

neoscolastica", ottobre-dicembre 1987, vol. 79, n. 4.

427 GW, XIV, 1, § 4.

428 GA, II, 16, 48.

429 W, XII, 57.

430 *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. GA, I, 1, 267.

431 GAI, 1, 268.

immodificabile sulla persona di un altro uomo», poiché «ciascuno ha la proprietà inalienabile della sua persona». Così, uno Stato che permette all'interno della sua giurisdizione rapporti sociali fondati sulla schiavitù e il servaggio costituisce per Fichte uno Stato barbaro e dispotico: «nessuno Stato si vanta della sua civiltà, se lascia ancora valere questo diritto inumano e se in esso qualcuno conserva ancora il diritto di dire a un altro "tu sei mio!"»⁴³². La questione ritorna nel *Fondamento del diritto naturale*, dove si sostiene apertamente che «la libertà e l'assoluta inviolabilità del corpo di ogni cittadino dello Stato» risultano «presupposte costentemente insieme con la personalità»⁴³³ e che gli stessi «vagabondi mantengono sempre tutta la loro proprietà assoluta sul corpo»⁴³⁴.

Léon ha a tal riguardo evidenziato, nel suo nutrito volume, l'affinità tra le posizioni di Fichte e quelle della Convenzione francese, per quanto concerne la politica economica e sociale⁴³⁵.

Minore attenzione è stata tuttavia dedicata alle relazioni che sussistono fra il pensiero di Fichte e la politica estera della Francia prima della disfatta di Jena. Nei *Contributi* la condanna del servaggio, abbiamo visto, comprende anche la condanna della schiavitù in quanto tale e cade nel 1793, in un momento in cui la Convenzione giacobina, sull'onda della rivolta degli schiavi neri di Santo Domingo guidata da Toussaint Louverture, abolisce la schiavitù su base razziale in vigore nella propria colonia. Nel 1802, tuttavia, Napoleone la reintroduce e ordina la cattura di Louverture che morirà prigioniero in Francia l'anno successivo. Nel 1804 Jean-Jacques Dessalines, già luogotenente di Louverture, continua la rivoluzione anticoloniale e, dopo un lungo scontro con le truppe francesi, che fra combattimenti e malattie giunsero a perdere fino a due terzi delle proprie forze, riesce ad ottenere l'indipendenza dell'isola. Il governo instaurato, prima di tipo repubblicano e poi imperiale, non viene tuttavia riconosciuto dalle potenze europee e tantomeno da Napoleone, che tenta di riassumere il controllo dell'isola attraverso l'imposizione coordinata di un embargo commerciale: la neonata Haiti doveva essere sottoposta a uno strangolamento economico in vista di una sua riconquista militare e di un nuovo ripristino della schiavitù. Possiamo di qui comprendere la posizione espressa da Fichte nell'*Undicesima Lezione* dei *Lineamenti del tempo presente* e il mutato giudizio, rispetto ai *Contributi*, sulla possibilità che alcuni uomini siano o divengano proprietà di altri:

Lo Stato si trova in naturale conflitto con la selvatichezza che lo circonda ed è costretto a stroncarla quando può; il che è pienamente possibile soltanto portando gli stessi selvaggi all'ordine, sottomettendoli a una legge e per questo civilizzandoli [...]

Questa guerra naturale che tutti gli Stati conducono contro la selvatichezza che li circonda è di grande importanza per la storia [...]

Anche poi dopo che il regno generale della cultura è divenuto tanto potente da non avere più niente da temere dalla selvatichezza esterna, dopo che ne è forse separato da vasti mari, questo regno andrà esso stesso in cerca dei selvaggi che non possono più giungere a lui, spinto dal proprio bisogno interiore, per impossessarsi dei prodotti non utilizzati dei loro paesi o dei loro terreni, ovvero per

432 GA, I, 1, 362.

433 GA, I, 4, 48.

434 GA, I, 4, 44-45.

435 Cfr. X. Léon, *Fichte et sons temps*, 3 vol., Armand Colin, Paris 1922-27 e 1954-59.

sottomettere le loro forze, in parte immediatamente per mezzo della schiavitù, in parte mediatamente attraverso un ingannevole commercio. Per quanto ingiusti possano sembrare in sé questi scopi, pure con ciò viene gradualmente favorito il primo tratto fondamentale del piano universale: la generale diffusione della cultura, e così procederanno di continuo le cose, secondo la medesima regola, finché l'intero genere che abita il nostro pianeta non si sia fuso in un'unica repubblica dei popoli e della cultura⁴³⁶.

Vediamo teorizzata nei *Lineamenti* la nascita di un unico Stato europeo, di una *Res publica christiana* suscettibile di fondare una *Res publica mundi*, attraverso un'espansione coloniale compiuta a colpi di strangolamenti economici e schiavitù a danno delle popolazioni native extraoccidentali. Si tratta di un momento in cui il cosmopolitismo e l'universalismo astratto raggiungono in Fichte il loro apice (tramutandosi in una nuova forma di empirismo assoluto) così come raggiunge il suo apice la mancata valorizzazione della questione nazionale. Non quest'ultima viene infatti qui vista come l'asse portante della modernità, ma l'uropeizzazione del mondo, ovvero la riconduzione *manu militari* dell'intero genere umano sotto le leggi di un unico Stato attraverso l'implacabile azione espansionistica di una civiltà europea cementata dalla cultura del cristianesimo. Più sobria e coerente a tal riguardo è la posizione di Hegel. La sua condanna della schiavitù a ben vedere non ammette ripensamenti. Certo, l'abolizione di questo istituto deve a suo avviso avvenire gradualmente, in quanto avrebbe bisogno di passare per un processo di maturazione del concetto e del desiderio di libertà da parte del popolo soggiogato, pena a suo giudizio la possibilità che esso rinasca sotto mutate spoglie, ma un punto nel suo pensiero rimane costante: «La schiavitù è in sé e per sé un'ingiustizia, poiché l'essenza dell'uomo è la libertà»⁴³⁷.

Già negli scritti giovanili, allorché rimprovera al cristianesimo di offrire principi morali validi unicamente per l'uomo privato e di avere quindi «di mira solo la formazione e la perfezione del singolo uomo», lasciando ai margini della dottrina gli insegnamenti che possono essere validi per «una grande società», Hegel formula questa serie di domande polemiche:

Ma la religione cristiana si è opposta al dispotismo? E quanto a lungo si è opposta alla schiavitù? Si è opposta alla tratta degli schiavi quando i suoi preti sono andati per mare in Guinea? E quando ha inviato i suoi cappellani militari, si è opposta alla guerra? Al dispotismo di ogni specie?⁴³⁸

Va considerato che se i più recenti studi hanno ricondotto la stesura del capitolo sulla dialettica servo/padrone della *Fenomenologia dello Spirito* alle vicende di Santo Domingo⁴³⁹, nell'*Aggiunta* redatta da Eduard Gans al § 66 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, si può leggere come sia «implicito nella natura stessa della cosa che lo schiavo abbia un assoluto diritto (*ein absolutes Recht*) a rendersi libero»⁴⁴⁰.

436 GA, I, 8, 322-323.

437 W, XII, 129

438 W, I, 46.

439 Cfr. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009.

440 W, VII, 144.

D'altro canto, parlando della civiltà greca e romana, nell'*Aggiunta* al § 433 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* troviamo quanto segue:

Per quanto concerne l'aspetto storico del rapporto in questione, si può qui notare che i popoli antichi – i Greci ed i Romani – non si erano ancora elevati al concetto della libertà *assoluta*; essi infatti non comprendevano che *l'uomo in quanto tale*, in quanto è questo lo *universale*, in quanto autocoscienza *razionale*, ha diritto alla libertà. Presso di loro l'uomo era invece tenuto per libero solo quando era nato come un libero. La libertà aveva dunque presso di loro ancora la determinazione della *naturalità*. Per questo nei loro liberi Stati v'era la schiavitù, e presso i Romani scoppiarono guerre sanguinose nelle quali gli schiavi cercarono di liberarsi, di giungere al riconoscimento dei loro eterni diritti umani⁴⁴¹.

Vediamo in questo passo non soltanto deplorata la schiavitù nell'antica Grecia e nell'antica Roma come manifestazione di una concezione parziale di uomo che ancora dominava il tessuto sociale, ma anche celebrate le rivolte degli schiavi per ottenere la libertà (la più significativa delle quali fu come noto quella guidata da Spartaco) come un momento dirimente nel cammino dell'universale e come un capitolo emblematico delle lotte per il riconoscimento. Non possiamo fare a meno di ricordare che Toussaint Louverture era stato soprannominato nei dibattiti del tempo lo Spartaco nero.

Possiamo constatare come nel complesso la condanna della schiavitù attraversi l'intero arco della produzione filosofica hegeliana senza tentennamenti o regressioni di sorta. Inequivocabili in questo senso sono le parole che incontriamo nelle lezioni sulla filosofia del diritto del 1824-25:

Lo schiavo ha sempre il diritto assoluto di scappare: questo è imprescrittibile; anche se la schiavitù fosse ancora sancita e garantita da leggi, lo schiavo non ha alcun obbligo di rimanere; è affare dello Stato come indennizzare il padrone che *bona fide* ha acquistato e mantenuto schiavi. In Nord-America, dove lo Stato aveva all'inizio sanzionato legalmente la schiavitù e dove l'ha successivamente abolita, esso ha riscattato gli schiavi. Ma lo schiavo ha il diritto in ogni momento di spezzare le sue catene; anche se lui stesso è nato da schiavi, anche se tutti i suoi progenitori erano schiavi, il suo diritto è imprescrittibile⁴⁴².

Contingui alla schiavitù sono per Hegel, come per Fichte, il servaggio e il sistema feudale. Questi si fondano su «un rapporto che ha invero di mira una qualche forma di diritto, ma che ha per contenuto l'ingiustizia»⁴⁴³. Roventi sono le parole impiegate per descrivere questo dominio dei feudi che ostacola il processo di costruzione dello Stato moderno e il progresso della civiltà: «l'ingiustizia universale, l'universale mancanza di diritto, è trasposta in un sistema di dipendenza e di obbligazione private, dove il solo lato giuridico è costituito dalla formalità dell'essere obbligati a qualcosa». Così «lo Stato nel suo insieme si dissolve in questi centri della singolarità», di cui sono perlopiù espressione i vescovati. Ma anche le «signorie secolari» diventano il luogo in cui «non vale più il potere della legge e del diritto, bensì solo la violenza casuale, la caparbia rozzezza del diritto

441 W, X, 223-224 (Zusatz § 433).

442 VR, IV, 239.

443 W, XII, 446.

particolare, protesa contro l'uguaglianza dei diritti e delle leggi». Si tratta di un'«intera sfera dell'accidentalità» in cui vige un'assoluta «disuguaglianza di diritti (*Ungleichheit der Rechte*)»⁴⁴⁴: dentro tutto questo intero universo di feudi, composto da «ducati, contee, vescovati, signorie», ecc., «ogni diritto svaniva al cospetto del potere particolare, poiché non esisteva uguaglianza dei diritti, razionalità della legge, avente per fine l'insieme, lo Stato»⁴⁴⁵ e a dominare la vita collettiva era soltanto «l'esteriore autorità di singoli individui, principi, signori dinastici, privi di un principio giuridico interno». Infatti gli stessi «diritti del signore feudale sono soltanto qualcosa di estorto con la violenza, che a sua volta può mantenersi compiuto e attuato solo grazie a una continua violenza»⁴⁴⁶. Sarà la monarchia ad avviare per Hegel quel primo processo di accentramento del potere con cui verrà sottratto mordente all'arbitrio delle signorie feudali e con cui verranno poste le basi per la nascita degli Stati nazionali unitari.

4. Diritto di proprietà e diritto alla vita

Il diritto di proprietà costituiva, all'epoca di Fichte e di Hegel, il principio con cui gli intellettuali di orientamento conservatore, gli ideologi dei rapporti di dominio vigenti, difendevano rispettivamente l'economia schiavista e il sistema del servaggio. Ogni spinta per abolire simili forme di oppressione e asservimento veniva infatti da questi presentata come un attentato alla proprietà. Abbiamo visto come Fichte contrasti simili argomentazioni: la vera cifra del diritto di proprietà, egli afferma, è il lavoro.

Diverso è il modo di procedere di Hegel. Nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto* del 1824-25 vediamo affermato a chiare lettere come il diritto di proprietà costituisca un principio «inalienabile». Siamo al cospetto di una convergenza teorica rispetto ai difensori della schiavitù e del servaggio? In realtà abbiamo appena osservato come la denuncia del sistema feudale sia in Hegel inequivocabile e come egli risulti anche più coerente di Fichte nella condanna della schiavitù. Come sciogliere allora l'*impasse*?

A ben vedere ci imbattiamo qui in una metodologia che Hegel impiega frequentemente contro i propri avversari: la contraddittorietà delle loro argomentazioni viene spesso portata alla luce per mostrare la loro incapacità di pensare in maniera pienamente universalistica gli stessi principi che essi propugnano⁴⁴⁷. Tornando al merito della questione, il conflitto non è più quindi, come in Fichte, tra dipendenza e indipendenza del diritto di proprietà dal lavoro, ma tra un modo particolaristico e un modo universalistico di pensare lo stesso diritto di proprietà. Sicché a quanti nella difesa di

444 W, XII, 446-447.

445 W, XII, 449.

446 W, XII, 478.

447 Si tratta di un aspetto che era stato messo in luce da Goethe (cfr. L. Sichirillo, *Ritratto di Hegel*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 9), il quale, tuttavia, non sembra coglierne l'intera portata metodologica.

quest'ultimo si prodigavano per legittimare la schiavitù, quelle stesse *Lezioni sulla filosofia del diritto* del 1824-25 che definiscono il diritto di proprietà come un principio inalienabile affermano che «io non posso rinunciare in generale a possedere proprietà, perché diversamente potrei essere uno schiavo»⁴⁴⁸.

In definitiva, per legittimare la schiavitù in nome del valore innegabile del diritto di proprietà, questo stesso diritto doveva per forza di cose essere negato agli schiavi. E lo stesso valeva anche per quanto riguarda i servi della gleba e i vassalli. Ma a ben vedere valeva anche per tutte quelle condizioni in cui tale diritto poneva i mezzi di produzione nelle mani di pochi individui, che di questi si servivano unicamente per il loro guadagno privato, incentivando un allargamento della forbice sociale tra possidenti e subordinati, ovvero aumentando più o meno volontariamente la polarizzazione di ricchezza e povertà. Vediamo le *Lezioni sulla filosofia del diritto* del 1822-23:

nella vita comune [...] una moltitudine *indicibile* è sotto il peso gravoso dell'infelicità. Si potrebbe porre rimedio all'infelicità di molti con mezzi ridotti che però sono libera proprietà di altri. Si vede così la lotta della miseria e immediatamente accanto i mezzi che potrebbero porvi rimedio; l'una e gli altri sono però separati da un abisso insormontabile. Questo abisso è il diritto, la cui contraddizione con il benessere non è una collisione meramente casistica, ma un'antitesi sempre e di necessità presente, stridente in specie nella società sviluppata⁴⁴⁹.

Il modo in cui Hegel aveva posto la questione aveva dunque aperto uno scontro teorico tra una concezione particolaristica ed esclusiva e una concezione più universalistica e inclusiva del diritto di proprietà.

Si tratta di un'impostazione del problema e di un metodo (quello di rivolgere contro i propri avversari le loro stesse argomentazioni) che, sia pure con quei toni più militanti che contraddistinguevano la battaglia politica del tempo, ritornerà anche in Marx ed Engels. Così leggiamo nel *Manifesto*:

Voi siete spaventati perché vogliamo abolire la proprietà privata. Ma nella vostra società attuale, la proprietà privata è abolita per nove decimi dei suoi membri. Ed è precisamente perché essa non esiste per nove decimi, che esiste per voi. [capov.] Voi ci rimproverate dunque, di volere abolire una proprietà, che non può costituirsi senza privare della proprietà l'immensa maggioranza della società. [capov.] In una parola, voi ci accusate di volere abolire la vostra proprietà. Difatti è ben questa la nostra intenzione⁴⁵⁰.

D'altro canto, l'idea di fare dipendere interamente il diritto di proprietà dal lavoro, come accadeva in Fichte, non era certo priva di problemi e non era sufficiente a garantire all'essere umano un riparo dall'oppressione.

Nel capitolo che ha per titolo *La proprietà*, del secondo *Trattato sul governo*, John Locke, già

448 VR, IV, 238.

449 VR, III, 398.

450 MEW, IV, 476.

azionista della *Royal African Company* e membro del *Board of Trade* con funzioni di responsabilità sugli affari delle colonie americane, proprio associando il diritto di proprietà al lavoro, difendeva il processo di spoliazione territoriale per opera dei coloni inglesi a danno degli indigeni durante la conquista del Nuovo Mondo. Se gli indiani lasciavano il terreno nel quale erano insediati perlopiù incolto e privo di lavorazione, a giudizio di Locke essi non potevano rivendicare alcun diritto di proprietà e pertanto la spoliazione territoriale risultava più che legittima. Se «lavorare la terra e averne la proprietà sono cose tra loro connesse di cui l'una dà titolo all'altra»⁴⁵¹, ne consegue che «quanta terra un uomo ara, semina, migliora, coltiva e può usarne i prodotti, tanta è di sua proprietà. Con il suo lavoro, egli l'ha, per così dire, recintata dalla terra comune»⁴⁵². Pertanto «l'indiano selvaggio (*the wild Indian*)», che non volesse consentire al colono inglese l'appropriazione della terra incolta in cui dimora, commetterebbe un reato, una violazione di un diritto e a ben vedere un'ingiuria contro Dio: infatti «Dio, quando diede il mondo in comune a tutta l'umanità, ordinò all'uomo anche di lavorare» sicché «colui che in obbedienza a questo comando di Dio, coltiva, lavora e semina una parte della terra, con ciò aggiunge a essa qualcosa di sua proprietà, su cui un altro non ha alcun titolo, e che non potrebbe togliergli senza violare un suo diritto»⁴⁵³. È per Locke un fatto incontestabile: Dio ha dato il mondo «per l'uso degli uomini industriosi e razionali (per i quali il lavoro doveva essere il titolo a esso) e non per il capriccio e la bramosia degli uomini rissosi e litigiosi». Per cui è del tutto legittimo portare la razionalità e il lavoro «nei boschi selvaggi e nelle praterie incolte d'America» strappando le terre agli indiani, i quali quando si rivoltano a questo legittimo diritto devono essere trattati come meritano, ossia alla stregua di «un criminale che, avendo rinunciato all'uso della ragione, della regola e della misura comune che Dio ha dato all'umanità, con la violenza ingiusta e l'omicidio commesso ai danni di uno, ha dichiarato guerra contro tutta l'umanità, e quindi può essere distrutto come un leone o una tigre, una di quelle bestie selvagge (*wild savage beasts*) con le quali gli uomini non possono avere né società né sicurezza»⁴⁵⁴. Deve avere avuto un certo presentimento, Fichte, dei rischi che la sua ricorrente associazione fra diritto di proprietà e lavoro poteva comportare, se nei *Contributi* si è sentito in dovere di specificare che «dove un altro ha già occupato il suolo, non c'è per noi più niente da occupare»⁴⁵⁵, ovvero che «una volta che io ho immediatamente nelle mani un pezzo di materia bruta, l'altro è già escluso dal suo possesso, poiché egli non può lavorarlo senza strapparlo a me e ciò non gli è lecito e se intanto che io volevo prendere della terra, egli se ne fosse impadronito più rapidamente di me, questa

451 J. Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven-London 2003, p. 114 (§ 35).

452 Ivi, p. 113 (§ 32).

453 Ivi, pp. 113-114 (§ 32).

454 Ivi, p. 104 (§11). Sul tema cfr. J. Tully, *An approach to political philosophy: Locke in context*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; B. Arneil, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Clarendon Press, Oxford 1996; M. Scalercio, *Il secondo trattato sul governo e l'antropologia coloniale di John Locke*, "Quaderni Materialisti" n. 10, 2012.

455 GA, I, 1, 269.

sarebbe nelle sue mani ed io ne sarei escluso»⁴⁵⁶. Questo implica infatti che «ciascuno è il legittimo ed esclusivo proprietario del luogo sul quale si trova» ed «egli lo è divenuto per il fatto stesso che vi si è collocato»⁴⁵⁷. Implica altresì che «non ci è lecito di cacciare qualcuno dal suo posto per il fatto che a noi ne occorre uno»⁴⁵⁸.

Si presta tuttavia a degli equivoci – se anziché pensare all'oggetto diretto della sua polemica, ovvero alla proprietà feudale in Europa, rivolgessimo lo sguardo al processo di spoliazione territoriale che seguitava al di là dell'Atlantico – l'affermazione secondo cui, per quanto riguarda il terreno, la proprietà di un uomo «non va oltre quel tanto di spazio che egli può coprire col suo corpo»⁴⁵⁹, per cui quando qualcuno tracciasse un solco anche in prossimità di una dimora altrui, quel solco gli apparterebbe di diritto in quanto risultato della sua attività lavorativa. Un equivoco che, anziché ridursi, andrà accentuandosi nel *Fondamento del diritto naturale*: qui si afferma apertamente che «la crescita selvatica deve dappertutto cedere alla coltura» e che «le grandi proprietà terriere non coltivate devono dunque essere ripartite non appena lo richiedano i bisogni dei singoli e non è lecito che giaccia incolto quello che qualcuno vuole possedere come terreno agricolo»⁴⁶⁰. Certo, si può ritenere che gli occhi di Fichte siano puntati più sull'Europa che sul processo di spoliazione delle terre indiane in corso nel Far West e che egli miri sopra ogni altra cosa alla sottrazione della proprietà terriera ai latifondisti del Vecchio Continente, ma il capitolo *Sul diritto delle genti* si apre con il seguente enunciato: «chi non è in nessuno Stato, può essere legalmente costretto dal primo Stato che lo incontra a sottomettersi ad esso o ad allontanarsi dalle sue vicinanze». E in questo caso, lo sguardo non è più posato unicamente sull'Europa, ma si estende, come suggeriscono le righe che seguono, a «tutti gli uomini che vivono sulla superficie della terra»⁴⁶¹.

Parole analoghe vengono impiegate nel § 7 dello stesso capitolo. Ma qui, come vedremo più avanti, lo sguardo, non più planetario, ritorna sulla Francia e, osservando l'intervento armato di Parigi in Belgio, fornisce una legittimazione teorica all'esportazione della Costituzione, affrettandosi a chiarire che chiunque abbia utilizzato il principio sopra esposto per invadere il territorio francese – «le potenze avidi di conquista»⁴⁶², ossia i paesi raccolti nella Prima Coalizione – si era già scontrato con una realtà inossidabile: il popolo parigino, anche dopo il capovolgimento rivoluzionario del 1789, uno Stato e un governo seguitava ad averli.

Ma tornando al confronto tra i due filosofi, più affine ad essi è l'avvertito bisogno di contrastare le ipostatizzazioni del diritto di proprietà non appena queste giungono a scontrarsi con i più elementari e universali diritti dell'essere umano.

456 GA, I, 1, 270.

457 GA, I, 1, 272.

458 GA, I, 1, 273.

459 GA, I, 1, 272.

460 GA, I, 4, 28.

461 GA, I, 4, 151.

462 GA, I, 4, 154.

Riprendendo la questione già messa a tema in § 18 e § 19 del *Fondamento del diritto naturale*, la *Sittenlehre* di Fichte spiega che se «la libertà [...] è condizionata dal corpo, dalla vita e dalla proprietà», accade nondimeno in determinate situazioni che «la conservazione del corpo e della vita di più persone, come la conservazione della proprietà di più individui possono essere entrambe coinvolte in un conflitto», ovvero che «possono entrare in conflitto la conservazione della vita e del corpo, da una parte, e quella della proprietà dall'altra». Quando si verifica questa circostanza entra in gioco un diritto di esistenza che sormonta il diritto proprietario e si scioglie nel seguente imperativo categorico: «io devo (*soll*) assolutamente conservare la mia vita, in quanto essa è uno strumento della legge morale. Ma per lo stesso motivo devo parimenti conservare la vita dell'altro» non appena essa «si trova in pericolo»⁴⁶³. Su questo aspetto Fichte non lascia spazio ai fraintendimenti:

La vita è al di sopra della proprietà; è la vita, infatti, che è la condizione della proprietà e non il contrario, la proprietà la condizione della vita. Di conseguenza, bisogna anteporre la salvezza della vita dei nostri simili alla salvezza della loro proprietà, ma anche la sicurezza della nostra vita alla salvezza della loro e della nostra proprietà⁴⁶⁴.

Del diritto di esistenza, con il nome di «diritto del bisogno estremo (*Notrecht*)», parla anche Hegel assegnando ad esso un valore più alto del diritto proprietario. Leggiamo il § 127 dei *Lineamenti*: «*nell'estremo pericolo* e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro, la vita deve rivendicare un *diritto del bisogno estremo* (non come equità, ma, appunto, come diritto)»⁴⁶⁵.

Ma perché? – potremmo domandarci. Perché, Hegel non afferma il contrario, come tendenzialmente accade in Locke, e in altri classici della cosiddetta tradizione liberale come Bernard de Mandeville, Edmund Burke o François Guizot⁴⁶⁶, e cioè che il diritto del bisogno estremo resta in ogni caso subordinato al diritto di proprietà?

La spiegazione è presto data. Perché la violazione del diritto di proprietà costituisce sì una violazione della persona (del proprietario in questo caso), ma una violazione parziale, limitata vale a dire a quella data cosa (o sfera) di cui il proprietario viene privato. Di contro, la violazione del diritto del bisogno estremo diventa invece una violazione della persona di proporzioni ben maggiori della violazione del diritto di proprietà, diventa infatti una violazione totale:

da un lato c'è l'infinita lesione dell'esistenza e, in ciò, la totale assenza del diritto; dall'altro lato, invece, c'è semplicemente la lesione di un'esistenza singolare limitata della libertà, nella qual cosa viene riconosciuto a un tempo il diritto come tale e la capacità giuridica

463 GA, I, 5, 267-268.

464 GA, I, 5, 271.

465 GW, XIV, 1, § 127. Per quanto riguarda la traduzione del termine *Notrecht* e la risemantizzazione compiuta da Hegel rispetto al senso con cui veniva impiegato nel *Fondamento del diritto naturale* di Fichte, cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., § IV.5-VII.

466 Su ciò cfr. D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 e Id., *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

di colui che è stato leso unicamente in *questa* proprietà.

Dunque secondo Hegel «la società deve tener fermo il diritto di proprietà. Se essa però afferma unilateralmente solo questo diritto, la sua condizione è essa stessa unilaterale»⁴⁶⁷.

Su tale questione le posizioni dei due filosofi sembrano convergere. A un esame più attento, tuttavia, Hegel si rivela più radicale persino dello stesso Fichte, pur collocandosi sulla scia da questi tracciata. Il diritto di esistenza o del bisogno estremo non si estende infatti per Fichte fino al punto da legittimare il ladrocinio: «l'assalto diretto nei confronti della proprietà di un altro è assolutamente (*schlechthin*) contrario alla legge morale», e non è «assolutamente tollerabile che venga compiuto tranquillamente un furto»;⁴⁶⁸ per cui «dove la legge richiede la denuncia, è un dovere farla, dal momento che l'obbedienza nei confronti dello Stato è un dovere»⁴⁶⁹. Pochi anni prima, nel *Fondamento del diritto naturale*, si era espresso in questi termini:

Ognuno ha il diritto di difendere la proprietà non contrassegnata – il cui possesso è cioè indicato solo dal fatto che egli la porta con sé o su di sé, o la tiene in casa propria – ed ha il diritto di difenderla perfino con il pericolo di vita dell'aggressore. Non si può qui chiedere: "cos'è il denaro in confronto alla vita?". Questo è semmai un giudizio della bontà, non del diritto. Chiunque ha il diritto assoluto (*absolute Recht*) di non lasciarsi prendere nulla con la forza e di impedirlo con ogni mezzo [...] La legge delle dodici tavole autorizzava, e con ragione, i derubati a uccidere il ladro che opponesse resistenza⁴⁷⁰.

Diversamente stanno le cose per Hegel, secondo il quale il diritto assoluto e l'intollerabilità assoluta riguardano, più che la condizione del proprietario derubato, la condizione dell'affamato:

L'uomo che muore di fame ha il diritto assoluto (*absolute Recht*) di violare la proprietà di un altro; egli viola la proprietà di un altro solo in un contenuto limitato. Nel diritto del bisogno estremo (*Notrecht*) è inteso che egli non violi il diritto dell'altro in quanto diritto: l'interesse si rivolge solo a questo pezzettino di pane; egli non tratta l'altro come persona priva di diritti⁴⁷¹.

Se dunque per Fichte è assolutamente contrario alla legge morale e assolutamente intollerabile assalire la proprietà altrui, per Hegel è assolutamente legittimo invece violarla per quanti si trovano in una condizione di inedia che mette a repentaglio la loro stessa sopravvivenza. Si noti che Hegel utilizza qui la medesima espressione (diritto assoluto) che aveva utilizzato per legittimare il tentativo degli schiavi di uscire dalla loro condizione di asservimento. Schiavi e affamati godono dunque in egual modo, per Hegel, dello stesso diritto (assoluto) di liberarsi, anche violando le norme giuridiche dello Stato, dalla morsa della schiavitù e della fame.

Come spiegare allora l'aggiunta di Hegel, redatta da Gans, al § 126 dei *Lineamenti* in cui si afferma

467 *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1822-23*. VR, III, 400.

468 GA, I, 5, 272.

469 GA, I, 5, 273.

470 GA, IV, 51.

471 VR, IV, 341.

che «quando San Crispino ruba cuoio per farne scarpe per i poveri, l'azione è morale e contraria al diritto e quindi non valida»⁴⁷²? Anziché essere in contraddizione con il *Notrecht*, come a prima vista può apparire, questa affermazione ne costituisce il coronamento. Proprio perché il *Notrecht* è espressione di un diritto assoluto, chi intende lottare per il suo completo riconoscimento non può affidare questa lotta a un atto di ribellione meramente assistenzialistico, che lascia inalterati i rapporti sociali, i rapporti politici e le norme giuridiche vigenti. Il diritto assoluto non deve essere relegato nella sfera morale ma investire la sfera etica, permeare il mondo oggettivo, nutrire le istituzioni, i rapporti e le leggi che informano la società. La ribellione, in sostanza, può inibire la reale trasformazione: la semplice disobbedienza interna e anti-statale a un ordine costituito può impastoiare le uniche spinte reali in grado di mutarlo. Anziché promuovere un ordine nuovo e aiutare le masse a comprendere come questo sia più avanzato di quello in cui sono ancora costrette, la ribellione, l'ordine decadente rischia proprio di rinsaldarlo quando, come alternativa ad esso, sa offrire soltanto il disordine, ovvero la dissoluzione dello Stato. Qui il senso della critica hegeliana all'atto di disobbedienza civile di san Crispino: l'aiuto al povero non elimina il problema della povertà e non scalfisce né le leggi né i dispositivi sociali di cui questa è il risultato. Ma tale a ben vedere è anche il senso della contrapposizione che Hegel istituisce negli scritti giovanili tra la figura di Gesù, i cui apostoli «furono coloro che godettero della sua fiduciosa familiarità staccandosi da tutti gli altri rapporti»⁴⁷³, e quella di Socrate, i cui discepoli furono «eroi non nel martirio e nella sofferenza, ma nella prassi e nella vita»⁴⁷⁴:

I discepoli di Gesù avevano rinunciato a tutti i loro interessi, che di certo non erano molto vasti né li toccavano profondamente, avevano tutto abbandonato per seguire Gesù; essi non avevano alcun interesse di carattere politico, quali il cittadino di una repubblica ha per la propria patria; ogni loro interesse era circoscritto alla persona di Gesù. Gli amici di Socrate invece avevano sviluppato fin dalla gioventù le loro facoltà in molteplici direzioni, avevano assorbito quello spirito repubblicano che dà a ogni individuo maggiore autonomia e rende possibile per ogni uomo di media levatura dipendere interamente da una persona.

Nel loro stato l' avere interessi politici, e a simili interessi non si può fare mai rinuncia, costituiva un pregio. Del resto la maggior parte di essi erano già stati seguaci di altri filosofi e di altri maestri. Amavano Socrate per la sua virtù e la sua filosofia non la virtù e la sua filosofia per amor suo. Socrate stesso aveva combattuto per la patria, aveva adempiuto ad ogni dovere di libero giudice; così anche tutti i suoi amici erano qualche cosa di più che solo inoperosi filosofi, qualche cosa di più che semplici scolari di Socrate. Essi erano infatti in grado di rielaborare nella propria testa quel che imparavano, di imprimervi lo stampo della propria originalità; molti fondarono proprie scuole e furono nella loro autonomia grandi quanto Socrate⁴⁷⁵.

Siamo al cospetto di due figure che esprimono due modi diversi di reagire a uno *status quo* malsano, ovvero a un ordine costituito reputato come intollerabile: la prima essenzialmente votata a

472 W, VII, 239

473 W, I, 50.

474 W, I, 52. Nicola Vaccaro ed Edoardo Mirri hanno tradotto *im Handeln und im Leben*, con "nel commercio e nella vita" (cfr. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Guida Editori, Napoli 1989, p. 89), e benché il termine commercio possa anche essere impiegato come sinonimo di attività, potrebbe avere in ogni caso confuso *Handeln* con *Handel*; di qui la nostra decisione di rendere *im Handeln* con un, a nostro giudizio più adeguato, "nella prassi".

475 W, I, 119-20.

una condotta morale che metta al riparo la propria anima e la propria dignità all'interno di quell'ordine, la seconda incline alla trasformazione politico-sociale di esso, o quantomeno suscettibile di incidere sui rapporti e sulle istituzioni su cui quell'ordine si fonda.

È una questione che Hegel, profondo lettore e ammiratore di Machiavelli, doveva avere incontrato anche nella disputa che aveva visto contrapposto il Segretario fiorentino a Girolamo Savonarola.

Com'è stato osservato:

L'opposizione Savonarola-Machiavelli non è l'opposizione tra essere e dover essere, ma tra due «dover essere» quello astratto e fumoso del Savonarola e quello realistico del Machiavelli, realistico anche se non diventato realtà immediata, ché non si può attendere che un individuo e un libro mutino la realtà, ma solo la interpretino e indichino la linea dell'azione. Né il Machiavelli pensava o si proponeva di mutare la realtà ma solo e concretamente di mostrare come avrebbero dovuto operare le forze storiche concrete per mutare la realtà esistente in modo concreto e di portata storica⁴⁷⁶.

La vocazione di Machiavelli era a ben vedere la vocazione di Hegel. L'opposizione di quest'ultimo al dover-essere fichtiano, non era, come analizzeremo meglio più avanti, un'opposizione alla trasformazione del reale. Al dover-essere di Fichte, Hegel non contrapponeva l'essere, che come ci insegna la *Scienza della logica*, coincide con il nulla e in suo luogo esiste il divenire, ma un dover-essere più incentrato sulla necessità storica e sui rapporti di forza che contraddistinguevano il presente.

Ancora una volta le parole di Gramsci possono aiutarci a sciogliere questo nodo:

Il «troppo» realismo politico ha portato spesso all'affermazione che il politico deve operare solo nella «realtà effettuale», non interessarsi del «dover essere», ma solo dell'«essere». L'errore ha portato Paolo Treves a trovare nel Guicciardini e non nel Machiavelli il «vero politico». Bisogna distinguere tra scienziato della politica e politico in atto. Lo scienziato deve muoversi solo nella realtà effettuale, in quanto mero scienziato. Ma il Machiavelli non è un mero scienziato, è un uomo appassionato, un politico in atto e perciò non può non occuparsi del «dover essere» inteso non moralisticamente. La questione è più complessa: si tratta di vedere se il «dover essere» sia un atto arbitrario o un fatto necessario, sia volontà concreta, o velleità, desiderio, amore con le nuvole. Il politico in atto è un creatore; ma non crea dal nulla, non trae dal suo cervello le sue creazioni. Si fonda sulla realtà effettuale; ma cos'è questa realtà effettuale? È forse qualcosa di statico e immobile, o non piuttosto una realtà in movimento, un rapporto di forze in continuo mutamento di equilibrio? Applicare la volontà a creare un nuovo equilibrio delle forze, realmente esistenti e operanti, fondandosi sulla forza in movimento progressivo per farla trionfare è sempre muoversi nel terreno della realtà effettuale ma per dominarla e superarla. Il «dover essere» entra in campo, non come astratto e formale pensiero, ma come interpretazione realistica e sola storicistica della realtà, come sola storia in atto o politica⁴⁷⁷.

Dunque Hegel non avrebbe mai sposato il dover-essere di Savonarola, ma non avrebbe mai sposato neppure l'essere (ovvero la sostanziale accettazione dello *status quo*) di Guicciardini. Non è un caso che tra i due egli esprime appunto la propria ammirazione per una figura come Machiavelli⁴⁷⁸. Ed è

476 A. Gramsci, Q 8, 84.

477 *Ibidem*.

478 Come scrive il suo primo e più profondo biografo, «Hegel voleva, per così dire, diventare il Machiavelli della Germania», K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Oscar Mondadori, Milano 1974, p. 252.

in questo senso che possiamo comprendere, da un lato la critica a san Crispino, che rubava cuoio per farne scarpe per i poveri, e dall'altro la perentoria affermazione secondo cui costituisce un diritto assoluto degli individui rubare il pane che consente loro di sopravvivere, mentre unilaterali nelle proprie condizioni (dunque particolaristici, ingiusti e destinati al tramonto) sono i sistemi sociali che ipostatizzano il diritto proprietario o che – in sfregio al cammino dell'universalità – lo collocano al di sopra del diritto alla vita.

5. Esportare la libertà?

Nel *Libro terzo del Sistema di etica* (1798) Fichte, fra i principi di filosofia pratica che ci espone, scrive quanto segue: «anche se una persona non è attualmente uno strumento della ragione, non mi è assolutamente lecito rinunciare alla speranza che possa diventarlo»⁴⁷⁹. In realtà si tratta di ben più di una semplice speranza: noi abbiamo «il dovere (*Pflicht*) di salvaguardare e di promuovere la libertà formale dei nostri simili». D'altronde la «volontà dell'uomo moralmente buono» incarna la volontà stessa della legge morale solo quando «vuole la moralità di tutti gli esseri razionali»; per la qual cosa occorre che non rimanga «una volontà impotente, priva di forza, perché è solo in quanto individuo ed è nella misura in cui esercita una forza nel mondo sensibile che l'uomo moralmente buono è uno strumento della legge morale». È dunque «un dovere assoluto e universale diffondere e promuovere la moralità fuori di noi»⁴⁸⁰.

Certo, la morale e la libertà non possono essere diffuse in maniera coercitiva, ma se l'atto è un atto di liberazione esso non può essere considerato propriamente un atto coercitivo. Se d'altro canto la libertà comincia dove l'uomo acquisisce la propria autodeterminazione, prima di acquisirla egli non è libero e non può pertanto trovare autonomamente, nella non-libertà, i germi della liberazione. È necessario allora uno stimolo, un incitamento esteriore: sì, «la mia autodeterminazione [...] io sono esortato ad esercitarla»⁴⁸¹. L'impulso alla libertà, in sostanza, può provenire soltanto dalla libertà stessa non dalla non libertà, il non-libero deve la propria libertà all'uomo libero, «all'io che agisce liberamente»⁴⁸². Infatti, «io non posso comprendere questa esortazione all'attività spontanea senza attribuirle ad un essere reale fuori di me», ad una «causa razionale fuori di noi». D'altro canto, «un essere razionale non diventa razionale in una condizione di isolamento, ma è necessario ammettere almeno un individuo fuori di lui, un altro individuo che lo elevi alla libertà (*zur Freiheit erhebe*)»⁴⁸³. Questa impostazione filosofica avrà ben presto, ne *La missione dell'uomo* del 1799-1800, una traduzione in termini di politica estera:

479 GA, I, 5, 275.

480 GA, I, 5, 276.

481 GA, I, 5, 200.

482 GA, I, 5, 200.

483 GA, I, 5, 201.

La preoccupazione per la propria sicurezza costringe tutti gli Stati liberi a trasformare anche tutti gli altri Stati confinanti in Stati liberi, in modo da diffondere, intorno a sé e per il proprio benessere, il regno della civiltà sui selvaggi (*über die Wilden*) e il regno della libertà sui popoli schiavi (*Sklavenvölker*). In breve tempo i popoli così formati o liberati si troveranno con i loro vicini ancora barbari o schiavi nella medesima situazione nella quale, poco prima, si trovavano con loro stessi i popoli già liberi prima, e si vedranno costretti a fare con questi [con i popoli non ancora liberi] quello appunto che avvenne per loro. E così, dopo che siano sorti soltanto alcuni Stati veramente liberi, necessariamente il regno della civiltà e della libertà, e con esso quello della pace universale, finirà con l'abbracciare a poco a poco l'intero globo terrestre⁴⁸⁴.

Vediamo teorizzato uno sviluppo del genere umano a partire da un unico centro d'irradiazione, orientato a ricondurre via via tutti gli individui e le società sulle orme che il destino, ovvero la legge morale, ha tracciato per loro, espandendo progressivamente il proprio chiarore, dunque la propria impronta, in tutte le zone d'ombra che ancora oscurano e incatenano il mondo: si tratta di una teoria dell'esportazione della libertà.

In una lettera a Reinhold del 22 maggio 1799, Fichte esprime queste preoccupazioni e questi auspici:

se i francesi non ottengono la supremazia più schiacciante e in Germania, o quantomeno in una sua larga parte, non portano una rivoluzione, fra qualche anno nessuno che sia noto per avere avuto nella sua vita anche un solo pensiero libero potrà trovare in Germania un angolo di pace⁴⁸⁵.

In quel momento, a conclusione della Campagna d'Italia, la popolarità di Napoleone è alle stelle. Il processo di espansione della libertà passa allora per Fichte per il sostegno, senza esitazioni, di colui che, dopo la Battaglia di Jena, proprio della libertà apparirà ai suoi occhi come il più acerrimo nemico.

Abbiamo visto Hegel in *Fede e sapere* polemizzare contro *La missione dell'uomo* di Fichte rivendicando il posto che spetta all'«assoluta molteplicità dell'empiria», ovvero alla «molteplicità di diritti», che nella loro totalità formale e nel loro realizzarsi «producono la Costituzione e lo Stato»⁴⁸⁶. E abbiamo visto altresì come ne *La costituzione della Germania* egli ritenesse che ciò che consentiva di spiegare la condotta estera della Francia fosse non già il professato attaccamento ai valori repubblicani (che appariva ai suoi occhi come una narrazione propagandistica) ma la politica di potenza.

Nel 1795 la Francia termidoriana allestisce l'Esercito del Reno e della Mosella con lo scopo esplicito di esportare la rivoluzione negli Stati tedeschi collocati lungo il Reno. Il 25 maggio del 1798, Hegel, osservando le distruzioni che le fila di questo contingente militare avevano provocato nel corso della loro avanzata, in una lettera a Nanette Endel, scrive quanto segue:

484 GA, I, 6, 274.

485 GA, III, 3, 355.

486 GW, IV, 409.

questa primavera sono stato a Mainz e lì, per la prima volta, ho visto il Reno alle cui belle rive Ella ha vissuto la sua giovinezza, nella sua calma, silenziosa grandezza [...]. Ma come tutto è devastato e distrutto attorno a questa placida corrente! Nessun villaggio al suo posto, la cui meta non sia in rovina, la cui torre e chiesa abbia ancora un tetto, più dei nudi muri⁴⁸⁷.

L'esportazione della libertà (con il relativo avvilitamento della questione nazionale) che l'ideologia napoleonica teorizzava, trova condanna anche nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, dove viene accostata all'esportazione della servitù per quella forma di «supremazia esteriore» che in entrambe era riscontrabile: è infatti «un falso principio quello che le catene del diritto e della libertà possano essere strappate senza la liberazione della coscienza, che possa esserci una rivoluzione senza Riforma»; così «Napoleone non poté costringere la Spagna alla libertà, come Filippo II non poté costringere l'Olanda alla servitù»⁴⁸⁸.

Più chiaro ancora è Hegel nel paragone che istituisce tra Napoleone e Carlo Magno, entrambi esportatori di ordinamenti che, per quanto reputati liberi, urtavano oggettivamente con il sentimento nazionale dei popoli a cui venivano imposti e finivano per dissolversi non appena cessavano di essere sorretti dalla coercizione militare:

non possiamo fare a meno di meravigliarci per l'inefficacia di tutte queste celebrate istituzioni, proprio quand'esse avrebbero dovuto mostrarsi più efficaci. Potremmo inclinare a credere che la raffigurazione della bella costituzione razionale della bella monarchia franca, sotto Carlo Magno, che ci si è mostrata forte, grande e ordinata, all'interno e all'esterno, sia stata solo una vuota fantasticheria [...] Tutto questo edificio statale era sorretto solo dalla forza, dalla grandezza e dal nobile sentire di codesto individuo, non si fondava sullo spirito del popolo, non l'aveva penetrato in maniera vitale, bensì era *solo qualcosa di imposto dall'esterno*, una costituzione aprioristica come quella data da Napoleone alla Spagna, che crollò non appena non fu più mantenuta con la violenza⁴⁸⁹.

Nei *Frammenti di argomento politico*, collocati da Johannes Hoffmeister nel periodo di Francoforte, Hegel, riassumendo Plutarco, ricorda l'aneddoto di Licurgo che, «prima di tornare a Sparta per porre in opera il progetto compiuto della sua legislazione, consultò su di esso l'oracolo di Delfi». Il verdetto fu più che positivo: «Apollo approvava il progetto» e aggiunse che «se gli fosse riuscito di far accettare le sue leggi, non ci sarebbe stata al mondo una repubblica ordinata meglio di quella spartana». Licurgo introdusse quindi le sue leggi a Sparta e incontrò nuovamente il giudizio favorevole dell'oracolo. Si trattava ora di esportarle, di rendere il mondo partecipe di esse, di estenderle in sostanza anche «a tutti i greci, facendo loro obbligo di accogliere quella Costituzione che un responso dell'oracolo universalmente rispettato aveva dichiarato la più perfetta». Cosa accadde a quel punto? Così Hegel conclude il frammento: «I greci, tuttavia, erano una nazione libera e non si lasciarono dar leggi neppure da un Dio»⁴⁹⁰.

487 BH, I, 58 (n. 27).

488 W, XII, 535.

489 W, XII, 443-444.

490 DHE, 263.

Vediamo qui sintetizzato un aspetto centrale del suo pensiero: l'esportazione della libertà per opera di un popolo sia pur internamente libero finisce per privare i popoli che la ricevono della libertà di maturare autonomamente le legislazioni consone alle proprie tradizioni culturali e alla peculiarità storica del proprio sviluppo.

Ma non era stato forse Hegel anche uno strenuo difensore del *Code Napoléon* contro gli ideologi della Restaurazione? Indubbiamente, eppure questo non lo porterà mai a legittimare anche l'occupazione territoriale. Certo, egli aveva guardato con un certo compiacimento all'introduzione dei codici francesi in Germania. Tuttavia si trattava di codici che «erano stati redatti, sì, da una commissione insediata da Napoleone, ma che avevano alle spalle la grande spinta della rivoluzione»⁴⁹¹; e a ben vedere anche quella della monarchia illuminata di Federico II. Dunque più che un prodotto diretto di Napoleone i codici erano per Hegel un prodotto dell'illuminismo e della Rivoluzione francese. E in ogni caso egli guarda loro con favore dacché vi scorge una carica antifeudale necessaria a superare quella frammentazione politica dello Stato che sfiancava la resistenza e inibiva la stessa lotta di liberazione antinapoleonica. Dalla Francia occorre in sostanza apprendere e alla Francia bisognava guardare con ammirazione (anche sotto Bonaparte), ma proprio per non farsi soggiogare, fra le altre cose, dalla Francia stessa. La condizione di arretratezza in cui versava infatti la Germania, lacerata da antiquati privilegi, leggi medievali e accordi dinastici di ogni tipo, affievolivano la capacità di resistere ai disegni espansionistici di un moderno Stato nazionale, come quello d'Oltreoceano, in grado di concentrare a comando, in un sol punto, tutte le proprie forze⁴⁹².

I bersagli di Hegel a ben vedere sono due: da un lato la teoria dell'esportazione della libertà, con cui venivano occultate le mire espansionistiche della Francia, dall'altro il tentativo da parte degli ideologi dell'*ancien regime* di imprimere alla critica di questa esportazione un'impronta marcatamente tradizionalista allo scopo di congelare il processo di modernizzazione sociale e politica della Germania; cosa che d'altro canto avrebbe poi portato il popolo tedesco, per Hegel, a capitolare sotto l'egemonia delle potenze straniere.

Il problema di fondo non risiedeva dunque nel fatto che uno Stato aprisse le proprie strutture a forme politiche e legislative più moderne, cosa invece da egli caldamente auspicata, ma nel fatto che queste venissero imposte dall'esterno e assumessero la forma di un'occupazione esteriore suscettibile di minare alla base l'indipendenza degli Stati nazionali, autentica struttura e più profondo principio, secondo il filosofo, del mondo moderno e dell'universalità concreta nel suo complesso.

491 C. Cesa, *Introduzione a Hegel, Scritti politici*, Einaudi, Torino 1972, p. XLIX.

492 Cfr. H. Maier, *Hegels Schrift über die Reichsverfassung*, in "Politische Vierteljahrsschrift", 1963, vol 4, n. 4, pp. 334-349.

6. Libertà, spontaneismo e anarchia

Le *Lezioni sulla filosofia della storia*, denunciano la molteplicità di impieghi, fra loro spesso persino contrapposti, che, soprattutto dopo la Rivoluzione francese, aveva conosciuto la parola libertà, invocata ormai per giustificare ogni sorta di azione politica:

Mai come nell'epoca attuale si è meglio saputo e sperimentato che questa libertà, così come l'abbiamo descritta, è ancora indeterminata, ed è una parola avente una verità infinita di significati; la libertà reca con sé infiniti fraintendimenti, confusioni ed errori e racchiude in sé, in quanto è la cosa più alta, tutte le possibili esagerazioni⁴⁹³.

La libertà era divenuta il fondamento valoriale del mondo moderno, sul cui terreno, volenti o nolenti, dopo la Rivoluzione francese tutti si muovevano, anche coloro che dell'intero ciclo rivoluzionario rifiutavano i postulati. Nessuno avrebbe pertanto descritto un'azione compiuta o una misura politica desiderata, come un attacco alla libertà: al contrario, attacco alla libertà erano ormai definite sempre le azioni dei propri avversari. A ben vedere, questa parola veniva evocata da chiunque e chiunque la malleava a piacimento per farle assumere di volta in volta i significati più conformi ai tornaconti particolari del momento: «quando si parla di libertà, si deve sempre far caso se, in realtà, non si stia parlando d'interessi privati (*Privatinteressen*)»⁴⁹⁴.

Il termine "libertà" aveva a tal punto improntato il dibattito pubblico da diventare una parola d'ordine anche dell'intelligenza controrivoluzionaria.

In un libro elogiato da Friedrich Schlegel⁴⁹⁵, August Wilhelm Rehberg critica lo Stato come un potere che, centralizzando le leggi, finisce per soffocare le autonomie locali e per esercitare un controllo sull'intera popolazione. Esso impedisce ai cittadini di essere liberi tanto più quanto si introduce negli affari privati della famiglia, delle corporazioni e delle comunità. Si tratta allora di resistere alla legislazione statale e alla casta politica che la incarna, recuperando la libertà che è stata sottratta; libertà che può esistere soltanto laddove venga garantita ai cittadini la possibilità di sviluppare spontaneamente i propri rapporti⁴⁹⁶.

Libertà come spontaneità, dunque. Un'equazione che nel corso dell'Ottocento troverà ampia risonanza in Nietzsche (si rammenti, a titolo di esempio, la visione del dionisiaco).

Ma che cosa poteva significare spontaneità in un mondo in cui i rapporti di forza sul piano politico, economico e sociale risultavano fortemente squilibrati a vantaggio dei ceti proprietari? Poteva soltanto significare, e Rehberg sembra esserne ben consapevole, un perpetuarsi, ricolmo di ardore,

493 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. W, XII, 33.

494 W, XII, 511.

495 In una lettera del 8-11-1808, indirizzata al fratello, Friedrich Schlegel scrive: «il libro di Rehberg è davvero molto buono (*sehr sehr gut*), lo omaggerò non appena ne avrò la possibilità» (J. Körner, *Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis*, Bd. 1, Francke Verlag, Bern-München 1969, p. 648).

496 Cfr. A. W. Rehberg, *Über die Staatsverwaltung deutscher Länder und die Dienerschaft des Regenten*, Hahn, Hannover 1807, pp. 12-13.

delle condizioni di dominio vigenti. Poteva significare custodia degli equilibri tradizionali fra i ceti e ratifica dell'unico diritto naturale che al teorico delle riforme conservatrici appariva degno di nota: il diritto del più forte. Questo per Rehberg – e non la riduzione (sempre dispotica ai suoi occhi) delle diseguaglianze sociali promossa dalle leggi dello Stato – era il principio che avrebbe potuto tutelare il regno della libertà: infatti «con il sistema dei diritti dell'uomo e dell'eguaglianza universale tra questi ultimi si può conciliare innanzitutto il dispotismo più illimitato, nel quale tutti i ceti sono eguali e il governante ritiene tutti, abitanti e nuovi arrivati, fra loro in tutto eguali», giacché considera tutti niente di più che animali al proprio servizio; almeno fino a quando non subentri, a sconquassare il dominio di un simile dispotismo, «l'unica legge di natura [...] capace di perfetta applicazione, ovvero il diritto del più forte (*das Recht des Stärkern*)»⁴⁹⁷.

Di tutt'altra sostanza è l'idea di libertà promossa da Fichte. Polemizzando con Rousseau che collocava la prima roccaforte della libertà nello stato di natura, la *Quinta lezione sulla Missione del dotto* del 1794, descrive come un vizio del tempo quello di dipingere «ciò che siamo chiamati a diventare come un qualcosa che siamo già stati», ovvero, «ciò che dobbiamo ottenere come un qualcosa che è stato smarrito». Allorché scivola in questo errore,

Rousseau si dimentica del fatto che la specie umana può e deve approssimarsi a tale condizione [la condizione di libertà ndr], solamente attraverso l'impegno, la fatica e l'energia. Senza la mano dell'uomo la natura è rozza e selvaggia e così doveva essere per costringere l'uomo a fuoriuscire dal suo stato naturale, caratterizzato dall'inerzia, trasformandola con il suo lavoro affinché si innalzasse dal livello di un semplice prodotto della natura alla dignità di essere ragionevole e libero⁴⁹⁸.

Fichte configura la libertà come regno della ragione, nel quale è possibile entrare soltanto previa fuoriuscita dallo stato di primordialità naturale. Certo, in quello stato, afferma Fichte, «viene cancellato il vizio, ma assieme ad esso, a ben vedere, vengono cancellate anche la virtù e la ragione»; così se retrocedesse a quella fase «l'uomo divent[erebbe] un animale privo di ragione»⁴⁹⁹ ponendo termine alla propria specie.

Anche per Hegel lo stato di natura è uno stato di non-libertà: «l'uomo naturale non è libero verso se stesso e verso la natura esteriore; è l'uomo del desiderio, della rozzezza, dell'egoismo, l'uomo della dipendenza, del timore». In questo stadio, «sebbene il male si mostri più debole, è pure più debole la bontà»⁵⁰⁰. È lo stadio governato dall'uomo «dell'incoscienza (*Bewußtlosigkeit*)» che, non sapendo «niente del male, non sa neppure niente del bene»⁵⁰¹.

Ma torniamo a Fichte. Abbiamo visto Rehberg tracciare una sostanziale corrispondenza tra libertà e

497 A. W. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution*, Christian Ritscher, Hannover und Osnabrück 1793, p. 69.

498 GA, I, 3, 65.

499 GA, I, 3, 64.

500 Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W 17, 241-299.

501 W, XVI, 264.

spontaneità. Vediamo ora i *Lineamenti del tempo presente*:

L'istinto è cieco, al pari di una coscienza senza cognizione di principi. In quanto contrario all'istinto, la libertà è pertanto veggente ed è consapevole in maniera distinta dei principi del suo procedere. Il principio generale di questo procedere della libertà è però la ragione; di conseguenza la libertà è consapevole della ragione, di cui l'istinto non aveva coscienza⁵⁰².

Qui Fichte, contrariamente a Rehberg, sembra collocare la spontaneità agli antipodi della libertà. L'istintivo e lo spontaneo, presi unilateralmente, suggellano la condizione esistenziale della cecità. Soltanto la ragione fa guadagnare all'uomo la vista che gli consente di scorgere i tracciati che dovrà percorrere.

Si tratta di un tema che Lauth ha trattato in modo puntuale:

la riflessione [...] prende partito rispetto al compimento spontaneo e solo in tal modo si realizza come libero essere razionale. In ciò che definisce specificamente il nostro essere umano noi non siamo mai soltanto natura. Noi esistiamo solo nella libertà di disporre della natura e di noi stessi. Se fossimo esseri che reagiscono solo spontaneamente saremmo animali. Ciò che distingue l'uomo è invece il fatto di essere consapevole del suo istinto naturale e di decidersi prendendo partito nei suoi confronti. Se la vecchia filosofia dogmatica credeva di poter spiegare l'uomo sostanzialmente come essere naturale, qui al contrario la natura si presenta come un momento dell'essere sociale⁵⁰³.

Lo spontaneo e il naturale non subiscono dunque in Fichte alcuna liquidazione. Come la natura si presenta quale momento dell'essere sociale, così lo spontaneo costituisce un momento dell'essere razionale. Lo spontaneo e il naturale, per non correre il rischio di smarrire ogni significato, di ridursi a un caotico volo di mosche in una stanza buia o a uno zig-zag eterno e vuoto di contenuto, devono dunque non già essere soppressi (cosa d'altro canto impensabile) ma sollecitati verso la ricerca delle forme che danno respiro alla costruzione di un mondo storico e al regno della ragione. Lauth ha evidenziato opportunamente come la critica dello spontaneismo e del naturalismo filosofico sviluppata da Fichte fosse gravida di implicazioni anche nell'ambito del pensiero economico. Essa attraversa infatti «la dialettica che si sviluppa tra processo economico spontaneo ed economia politica razionalmente concepita». Anche in questo caso, tuttavia, il secondo termine non si contrappone rigidamente al primo, ma lo compenetra e lo abbraccia, ritornando quindi su di sé senza sopprimerlo, dopo avere attraversato e sciolto l'opposizione binaria e meccanica in cui inizialmente era costretto:

Come è fondamentale che la riflessione sorga nell'opposizione spontanea e immediata contro resistenze che hanno per essa rilevanza esistenziale, altrettanto fondamentale è d'altra parte che questo processo spontaneo possa essere dato alla riflessione sempre soltanto come momento, parziale e non indipendente, dell'essere razionale, proprio perché essa è un ritornare su di sé non un essere positivo già bell'e compiuto, cioè perché essa è soltanto ciò che essa fa liberamente di sé distanziandosi da se stessa. A questo movimento appartiene, a un livello superiore, la dialettica che si sviluppa tra processo economico spontaneo ed economia politica razionalmente

502 GA, I, 8, 199.

503 R. Lauth, *Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie*, cit., p. 218.

concepita, nella quale quest'ultima si divide secondo una legge dialettica in economia liberistica, retta dal puro arbitrio, ed economia politica, retta dal principio della necessità "morale", cioè razionale⁵⁰⁴.

Vediamo che in Fichte la critica dello spontaneismo difeso da Rehberg finisce per investire anche quei prodromi di anarchismo economico che affioravano dal terreno ideologico e culturale del mondo capitalistico in ascesa (di cui, con gli occhi rivolti all'Inghilterra, Fichte aveva cominciato a trattare quantomeno dallo *Stato commerciale chiuso*).

La critica delle trame anarchiche che attraversano la storia contraddistinguono anche l'intera filosofia politica di Hegel: esse a suo giudizio finiscono per diventare schiave di ciò che combattono, ovvero, perpetuate nella loro unilateralità, giungono a convertirsi nel proprio opposto: ad assumere forme disparate di oppressione regolarizzata e di autoritarismo.

È stato a tal proposito osservato come la stessa «Rivoluzione francese» subisce per Hegel un'«involuzione dapprima anarchica, poi autoritaria»⁵⁰⁵. Ma a ben vedere queste componenti convivono simultaneamente, alimentandosi a vicenda, in uno stesso spazio e in un medesimo arco di tempo. E convivono altresì con lo sviluppo della libertà, che aveva infuso «la fiamma dell'entusiasmo attraverso tutte le vene di un essere vivente», una fiamma sacra che «tendeva tutti i nervi», e per godere della quale «essi si erano tesi»⁵⁰⁶. Ancora dopo la Battaglia di Jena, in una lettera del 23 gennaio 1807, in cui rispondeva a un talentuoso studente, C. G. Zellmann, poi prematuramente scomparso, Hegel scriveva quanto segue:

Grazie al bagno della sua rivoluzione, non solo la nazione francese è stata liberata dalle molte istituzioni entro cui lo spirito umano, avendole già superate, era costretto come in scarpe da bambini, e che perciò pesavano su di essa, come sulle altre, come stolidi catene, ma anche l'individuo si è liberato dal timore della morte e da quella consuetudine di vita che con il mutamento di scena dello sfondo non trova più in sé alcun sostegno. Questo le dà grande forza che essa dimostra contro altri⁵⁰⁷.

La forza della Francia le proviene dunque per Hegel dalla libertà, la quale scaturisce a sua volta dalla rivoluzione del 1789. Anarchia, libertà e autoritarismo sono elementi che si intrecciano continuamente nella storia della rivoluzione. Di qui possiamo partire per comprendere anche i diversi giudizi che Hegel esprime sul giacobinismo. Certo, egli a Berna (in una lettera inviata a Schelling alla vigilia di Natale del 1794, quando ancora caldo era l'entusiasmo per la rivoluzione) parla della condanna a morte di Jean-Baptiste Carrier, il cui processo avrebbe, a suo avviso, fatto emergere «tutta l'infamia dei robespierristi (*Robespierrotten*)»⁵⁰⁸. Membro del Comitato di Salute Pubblica, Carrier era stato accusato in quel processo di avere impiegato metodi atroci e disumani

504 Ivi, pp. 219.

505 G. Bonacina, *Introduzione a Hegel, Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. XXXV.

506 DHE, 276. Sulla paternità hegeliana del brano in lingua francese da cui è stata tratta questa citazione cfr. G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in "Hegel-Studien" n. 2, 1963, pp. 111-159.

507 BH, I, 138 (Brief 85).

508 BH, I, 12 (Brief 6).

per soffocare la rivolta della Vandea: catturati in massa assieme alle loro famiglie, i vandeani erano stati rinchiusi nelle carceri della città in attesa di essere fucilati o ghigliottinati. Benché si procedesse in modo spedito, a un ritmo di centinaia al giorno, le fucilazioni e la ghigliottina non riuscivano a risolvere il problema del sovraffollamento delle galere che, sommato alle scarse condizioni igieniche, aveva alimentato la diffusione del tifo fra i detenuti. In preda al timore che questo potesse presto spargersi anche in città, si cominciarono a snellire le procedure di eliminazione attraverso il sistema delle *Noyades*: annegamenti di massa che venivano provocati legando i detenuti su imbarcazioni subito mandate a picco non appena raggiungevano i punti più profondi della Loira. Chi sopravviveva al tentativo di annegamento veniva ucciso a picconate. Nel corso del processo Carrier venne accusato, per timore della diffusione del tifo, di non avere esitato a eliminare anche donne e bambini⁵⁰⁹.

Eppure sia l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* che le *Lezioni sulla filosofia del diritto* esprimono nei confronti dell'esperienza giacobina francese un giudizio tutt'altro che negativo⁵¹⁰.

Si tratta semplicemente di un mutamento di prospettiva avvenuto dopo avere osservato l'intero ciclo degli avvenimenti? Senz'altro al tempo dell'*Enciclopedia* e della *Filosofia del diritto*, Hegel aveva maggiori termini di paragone per inquadrare più precisamente l'esperienza giacobina di quanto non avesse nel 1794. E tuttavia sarebbe errato pensare che le esternazioni sull'infamia dei robespierristi esprimessero una liquidazione di quell'esperienza governativa. In uno dei *Frammenti di argomento politico* che, come abbiamo affermato, Hoffmeister colloca nel periodo di Francoforte, dunque dal 1797 alla fine del 1800, Hegel scrive quanto segue:

La storia insegna quanto la sproporzionata ricchezza di alcuni cittadini sia pericolosa anche per la più libera forma costituzionale, e quanto sia in grado di distruggere la stessa libertà: ci sono gli esempi di un Pericle ad Atene, dei patrizi a Roma – la decadenza della quale invano i Gracchi ed altri, premendo minacciosamente, cercarono di bloccare con la proposta di leggi agrarie –, dei Medici a Firenze; e sarebbe importante ricercare in qual misura sarebbe necessario sacrificare il rigido diritto di proprietà per avere una stabile forma di repubblica. Forse si è giudicato ingiustamente il sistema del sanculottismo in Francia quando si è cercato soltanto nella rapacità l'origine di quell'eguaglianza della proprietà che esso si era proposto⁵¹¹.

Qui il giudizio sull'esperienza giacobina è tutt'altro che negativo. Al contrario, Hegel sta difendendo «il sistema del sanculottismo» come un sistema che ha fatto avanzare la causa della libertà in quanto non ha esitato ad aggredire alle radici le condizioni che la soffocavano: la grande disuguaglianza sociale, la proprietà esclusiva di ceti privilegiati e le ingenti quantità di ricchezza concentrate nelle mani di pochi.

Non va dimenticato che tra i suoi contemporanei, il giovane Hegel passava per «un giacobino

509 Cfr. A. Mathiez, *La Révolution française*, (tomo 3°), *La Terreur*, Denoël, Parigi 1985; M. Biard (a cura di), *Les politiques de la Terreur 1793-1794*, Presses Universitaires de Rennes et Paris, Rennes 2008.

510 Cfr. l'Aggiunta al § 394 dell'*Enciclopedia* e il § 272 dell'ultimo ciclo di lezioni sulla filosofia del diritto che Hegel tenne ad Heidelberg. Su ciò cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., p. 193.

511 DHE, 269.

implacabile»⁵¹².

Che queste impressioni non rispecchiassero la sua visione dell'esperienza robespierrista sarebbe facile da dimostrare, e tuttavia esse concorrono a mettere in chiaro come il giudizio del filosofo verso quella prova di governo, ancorché critico, non fosse mai liquidatorio.

A tal proposito la *Filosofia dello spirito jeneso* può intervenire a delucidare meglio la questione:

Questa è la superiorità del grande uomo: di sapere di esprimere la volontà assoluta. Si stringono tutti intorno alla sua bandiera. Si stringono tutti intorno alla sua bandiera, egli è il loro dio. Così Teseo fondò lo Stato di Atene; così nella Rivoluzione francese un potere terribile conservò lo Stato, l'intero in generale. Questo potere non è dispotismo, bensì tirannia pura, spietata signoria; ma esso è necessario e giusto, in quanto costituisce e conserva lo Stato come questo individuo reale⁵¹³.

Robespierre viene qui presentato come un Teseo francese che ha saputo rendersi interprete della volontà assoluta. Ovvero della volontà della storia di porre irreversibilmente fine all'anarchia feudale e cementificare le basi dello Stato moderno emerso dalla Rivoluzione del 1789. Il suo fu un potere tirannico, ma anche un potere necessario per sopprimere l'assolutismo monarchico, distruggere l'*ancien régime* che su di esso si poggiava e custodire nel cuore dell'Europa i germi del nuovo mondo. La tirannia contro il potere feudale era una necessità storica di cui Robespierre ha saputo farsi portavoce, una necessità propedeutica al rafforzamento della nazione e alla diffusione di una cultura dello Stato. Ad un certo momento, tuttavia, quello Stato in vista del quale il popolo aveva ricevuto educazione si sarebbe dovuto anche materializzare: la tirannia necessaria avrebbe dovuto lasciare il posto, nella modalità di governo, alla signoria della legge. Quando il regime tirannico viene infatti rovesciato da un popolo, ciò accade non tanto perché esso sia di per sé insopportabile (come se il popolo non possa mai tollerare la tirannia) ma perché ha finito per trascinare di gran lunga al di là dei margini entro cui le circostanze oggettive l'avevano dato come essenziale. Dunque il tiranno

se fosse saggio, deporrebbe egli stesso la sua tirannia non appena è superflua; così invece la sua divinità è solo la divinità dell'animale, la necessità cieca, che merita di essere detestata come il male. Di ciò fece esperienza Robespierre – la sua forza lo ha abbandonato, perché *lo aveva abbandonato la necessità*, e così egli fu abbattuto con violenza⁵¹⁴.

Dunque l'ascesa del giacobinismo fu per Hegel una necessità storica e un passo obbligato nel cammino della libertà, come fu una necessità storica e un passo obbligato nel cammino della libertà la fine del giacobinismo.

Abbattuta l'anarchia feudale e respinti gli attacchi della Prima coalizione, i giacobini non seppero dotare i francesi di uno Stato, ma soltanto di un'altra anarchia, soggetta ora ai nuovi rapporti di

512 Così Christoph Theodor Schwab, il biografo di Hölderlin, citato da O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg 1973, p. 26.

513 *Jenaer Philosophie der Geistes (Jenaer Systementwürfe III)*. GW, 8, 258.

514 GW, VIII, 260.

forza, ovvero alla volontà dei giacobini, i quali, anziché adoperarsi nella divisione dei poteri e nell'articolazione l'intero, rispettando le identità esistenti almeno fino al punto in cui queste non minacciassero direttamente l'assetto costituzionale, si adoperarono per distruggere quanto di quelle identità strenuamente sopravviveva, avviando processi di scristianizzazione che ottenevano il solo risultato di esasperare ulteriormente i propri avversari e inimicarsi quella stessa componente popolare tutt'altro che convinta di abbandonare le vecchie credenze per abbracciare una nuova religione stabilita per decreto sul modello del mondo greco-romano. Era il rapporto fra Stato e Chiesa, il rapporto fra secolare e spirituale che i giacobini non seppero gestire, così come la divisione dei poteri e le forme in cui lo Stato avrebbe dovuto articolarsi. Mostrarono quindi un'inclinazione anarcoide che si rovesciò nel proprio contrario, ovvero in un'inclinazione autoritaria, proprio in ragione di una cultura dello Stato ancora troppo acerba che governava le loro decisioni. Così si è espresso a tal proposito Terry Pinkard:

nell'analisi di Hegel del 1806, i giacobini erano stati capaci di tenere nelle loro mani il potere e di mettere in sicurezza la rivoluzione, quando questa era sotto attacco da parte della coalizione delle forze controrivoluzionarie; ma una volta assodato che la rivoluzione era salva – ovvero dopo che le truppe francesi avevano dimostrato in tutte le loro campagne di poter dominare l'Europa – non c'era più stato bisogno del Terrore, e pertanto nel 1794 Robespierre e i giacobini erano stati rovesciati⁵¹⁵

È un'impostazione che, sottolinea Pinkard, ritornerà con un linguaggio più teoretico nella *Fenomenologia dello spirito*, dove viene sostenuto «che il terrore rivoluzionario era destinato a finire, non appena non fosse più avvertito dai cittadini francesi come una necessità che si imponeva per difendere il paese dagli attacchi esterni»⁵¹⁶.

Ciò che è mancato al giacobinismo fino a provocarne la caduta è stato il passaggio da un governo tirannico, necessario a fronteggiare gli attacchi delle forze controrivoluzionarie, a uno Stato di diritto, ovvero a uno «spirito che si articola[sse] in se stesso»⁵¹⁷, che facesse entrare in vigore la Costituzione precedentemente redatta e il suffragio universale da essa promesso, che procedesse ad una separazione dei poteri e coordinasse «il lavoro, la produzione di fabbrica, la sfera del diritto, l'amministrazione e l'esercito»⁵¹⁸. Ma avrebbe dovuto altresì coordinare la stessa «scelta dei funzionari», in maniera tale che «ogni sfera – città, corporazione – venisse rappresentata nell'amministrazione dei suoi affari particolari»⁵¹⁹ e che «l'intero organico [...] venisse diviso» in se stesso, per cui «le membra dell'intero, la salda organizzazione interna e le sue viscere, i poteri come sono in essi stessi» conoscessero organizzazione e sviluppo, e «lo Stato», come un universale non

515 T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, cit., p. 200.

516 Ivi, p. 213.

517 *Jenaer Philosophie der Geistes*. GW, 8, 266.

518 GW, VIII, 265.

519 GW, VIII, 263.

astratto ma concreto, traesse vitalità dai suoi «rami particolari»⁵²⁰. Insomma, il giacobinismo è venuto meno in ciò che la necessità storica richiedeva si facesse per evitare che il popolo francese ricadesse sotto il tallone del vecchio mondo: avviare la Francia verso la costruzione dello Stato di diritto, istituzionalizzare la rivoluzione, cominciare a edificare il «regno dell'eticità»⁵²¹.

Le pulsioni anarcoidi più elementari hanno dunque impedito che nel mondo un ulteriore stadio della libertà si affacciasse. D'altro canto per Hegel «la libertà è possibile solo là dove un popolo si è unito, sotto l'egida delle leggi, in uno Stato»⁵²².

Certamente, con tutti i limiti del caso la situazione in Francia, anche grazie al giacobinismo, era ben più avanzata che in Germania, dove un altro tipo di anarchia teneva in ostaggio il popolo e impediva la costruzione dello Stato unitario. Sì, la «dissoluzione statale» che dominava la Germania di primo Ottocento «non meriterebbe che il nome di anarchia»⁵²³, termine atto a designare «quell'ordinamento caratterizzato dall'arbitrio non antilegale, ma extralegale»⁵²⁴ e fondato su «cerchie di potere sovrapposte, a seconda del caso e del carattere, senza alcun riguardo a un universale», nonché ripartite «senza alcuna regola né principio»⁵²⁵. Si trattava di un caotico agglomerato in cui «ogni singolo membro della gerarchia – casa principesca, ordine, città, corporazione, ecc. –, tutto ciò che ha diritti o doveri rispetto allo Stato, li ha acquisiti per propria forza»⁵²⁶ a discapito dell'Intero, dell'interesse complessivo e della capacità organizzativa del potere centrale. Questo ammasso di membra senza coordinamento («le membra si sono staccate fino a giungere ad una completa autonomia, lo Stato si è dissolto») ⁵²⁷, ha offerto alle potenze straniere l'occasione propizia perché «la Germania venga saccheggata e disonorata (*ausgeplündert und beschimpft*)»⁵²⁸.

Lo scenario è drammatico: «anche se tutte le parti [interne] guadagnerebbero dal fatto che la Germania diventasse uno Stato, resta vero che un simile evento non è mai stato il frutto della convinzione, ma della forza»⁵²⁹. Di qui i riferimenti al *Principe* di Machiavelli e l'appello a un Teseo che abbia «tanto carattere da accettare volontariamente l'odio che attirarono su di sé Richelieu e altre grandi figure, quelle che spezzarono i particolarismi e le singolarità degli uomini»⁵³⁰. Riferimenti che ritorneranno nella *Filosofia dello Spirito* di Jena – dove per quanto riguarda la Francia il Teseo del mondo moderno viene individuato in Robespierre – e nei *Frammenti di argomento politico* di Francoforte – che, sempre in riferimento alla Francia, avevano individuato un

520 GW, VIII, 265-66.

521 GW, VIII, 262.

522 *Die Verfassung Deutschlands*. W, I, 555.

523 W, I, 461.

524 W, I, 466.

525 W, I, 467.

526 W, I, 467-68.

527 W, I, 576.

528 W, I, 469.

529 W, I, 580.

530 *Ibidem*.

protagonista della lotta contro i particolarismi feudali abbarbicati al diritto di proprietà, nel sistema del sanculottismo.

Vi è infine un'altra forma di anarchia che ostacola per Hegel l'avanzare della libertà nel mondo moderno: si tratta dell'anarchia economica promossa dai desideri di guadagno privati entro i meccanismi del capitalismo in ascesa. Questi meccanismi non possono essere lasciati per Hegel in balia della provvidenza, ma hanno bisogno anch'essi di essere sottoposti a legislazione, restando entro un orizzonte che sia conforme alla ragione e al benessere collettivo.

In tale situazione infatti «i diversi interessi di produttori e consumatori possono entrare in collisione l'uno con l'altro», per cui «l'equilibrio ha bisogno di una regolamentazione consapevolmente avviata che stia al di sopra delle parti». Certo, i ceti proprietari, ai quali dapprima sembra che dall'anarchia economica abbiano unicamente da guadagnare, vedono le regolamentazioni soltanto come un'ingerenza negli affari privati e contro di essa «l'interesse particolare invoca la libertà dell'industria e del commercio». E tuttavia, «quanto più ciecamente [questo interesse particolare ndr] è sprofondata nel fine egoistico, tanto più esso ha bisogno di tale regolamentazione per essere ricondotto all'universale, per mitigare i pericolosi sussulti improvvisi e per accorciare la durata dell'intervallo in cui i conflitti devono conciliarsi sulla via di una necessità inconsapevole»⁵³¹.

Diversamente, all'interno della società civile sono destinate ad accrescersi «da un lato, l'accumulazione delle ricchezze [...], dall'altro lato tanto la *singolarizzazione* e la *limitatezza* del lavoro particolare, quanto, con ciò, la *dipendenza* e lo *stato di bisogno* della classe legata a questo lavoro». L'anarchia economica tende alla polarizzazione e all'allargamento della forbice sociale fra proprietari e subalterni: «una grande massa di individui scende sotto un determinato livello di sussistenza» e finisce per degradarsi fino a perdere «il sentimento del diritto, dell'integrità morale, della dignità di sussistere grazie alla propria attività e al proprio lavoro», mentre dall'altra parte si assiste a «una maggiore facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate»⁵³². Vale la pena ricordare quanto aveva scritto nei frammenti di Francoforte: «La storia insegna quanto la sproporzionata ricchezza di alcuni cittadini sia pericolosa anche per la più libera forma costituzionale»⁵³³.

Vediamo dunque come per Hegel non soltanto l'anarchia feudale ma anche l'anarchia capitalistica, nella misura in cui, come la prima, produce una polarizzazione economica all'interno della società civile, intralci il cammino dell'universale e impaludi il processo di costruzione della libertà. Si tratta allora non già di impedire che dall'attività industriale scaturisca un guadagno privato, ma di offrire la possibilità che da essa si possa guadagnare «soltanto nella misura in cui tale attività venga determinata razionalmente»; si tratta, vale a dire, di liberare l'attività industriale non dai vincoli

531 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. GW, XIV, 1, 191 (§ 236).

532 GW, XIV, 1, 193-194 (§ 243-244). Lineamenti, p. 403, § 243-244

533 DHE, 269.

normativi, come un certo liberalismo è tendenzialmente propenso a chiedere⁵³⁴, ma «dal proprio arbitrario opinare e dall'accidentalità, dal pericolo che questi creano per sé e per gli altri, riconoscendola, tutelandola e al tempo stesso elevandola ad attività consapevole in vista di un fine comune»⁵³⁵. Si tratta in sostanza di estendere lo Stato di diritto all'intera sfera economica del mondo moderno che si andava sviluppando⁵³⁶.

Le stesse posizioni di Hegel contro la schiavitù – fenomeno andato decuplicandosi dopo la *Glorious Revolution* e lo sviluppo del capitalismo inglese che strappa immediatamente alla Spagna l'asiento, ovvero il monopolio della tratta dei neri – ma anche quelle in favore dell'obbligo scolastico, volte a contrastare il fenomeno del lavoro minorile diffuso in Inghilterra⁵³⁷, benché respinte come attacchi alla libertà dai ceti proprietari del tempo, costituiscono le manifestazioni più lampanti di come l'intervento dello Stato sul mercato, ovvero la regolarizzazione statale (sulla base di valori e diritti universalmente riconosciuti) di dinamiche e rapporti altrimenti lasciati in balia di se stessi, anziché attentare alla libertà, offra all'uomo il solo terreno su cui una sostanziale libertà può concretamente realizzarsi.

Se nel complesso non può esservi autentica libertà per Hegel senza diritto, analogamente non può esservi autentica libertà senza uno Stato che si sviluppi e si articoli in se stesso, dunque senza il superamento dell'anarchia e delle svariate configurazioni che essa di volta in volta può storicamente assumere. Laddove la vita collettiva è infatti dominata dall'assenza di leggi, dunque dall'assenza di diritto, lì per il principio di conversione reciproca degli opposti, tendono a sorgere i germi della violenza e dell'oppressione. Come leggiamo nella prima *Aggiunta* al § 81 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, «in campo politico gli estremi dell'anarchia e del dispotismo (*die Extreme der Anarchie und des Despotismus*) sono soliti condurre reciprocamente l'uno all'altro»⁵³⁸.

7. Le libertà in conflitto

A contraddistinguere il movimento storico e il progresso del genere umano, per Fichte, sono essenzialmente le lotte per la libertà, le quali, dal canto loro, veicolano il manifestarsi e l'oggettivarsi della legge morale, ovvero della legge di ragione. La vita stessa, in ultima analisi, costituisce il mezzo di questo fine:

il comune modo di vedere assume la vita come scopo in sé, non come mezzo in vista della moralità e, perché ciò possa essere, in vista della sua propria libertà. Fuorché come mezzo la vita non ha ora alcun valore, è un'apparizione vuota e ingannevole, senza che

534 Si pensi a Bernard de Mandeville o Adam Smith e più tardi a Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek.

535 GW, XIV, 1, 198-199 (§ 254).

536 Su ciò cfr. K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Verlag Wilhelm Fink, München 2012 e Id., *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*, Verlag C.H. Beck, München 2020.

537 Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. GW, XIV, 1, § 238-239.

538 W, VIII, 175, § 81 (Zusatz 1)

vi sia qualcosa dietro⁵³⁹.

A ben vedere «la vita temporale è una lotta per la libertà» e questo sia «come affrancamento dagli *impulsi naturali* (libertà interna che ognuno deve dare a se stesso)», sia «come liberazione dalla libertà degli altri (libertà *esterna* che ogni singolo, nella comunità con tutti, consegue mediante l'accordo e il riconoscimento di una relazione giuridica)»⁵⁴⁰. Possiamo ben comprendere come in entrambi i casi la conquista della libertà passi necessariamente attraverso una lotta.

Anche per Hegel il progresso del genere umano (che coincide con l'espansione degli spazi di libertà e del diritto) è cadenzato dalla lotta e in particolare da una molteplicità di «lotte per il riconoscimento»⁵⁴¹. Queste tuttavia, non costituiscono il mezzo della legge morale, come in Fichte, ma il mezzo attraverso cui deve passare la risoluzione delle contraddizioni di una data realtà. Com'è stato osservato: «la contraddizione», e non la legge morale, «rappresenta per Hegel il problema chiave dell'età presente e definisce, al tempo stesso, l'ambito di realizzazione della libertà»⁵⁴².

Possiamo a questo punto comprendere come la libertà per i due filosofi non soltanto sia essenzialmente conflittuale ma possa per di più essere conflittuale in se stessa. Ovvero la libertà nel suo valore più universale può affermarsi con lo scioglimento di un conflitto che si è generato dall'impatto tra forme diverse di libertà.

È un punto che vediamo teorizzato da Fichte nel *Libro Terzo del Sistema di etica*: «un conflitto non già tra esseri liberi in generale, ma tra determinate azioni libere di esseri razionali sorge per il fatto che un individuo fa uso della propria libertà in modo contrario al diritto e al dovere, per sopprimere la libertà di un altro⁵⁴³». L'abuso di una data libertà da parte di alcuni può dunque comportare il soffocamento della libertà di altri. Di qui la centralità dello Stato, che ha il compito di limitare la libertà di tutti affinché tutti e non solo alcuni della libertà possano godere: «se nasce un conflitto tra più individui che fanno uso della loro libertà, spetta allo Stato comporlo, ed è dovere di ogni singolo individuo lasciare ad esso tale compito»⁵⁴⁴. Teniamo presente che già nel *Fondamento del diritto naturale*, Fichte aveva dimostrato come «il concetto di individualità [sia] un *concetto di relazione* (*Wechselbegriff*)»⁵⁴⁵ e pertanto implichi il «rapporto giuridico», ovvero il «principio del diritto». E nella misura in cui «il concetto di individuo [è] condizione dell'autocoscienza», ne consegue inevitabilmente che «lo stesso concetto del diritto è condizione dell'autocoscienza»⁵⁴⁶. La condizione dell'autocoscienza non è dunque per Fichte, l'essere in quanto tale, ma l'essere sociale.

539 GA, II, 16, 411.

540 *Ibidem*.

541 Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.

542 A. Nuzzo, cit. p. 83.

543 GA, I, 5, 266.

544 *Ibidem*.

545 GA, I, 3, 354.

546 GA, I, 3, 358.

D'altro canto a suo giudizio «la natura, da sola, non arriverebbe mai a produrre un ordine giuridico, la cui esigenza nasce, invece, quando si deve regolare il conflitto della libertà»⁵⁴⁷.

Nel § 24 del *Sistema di etica*, che ha appunto per titolo, *I doveri nel caso di conflitto tra la libertà degli esseri razionali*, Fichte prende in esame un insieme di circostanze in cui tale conflitto si determina. Molte sono meramente accidentali e fortuite (chi salvare, ad esempio, quando due persone sono in procinto di perdere la vita e la salvezza dell'una metterebbe fine alla vita dell'altra?) ma almeno una di esse riguarda una contraddizione che attraversa nel profondo sia le società feudali che le società capitalistiche in ascesa: il conflitto fra la libertà della proprietà e la libertà di esistenza. Conosciamo la risposta di Fichte: in una scala di valori la vita risiede al di sopra della proprietà e ogni qual volta si apre un conflitto tra le due la salvezza della prima dovrebbe essere anteposta alla salvezza della seconda.

Abbiamo visto come questa sia anche la posizione che Hegel esprime nei *Lineamenti* e nelle *Lezioni di filosofia del diritto*. Ma a ben vedere già nelle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, egli ritiene che il conflitto fra diritto di proprietà e diritto alla salute e alla vita, non deve essere risolto a posteriori attraverso l'intervento dello Stato, ma che lo Stato debba essere costruito preventivamente in modo da impedire che tale conflitto possa determinarsi: sarebbe infatti un errore che nella società civile il «sistema della proprietà» venga lasciato «libero di fare e di radicarsi in modo assoluto»; al contrario, in un «intero etico» questo sistema della proprietà diventa fondamentale limitarlo e regolamentarlo per impedire che «produca una sempre maggiore differenza e disuguaglianza, cosa a cui tende la sua natura»⁵⁴⁸.

Vediamo dunque che la libertà dal contenuto più universale si realizza passando per una lotta contro la libertà dal contenuto più particolare, dove l'affermarsi dell'una comporta, quantomeno in una certa misura, una repressione dell'altra. Questo perché nei due filosofi il cammino della libertà non si riduce unicamente allo sviluppo delle istituzioni e delle forme giuridiche, ma risulta strettamente connesso alla questione sociale e (per quanto riguarda Fichte, dopo la disfatta di Jena), alla questione nazionale; il che determina un intreccio di problemi all'interno dei quali forme diverse di libertà entrano l'una con l'altra frequentemente in contrasto.

Può quindi verificarsi la situazione in cui forme politiche più progredite siano dominate da forze sociali più arretrate, che premono verso una conservazione dello *status quo* o verso un arretramento della libertà generale, mentre forme politiche più arretrate vengano egemonizzate da forze sociali più progredite che premono verso un avanzamento di questa libertà.

Nella Roma antica il senato in lotta contro Cesare, che trovava in Bruto e in Cicerone i suoi più strenui difensori, pur esprimendo una forma istituzionale avanzata, non rappresentava altro, nei

547 C. Cesa, *Introduzione* a L. Fonnesu – B. Henry, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini editore, Pisa 2000, p. 23.

548 GW, IV, 451.

contenuti, che gli interessi dell'aristocrazia e non faceva che coordinare l'oppressione esercitata dai patrizi sui plebei, i quali, non a caso, venivano esclusi da tutte le cariche pubbliche. Il passaggio dal mondo repubblicano all'Impero sancisce per Hegel anche un avanzamento della libertà universale in quanto apre le porte al riscatto dei plebei⁵⁴⁹. D'altronde per Hegel, «repubblica non è sinonimo di libertà reale: le antiche repubbliche spartana e romana sono il risultato di una contro-rivoluzione»⁵⁵⁰. E se egli matura questa convinzione guardando la storia con l'attenzione rivolta non soltanto allo sviluppo delle istituzioni ma anche alla questione sociale e constatando come le loro rispettive istanze di libertà possano entrare in conflitto, a un simile risultato teorico giungerà Fichte dopo la battaglia di Jena con gli occhi rivolti alla questione nazionale e in polemica con i sostenitori di Napoleone cresciuti sotto le repubbliche italiane ed elvetiche: «è difficile liberarsi dal pregiudizio ancora attuale, di chi [...] è abituato fin da bambino a ritenersi libero per il fatto di non avere un principe e considera noi stessi *servi* solo per esservi sottoposti»⁵⁵¹ afferma nello scritto su Machiavelli. È un'affermazione che mette in stato d'accusa quella teoria dell'esportazione della libertà, attraverso l'imposizione dall'esterno di forme istituzionali più moderne da lui precedentemente sostenuta e da Napoleone pienamente rivendicata. E il ricorso a Machiavelli avviene nella consapevolezza che, quantunque le istituzioni repubblicane contengano elementi di libertà e modernità a cui dare sostegno, l'unità politico-territoriale della Germania, proprio come quella dell'Italia ai tempi del Segretario fiorentino, si sarebbe potuta ottenere più realisticamente sotto una monarchia; e da questo ottenimento dipendeva in quella fase temporale la libertà del popolo tedesco insidiata dall'avanzata napoleonica⁵⁵².

Dopo oltre un secolo, collocandosi entro una linea ermeneutica già inaugurata da Fichte e da Hegel⁵⁵³, Gramsci sintetizzerà in questo modo nei *Quaderni del carcere*, la prospettiva di Machiavelli:

La caduta dell'Italia sotto la dominazione straniera nel Cinquecento aveva già provocato come reazione l'indirizzo politico, nazionale-democratico, del Machiavelli, che esprimeva nello stesso tempo il rimpianto per la perdita indipendenza in una determinata forma (equilibrio interno fra gli Stati italiani sotto l'egemonia della Firenze di Lorenzo il Magnifico) e la volontà iniziale

549 Su ciò e per un quadro più completo del giudizio di Hegel sugli avvenimenti della Roma antica, cfr. G. Bonacina, *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, diritto, cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1991.

550 D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, La Scuola di Pitagora 2012, p. 264.

551 GA, I, 9, 229.

552 Come ha messo in evidenza Claudio Cesa, Fichte «non ha mai negato il primato teorico della "repubblica", ma ha sempre contestato che essa, come forma di governo, fosse realizzabile ai suoi tempi» e, nonostante la sua predilezione ideale andasse verso questa forma di governo, «quando parla di repubblica egli la proietta sempre nel futuro» (C. Cesa, *Noterelle sul pensiero politico di Fichte*, "Rivista critica di storia della filosofia", gennaio-marzo 1968, n. 23, p. 77). Cesa avanza peraltro l'ipotesi che Fichte possa essere stato influenzato, tra gli altri, da «Pufendorf, il teorico dell'assolutismo illuminato» (*Ibidem*, p. 69).

553 Sull'affinità fra l'interpretazione gramsciana di Machiavelli e quella di Fichte ed Hegel cfr. D. Kanoussi, *Los cadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquiavelo*, Plaza y Valdés, México 2007; D. Kanoussi, *Nota breve sul Machiavelli dei Quaderni del Carcere*, in *Atti del III Convegno della IGS: Antonio Gramsci, un sardo nel "mondo grande e terribile"*, Cagliari-Ghilarza-Ales 2007.

di lottare per riacquistarla in una forma storicamente superiore, come monarchia assoluta nazionale sul tipo della Spagna e della Francia⁵⁵⁴.

Diversamente dal giudizio di intellettuali liberali del calibro di Benedetto Croce, suscettibili di subordinare l'avanzamento della libertà allo sviluppo delle forme giuridico-politiche che in un determinato territorio ha luogo, Gramsci sottolinea come solitamente «nell'interpretare il Machiavelli si dimentic[hi] che la monarchia assoluta era in quei tempi una forma di reggimento popolare e che essa si appoggiava sui borghesi contro i nobili e anche contro il clero»⁵⁵⁵. Da questo punto di vista, per quanto paradossale possa apparire, in pieno Rinascimento il cammino della libertà e della democrazia concreta passava per il sostegno della monarchia assoluta, ovvero per un dispotismo, per una forma giuridico-politica ancora arretrata e non libera:

La "democrazia" del Machiavelli è di un tipo adatto ai tempi suoi, è cioè il consenso attivo delle masse popolari per la monarchia assoluta, in quanto limitatrice e distruttrice dell'anarchia feudale e signorile e del potere dei preti, in quanto fondatrice di grandi Stati territoriali nazionali, funzione che la monarchia assoluta non poteva adempiere senza l'appoggio della borghesia e di un esercito stanziale, nazionale, centralizzato, ecc⁵⁵⁶.

Non diverso è il giudizio di Hegel: con *Il Principe*, «Machiavelli ha esposto i principi in base ai quali era giocoforza (*mußten*), in quelle circostanze (*in jenen Umständen*), formare gli Stati. Bisognava che i singoli signori e le singole signorie fossero schiacciate (*unterdrückt*)»⁵⁵⁷. Era divenuto di fondamentale importanza «restringere i diritti privati dei signori dinastici trasformando i loro diritti di signoria in doveri verso lo Stato»; un interesse che «era comune al re e al popolo»⁵⁵⁸. E anche nei casi in cui i potentati baronali sembravano ottenere conquiste sul piano della libertà universale e dei diritti, come quando in Inghilterra strapparono al re la *Magna Charta*, in realtà non stavano facendo altro che difendere i propri privilegi di fronte al potere monarchico; sicché da simili conquiste giuridiche il popolo non aveva nulla da guadagnare, dal momento in cui rimaneva asserragliato nella medesima condizione di soggiogamento e subalternità. Lo stesso dicasi per la Polonia dove la libertà rivendicata non era altro che «la libertà dei baroni verso il monarca, mentre la nazione ne era avvilita fino all'assoluta servitù».

Il cammino dell'universalità concreta, ovvero della libertà di tutti, passava dunque per la repressione di quelle libertà particolari, dacché il progresso giuridico e istituzionale non poteva avvenire senza

554 A. Gramsci, Q 9, 99.

555 A. Gramsci, Q 13, 25.

556 A. Gramsci, Q 14, 33.

557 W, XII, 482-483. Per quanto concerne l'interpretazione di Machiavelli, fra i numerosi studi che si potrebbero menzionare, rinvio in questa sede a F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1993. Nel solco di questa stessa linea interpretativa anche U. Dotti, *Machiavelli rivoluzionario*, Carocci, Milano 2003. Di particolare rilievo, anche per l'aspra polemica che vi si trova sviluppata contro le letture di Gennaro Sasso è C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1980. Vale inoltre qui almeno una menzione G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello Stato, la cognizione delle storie*, Carocci, Roma 2006.

558 W, XII, 510.

una lotta contro l'ingiustizia che attraversava il rapporto tra le classi, dunque contro gli interessi e i poteri che la alimentavano: «quando si sono appoggiati al popolo, i re hanno avuto la meglio sulla casta dell'ingiustizia» e hanno fatto pertanto progredire lo stesso sistema del diritto (che non può astrarre dall'emancipazione delle classi popolari), «ma quando i re si sono sostenuti sui baroni», situazione che vive Parigi fino alla Rivoluzione, «oppure quando i baroni hanno mantenuto la loro libertà contro i re, allora sono rimasti in vigore i diritti, ovvero i torti, positivi»⁵⁵⁹.

Di qui comprendiamo il giudizio largamente favorevole espresso da Hegel sul cardinale Richelieu, il quale fu protagonista nel proprio paese di un assedio contro quei poteri che mettevano a rischio l'unità nazionale e, con arguzia, «rese dipendente dallo Stato le cariche statali»⁵⁶⁰, rivelandosi brillante interprete della necessità storica, dal momento in cui individuò i colpi da sferrare e le decisioni da assumere, nelle condizioni date, per cementare l'unità francese e condurre, più o meno consapevolmente, a uno stadio più avanzato il cammino della libertà. Da questo punto di vista, nel 1789 il Terzo Stato potrà condurre la propria Rivoluzione contro l'assolutismo monarchico (di Luigi XVI) sostenuto dal potere della nobiltà, proprio in virtù della forza maturata sotto l'assolutismo monarchico (di Luigi XIII) che aveva indebolito il potere della nobiltà a vantaggio del Terzo Stato.

Di qui anche il giudizio su Federico II di Prussia, su questo re che a differenza dei monarchi inglesi – teologi che sentivano di non dovere fornire alcuna spiegazione razionale delle leggi promulgate – era un re filosofo, convinto che il contenuto della legge dovesse persuadere interiormente il popolo, e che il popolo non dovesse rimanere all'oscuro della sua destinazione. Egli diffuse quindi l'illuminismo in Germania e il valore della ragione, nuovo metro di giudizio per la valutazione delle leggi, e si distinse come «il primo, fra i regnanti, ad attenersi all'interesse universale nello Stato e a non far più valere l'interesse particolare, qualora fosse in contrasto con il fine dello Stato», lasciando ai posteri quel Codice, quella «raccolta nazionale di leggi scritte» che suggellò la sua «opera immortale»⁵⁶¹.

Lo stesso Fichte, nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* aveva celebrato l'«immortale Federico», collocandolo «nella gloriosa schiera di coloro che hanno educato i popoli alla libertà»⁵⁶².

Vediamo che i due filosofi esprimono un giudizio largamente positivo sull'esperienza storica dell'assolutismo illuminato, scorgendo in questo sistema politicamente antidemocratico, nel quale il potere restava indiviso e la libertà dei centri di governo nobiliari veniva sottoposta a una drastica riduzione, un passaggio necessario per l'emancipazione del Terzo Stato e l'avanzamento della libertà generale. Le istituzioni, come le Diete o gli stessi parlamenti, potevano infatti garantire ben poca

559 W, XII, 511-512.

560 *Die Verfassung Deutschlands*. W, I, 549.

561 W, XII, 523.

562 GA, I, 1, 250-51.

libertà alle masse popolari fino a quando restavano appannaggio dei ceti privilegiati e svolgevano una funzione eminentemente organizzativa dei loro interessi. Di qui l'importanza per i due filosofi di coniugare il concetto di libertà con quello di giustizia economico-sociale. In questo senso se a proposito del pensiero politico di Fichte si è parlato di un vero e proprio «socialismo»⁵⁶³, per quanto riguarda Hegel è stato messo in evidenza che ogni qualvolta «invoca la "giustizia" egli intende un sano equilibrio dei diversi ceti sociali, e la sua "speranza" è che questi si rendano conto per tempo che, non accettando i consigli della ragione, si provocherà la caduta dello Stato, un crollo che, com'è detto espressamente, trascinerà tutti con sé»⁵⁶⁴. Non a caso le *Lezioni sulla filosofia della storia* sottolineano, con una certa *vis* polemica, come lo sviluppo della libertà raggiunto in Occidente, senza un adeguato sviluppo dell'eguaglianza, finisca per minare le fondamenta della stessa libertà che è stata conseguita, rendendola nei fatti soltanto un appannaggio di gruppi sociali privilegiati:

Da noi si dice che tutti gli uomini sono uguali dinanzi alla legge; ma ciò per cui essi sono uguali è solo la loro personalità astratta, il fatto che essi sono capaci di possedere. Accanto a ciò sussistono infatti ancora molti altri interessi, delle famiglie e delle corporazioni, per cui gli uomini si distinguono tra loro. Se essi non hanno autonomia e non raggiungono neppure lo stadio dell'attività individuale non esiste ciò che si può chiamare in vero senso libertà⁵⁶⁵.

In conclusione, sia per Fichte che per Hegel forme diverse di libertà entrano frequentemente in conflitto tra loro, esprimendo bisogni e interessi contrapposti, sicché l'affermarsi di una libertà più universalistica, suscettibile quindi di oltrepassare lo spettro dei vantaggi di un gruppo determinato, implica il superamento delle grandi disuguaglianze non soltanto sul piano legislativo e giuridico-politico, ma anche su quello economico-sociale.

8. Disavventure fichtiane della libertà

Posto che da Jena a Berlino la *Dottrina della scienza* di Fichte, sia pure nei suoi molteplici arrangiamenti, si propone di essere fino all'ultima stesura un sistema della libertà, questo concetto – o meglio il rapporto tra libertà cosmologico-infinita e libertà politico-finita – subisce numerose oscillazioni prima di conoscere un assestamento più o meno definitivo dopo la disfatta di Jena, quando prenderà avvio una nuova stagione di pensiero, meno eterogenea, che includerà

563 Cfr. in primo luogo A. Ravà, *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche*, Remo Sandron editore, Palermo 1909; ma di socialismo di Fichte parlano anche M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1982, p. 290; e X. Léon, *Le socialisme de Fichte d'après l'Etat commercial ferme*, "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 22, 1914, pp. 198-221; Di concezione «liberale-socialista» parla invece A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUP, Paris 1986.

564 C. Cesa, *Introduzione a Hegel, Scritti politici*, cit., p. XX.

565 VPW, II, 299-300.

l'assimilazione della questione nazionale, gli appelli alla lotta di liberazione antinapoleonica e il sostegno dei *Befreiungskriege*.

In una prima fase il concetto di libertà di Fichte risulta strettamente connesso ai propositi di rivoluzione antif feudale e alla difesa dell'89 francese. Esso sembra attraversato da una serie di cromature anarchicheggianti, che passano per la possibilità conferita ad ogni individuo, nonché ad ogni moltitudine, di uscire dallo Stato non appena lo desidera e di fondarne in qualunque istante uno nuovo a piacimento:

Se uno può uscire dallo Stato, possono uscirne anche molti. Ora questi vengono a trovarsi, l'uno in rapporto all'altro e in rapporto allo Stato che hanno lasciato, sotto il puro e semplice diritto naturale. Se quelli che se ne sono distaccati vogliono riunirsi più strettamente tra loro e concludere un nuovo contratto sociale alle condizioni che loro piacciono, ne hanno il pieno diritto, in forza del diritto naturale nel cui ambito essi sono rientrati. È sorto così un nuovo Stato. La rivoluzione, che per il momento non abbraccia altro che una parte degli individui, è compiuta. È proprio di ogni rivoluzione il liberarsi dall'antico contratto e il formare una nuova unione con un contratto nuovo. L'una e l'altra cosa sono legittime e quindi lo è anche ogni rivoluzione, in cui l'una e l'altra cosa si verificano in modo legittimo e cioè in virtù della volontà libera⁵⁶⁶.

E se la Costituzione cattiva, quella in contrasto con il fine ultimo di tutte le comunità statali, ovvero con l'educazione di tutti i cittadini alla libertà, «deve venir rovesciata», a sua volta la Costituzione buona, quella che questo scopo invece persegue, deve lasciarsi mutare fino all'estinzione: essa va concepita come «una candela che si consuma da se stessa mentre dà luce e che verrebbe spenta, una volta che spuntasse il giorno». Infatti, non appena l'obiettivo della piena educazione alla libertà fosse raggiunto, ogni ordinamento, ogni apparato giuridico sarebbe superfluo: «Nessuna norma avrebbe più a determinare quanti dei propri diritti ciascuno dovrebbe sacrificare alla società, poiché nessuno esigerebbe di più di quello ch'è necessario e nessuno darebbe di meno; nessun giudice avrebbe più da dirimere le loro controversie, perché essi sarebbero sempre concordi»⁵⁶⁷.

Queste cromature anarchicheggianti si riducono sensibilmente via via che la Rivoluzione si consolida a livello amministrativo. Nel *Fondamento del diritto naturale* il concetto di libertà si coniuga con un ruolo attivo e fondamentale che Fichte attribuisce allo Stato: «lo Stato deve regolamentare, organizzare lo scambio», ovvero non solo «lo Stato veglia sull'adempimento dei contratti di scambio», ma affinché vi sia libertà occorre che «il commercio [sia] sotto il controllo dello Stato»⁵⁶⁸.

In quest'opera Fichte si spende in un'appassionata difesa della Francia rivoluzionaria, denunciando i nemici esterni, «le potenze assetate di conquista» che la cingevano d'assedio, e celebrando il governo in carica, ovvero la capacità direttiva messa in campo quando «i repubblicani francesi

566 *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. GA, I, 1, 291.

567 GA, I, 1, 253.

568 GA, I, 4, 39-40 (§ 19).

sconfissero a ripetizione le potenze coalizzate (*die coalisirten Mächte*)»⁵⁶⁹. Ma denunciando a ben vedere anche i nemici interni, per i quali ora non vengono più fatti valere i principi enunciati nei *Contributi*, quei principi che esprimevano la legittimità di ogni rivoluzione e conferivano a chiunque il diritto di uscire dal proprio Stato per fondarne a piacimento un altro. Ora infuriava infatti la guerra popolare della Vandea, che combatteva con tutte le proprie forze per ripristinare la monarchia borbonica. Ma Fichte nega a questa sollevazione ogni legittimazione teorica: non appena una volontà «non si accorda con quella dei detentori del potere, i quali continuano tuttavia a rappresentare la volontà comune, allora è una volontà privata (che vuole imporsi come volontà generale), una volontà che si rivolta alla volontà comune e la contraddice, una ribellione, dunque, che come tale dev'essere immediatamente punita (*bestraft*)»⁵⁷⁰. In quest'opera Fichte sottolinea che nei nuovi Stati emersi dal disfacimento degli antichi, «la fonte di ogni male è unicamente il *disordine* (*Unordnung*) e l'impossibilità di introdurre l'ordine»⁵⁷¹.

Ora il concetto di libertà viene caricato di significati politici, oltre che di fondamentali connotazioni istituzionali e giuridiche. Fichte sembra essersi lasciato alle spalle quelle predisposizioni anarcoidi che attraversavano ancora *La missione del dotto* del 1794, dove, nonostante i continui riferimenti alla comunità e alla società, si raccomandava al lettore di «non confondere la società in generale con quella specifica tipologia di società empiricamente determinata che viene definita Stato», poiché «il vivere nello Stato non appartiene ai fini assoluti dell'uomo», ed esso, essendo solo «lo strumento per edificare una società perfetta (*vollkommene Gesellschaft*)», insieme a tutte quante le istituzioni umane, «è votato al proprio annientamento (*Vernichtung*)»⁵⁷². Due anni dopo la prospettiva conosce una radicale trasformazione: «il fatto che in tutti i luoghi in cui per un certo tempo vivono insieme degli uomini, e si affinano un poco, essi fondano uno Stato senza sapere che presso altri uomini, al di fuori della loro cerchia, avviene o è avvenuto lo stesso, è una dimostrazione che lo Stato non è un'invenzione arbitraria, ma è comandato dalla natura e dalla ragione»⁵⁷³.

Se dunque l'atteggiamento di Fichte verso il valore oggettivo delle istituzioni, delle norme giuridiche e dello Stato muta sensibilmente nel *Fondamento del diritto naturale*, dopo che la Rivoluzione aveva cominciato per l'appunto a istituzionalizzarsi, in questa stessa opera tuttavia, pur all'interno di un discorso complessivamente proteso ad affermare il principio di non ingerenza negli affari interni di altri paesi, si affacciano anche i prodromi di una filosofia politica suscettibile di

569 GA, I, 4, 154 (§ 7 *zweiter Anhang des Naturrechts – Über das Völkerrecht*).

570 GA, I, 3, 447 (§ 16).

571 GA, I, 4, 92 (§ 21). Ingenerosa ci sembra a tal proposito l'affermazione di Claudio Cesa secondo cui in Fichte «l'antinomia libertà-ordine è, con accentuazioni diverse, presente in tutto il suo pensiero», C. Cesa, *Fichte, i romantici, Hegel*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Utet, Torino 1975, (pp. 783-872) p. 785.

572 GA, I, 3, 37.

573 GA, I, 4, 151 (§ 2 *zweiter Anhang des Naturrechts – Über das Völkerrecht*).

fornire una legittimazione teorica alle conquiste territoriali della Repubblica:

Rispetto ad un popolo che non ha alcuna autorità, e quindi non è uno Stato, lo Stato vicino ha il diritto o di sottometterlo a sé, o di obbligarlo a darsi un ordinamento, o di allontanarlo dalle proprie vicinanze. Il motivo di ciò è il seguente: chi non può dare all'altro una garanzia per la sicurezza dei suoi diritti, non ne ha lui stesso alcuno. Un popolo simile diventerebbe quindi del tutto privo di diritti⁵⁷⁴.

Nell'ottobre del 1795 il governo termidoriano aveva annesso alla Francia repubblicana i Paesi Bassi austriaci, il Principato di Liegi, il Principato di Stavelot e il Ducato di Bouillon⁵⁷⁵. L'intervento francese era già stato teoricamente legittimato da Kant nella seconda parte del quinto articolo preliminare della *Pace perpetua*, a cui Fichte nel saggio sul *Fondamento del diritto naturale* fin dall'*Introduzione* si richiama⁵⁷⁶.

Parigi è ormai avviata su una strada di politica estera dai caratteri sempre più espansionistici e Fichte non mancherà di fornirle la più profonda legittimazione teorica, riscontrando nella sua marcia l'avanzata trionfale della libertà e il processo di realizzazione della legge morale. Entriamo così in una terza fase del pensiero filosofico-politico di Fichte che perverrà fino alla *Missione dell'uomo*, dove la corrispondenza tra l'espansione della libertà e l'estensione delle sfere d'influenza francesi, conoscerà il punto più elevato della sua parabola. Il cammino sembra ormai segnato e tutti i residui del vecchio mondo che ancora angustiano il pianeta saranno ben presto destinati a capitolare di fronte all'offensiva della libertà:

tutte quelle esplosioni di selvaggia violenza, dinanzi alle quali la potenza umana svanisce nel nulla, quegli uragani devastatori, quei terremoti, quei vulcani non possono essere altro che l'ultimo insorgere della massa selvaggia contro il corso regolarmente progressivo, animatore e conforme a scopi al quale essa viene costretta contro il suo proprio impulso – non possono essere che gli ultimi colpi vibrati contro l'educazione del nostro universo che è in via di attuazione⁵⁷⁷.

D'altro canto, «in nessuna parte si può avanzare un disegno di miglioramento senza eccitare dalla quiete [...] senza che si colleghino in una lotta concorde le mentalità più diverse e più contraddittorie tra loro». E occorre tenere presente che tutte «le tribù selvagge possono venir civilizzate perché già in passato lo sono state e i popoli più civilizzati del mondo derivano essi stessi dai selvaggi»; per cui, «per la stessa via attraverso la quale i selvaggi di un tempo sono ormai arrivati alla cultura, la riceveranno a poco a poco anche i selvaggi attuali [fino a quando] giungeranno ad unirsi con la grande totalità dell'umanità e diverranno capaci di prender parte ai suoi ulteriori progressi». Appartiene d'altro canto alla «missione della nostra schiatta (*Geschlecht*) quella

574 GA, I, 4, 154 (§ 7 *weiter Anhang des Naturrechts – Über das Völkerrecht*).

575 Cfr. J. Godechot, *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo 1789-1799*, Einaudi, Torino 1962.

576 Cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 167-170.

577 *Die Bestimmung des Menschen*. GA, I, 6, 268.

di unirsi in un corpo unico, completamente noto a se stesso in tutte le sue parti e progredito ovunque allo stesso modo»⁵⁷⁸.

Come si può intuire i riferimenti non sono soltanto all'Europa. Nel 1798 l'armata francese guidata da Napoleone aveva dato avvio alla campagna d'Egitto, tentando poco dopo l'occupazione della Siria. Da un piccolo centro di luce erano sorti per Fichte i raggi che stavano irradiando, marcia dopo marcia, l'intero globo terrestre e la totalità del genere umano: «quando tutto ciò che di utile è stato trovato in una estremità della terra, sarà conosciuto da tutti e comunicato a tutti simultaneamente, allora l'umanità si solleverà senza interruzioni, senza stasi e regresso, con una forza comune e con un unico passo a una cultura di cui non ci possiamo neppure fare l'idea»⁵⁷⁹.

E questa vocazione ad esportare la libertà al di là dei propri confini, non obbedisce a un semplice sfizio filantropico, ma a una necessità ineluttabile, a un'esigenza imprescindibile di ogni Stato libero:

Nessuno Stato libero può sopportare ragionevolmente accanto a sé delle forme di governo, nelle quali i capi ricavano un vantaggio se soggiogano i popoli vicini, e che quindi con la loro mera esistenza minacciano incessantemente la quiete dei vicini. La preoccupazione per la propria sicurezza costringe tutti gli Stati liberi a trasformare anche tutti gli altri Stati confinanti in Stati liberi, in modo da diffondere, intorno a sé e per il proprio benessere, il regno della cultura sui selvaggi e il regno della libertà sui popoli schiavi. In breve tempo i popoli così civilizzati o liberati si troveranno con i loro vicini ancora barbari o schiavi nella medesima situazione nella quale, poco prima, si trovavano con loro stessi i popoli già liberi prima, e si vedranno costretti a fare per quei popoli ancora barbari o schiavi, quello appunto che avvenne per loro. E così, dopo che siano sorti soltanto alcuni Stati veramente liberi, necessariamente il regno della civiltà e della libertà, e con esso quello della pace universale, finirà con l'abbracciare a poco a poco l'intero pianeta⁵⁸⁰.

In sintesi, a partire da questo Stato libero e dalla sua espansione, ben presto gli uomini «non più divisi da scopi privati, si uniscono necessariamente in un unico scopo comune e ne nasce un corpo animato ovunque dallo stesso spirito e dallo stesso amore»⁵⁸¹.

Nel volgere di meno di un anno la prospettiva di Fichte conosce una nuova trasformazione. Nello *Stato commerciale chiuso* a osteggiare la libertà non sono più i popoli selvaggi extraeuropei che devono essere condotti sotto la cupola della civiltà e neppure, principalmente, i paesi del Vecchio Continente tenuti in ostaggio dalle proprie nobiltà feudali: a osteggiare la libertà sono adesso il disordine internazionale e la mancanza di confini stabili e definiti che possano garantire la sicurezza interna degli Stati.

Senza altro la polemica antifeudale non si spegne – come si evince dall'insistenza con cui si invita a fondare sul lavoro la proprietà della terra – e la Francia continua ad essere difesa senza esitazioni – come emerge dalla cadenza con cui si ribadisce che «lo Stato deve estendersi fino ai suoi confini

578 GA, I, 6, 271.

579 GA, I, 6, 272.

580 GA, I, 6, 274.

581 GA, I, 6, 275.

naturali»⁵⁸², principio che legittimava l'annessione a Parigi della riva sinistra del Reno – ma ora il bersaglio principale non è più il feudalesimo, che pure si ostina a imperare negli altri Stati europei e con cui ormai occorre pensare di coesistere, bensì un più acerrimo nemico della Rivoluzione: la tendenza espansionistica dell'Inghilterra e il sistema economico che la alimenta. Di qui l'aspra condanna che viene pronunciata sul «dominio dei mari (*Herrschaft der Meere*), laddove il mare dovrebbe essere libero come l'aria e la luce al di là di un tiro di cannone»⁵⁸³; di qui i riferimenti critici alla «dipendenza delle colonie dalla madrepatria» e al «commercio degli schiavi»⁵⁸⁴; di qui la denuncia dell'«anarchia commerciale (*Handels-Anarchie*)»⁵⁸⁵, di quella «anarchia del commercio (*Anarchie des Handels*)»⁵⁸⁶ che come in uno stato di natura promuove «una lotta perpetua di tutti contro tutti, una lotta tra acquirenti e venditori [suscettibile di diventare] sempre più rovente, ingiusta e pericolosa»⁵⁸⁷, tanto più quanto si moltiplicano le «stridenti ingiustizie» e le «enormi miserie», nel perpetuarsi di quel meccanismo in cui «l'operaio impoverisce e le famiglie laboriose cadono in povertà»⁵⁸⁸. Contraddizioni che tendono a infiammarsi anche a livello internazionale: «oltre all'inimicizia di uno Stato contro l'altro per ragioni di confini, nasce una nuova inimicizia per gli interessi commerciali e una generale e segreta guerra commerciale»⁵⁸⁹. Perdipiù le nazioni che nel mercato globale sono divenute egemoniche si impegneranno a mantenere le altre in una condizione di soggiogamento e subalternità giacché «ad ogni nuovo passo degli altri paesi verso l'indipendenza da essi perdono alcuna parte della ricchezza nazionale»⁵⁹⁰. Soprattutto fra l'Inghilterra e la Francia è andata sorgendo una «contesa per il predominio commerciale del mondo» che fa entrare in conflitto «il sistema coloniale dei due imperi (*Colonial-System beider Reiche*)»⁵⁹¹. Non sembra esservi via d'uscita da questa spirale di violenza, da questa guerra permanente per il predominio e il soggiogamento dei popoli, se non la chiusura dei traffici commerciali (perlopiù fondati sulle importazioni delle materie prime e le esportazioni di prodotti finiti) che sobillano le espansioni militari.

Lo Stato commerciale chiuso, tuttavia, inaugura anche una prospettiva che conoscerà ampio sviluppo nei *Lineamenti del tempo presente*: «gli Stati moderni» si sono formati non con la raccolta di individui sotto i legami delle leggi, non attraverso un processo di unione, ma «con la divisione e il frazionamento di una gran massa di uomini debolmente legati» che componeva «l'Europa cristiana come un tutto unico»⁵⁹².

582 GA, I, 7, 134.

583 GA, I, 7, 107.

584 GA, I, 7, 44.

585 GA, I, 7, 113.

586 GA, I, 7, 95.

587 GA, I, 7, 98.

588 GA, I, 7, 99.

589 GA, I, 7, 106.

590 GA, I, 7, 107.

591 GA, I, 7, 118.

592 GA, I, 7, 94-95.

Ora gli entusiasmi di Fichte conoscono un consistente ridimensionamento: nessuno Stato appare più ai suoi occhi come promotore di libertà; neppure la Francia, che nel maggio del 1804 diventa giuridicamente un Impero ponendo fine all'esperienza della Prima Repubblica.

Nei *Lineamenti del tempo presente* restano ancora intatti sia il sentimento antif feudale che l'afflato repubblicano: possiamo leggerci la celebrazione della Riforma protestante, in cui i vassalli, nella loro lotta per la libertà dal potere dei signori, «trovarono un nuovo alleato che seppero utilizzare a meraviglia contro il potere imperiale – che voleva la loro repressione – e contro il potere spirituale – che certo non voleva la loro repressione ma altrettanto poco voleva la loro decisa indipendenza»⁵⁹³. Eppure la Francia, considerata nei *Contributi* l'erede della Riforma di Lutero, non figura più, come nella *Missione dell'uomo*, il paese che incarna l'universalismo ed esporta la libertà esportando l'affrancamento dai vincoli feudali. Ora è il paese che, pretendendo di essere l'unico depositario della libertà e di imporla agli altri attraverso il proprio dominio, aspira a ben vedere, attraverso una serie di soggiogazioni militari, alla costruzione di una «monarchia universale». Si tratta di una dinamica ricorrente nel corso della storia umana, già vista all'opera a partire quantomeno dalle guerre persiane: riflettendo una situazione in cui «ogni Stato particolare ritenga la propria cultura come l'unica giusta reputando gli altri Stati e il loro abitanti senz'altro come barbari e sentendosi perciò chiamato a soggiogarli [...] gli Stati greci si costituirono assai presto come greci [...] in un unico regno della cultura da cui gli altri popoli vennero esclusi con l'appellativo di "barbari"», ma a loro volta i persiani «anch'essi per parte loro ritennero barbari i greci, vale a dire tali da essere profondamente inferiori quanto a forze statali e alla scienza del loro impiego; senza di che non sarebbe mai venuto loro in mente di volerli soggiogare»⁵⁹⁴. È una dinamica che si ripresenta anche «nell'era moderna», dove si assiste a un conflitto tra le coalizioni antifrancesi e l'impero napoleonico nel quale ciascuno tenta di imporre all'altro il proprio regime sociale e di sottoporre l'altro sotto la propria sfera d'influenza. Come nel mondo antico, anche nell'Europa del XIX secolo «ogni Stato è tentato di tenere la propria cultura per quella buona e di credere che gli abitanti di altri regni dovrebbero ritenersi assai fortunati se divenissero concittadini del proprio»: è questa una «tendenza alla monarchia universale»⁵⁹⁵.

Si tenga presente che questa tendenza alla monarchia universale costituisce per Fichte anche una valvola di sfogo delle contraddizioni intestine, un modo per dissipare i conflitti che attraversano le proprie società: dopo le guerre puniche la Repubblica romana cominciò «ad avere bisogno per sé della guerra», ossia «la guerra veniva costantemente condotta per necessità in quanto solo la guerra esterna poteva procurare loro la pace interna»⁵⁹⁶. E tuttavia questo processo di esternalizzazione del

593 GA, I, 8, 354.

594 GA, I, 8, 337-338.

595 GA, I, 8, 355.

596 GA, I, 8, 339.

conflitto viene da Fichte deplorato soltanto quando a farne le spese sono gli Stati europei, di cui il cristianesimo costituisce il principale collante identitario, mentre viene visto con favore quando trova sbocco fuori dal Vecchio Continente sollecitando la pace fra i paesi membri: «parecchi Stati in sé predominanti hanno mostrato una grande brama di territori [...], ma in alcun modo sul suolo della barbarie – il che avrebbe dato alla cosa un altro significato – bensì nel territorio della cristianità»⁵⁹⁷. Occorre allora porre fine a «queste incessanti lotte interne alla Repubblica cristiana», e operare affinché «gli europei cristiani riconoscano la comune Europa come l'unica vera patria»⁵⁹⁸, dando luogo ad una «Repubblica europea degli Stati»⁵⁹⁹, che attutisca i conflitti interni sfogando all'esterno, contro i «barbari» e i «selvaggi», il proprio «impulso di espansione»⁶⁰⁰.

9. Libertà e questione nazionale

Soltanto dopo avere attraversato queste cinque fasi (stando almeno alle opere principali), Fichte giungerà all'elaborazione della questione nazionale, di cui i *Discorsi* costituiscono la partitura teorica più eloquente. Qui viene esposta una prospettiva al cui nucleo di fondo egli resterà fedele fino alla fine dei suoi giorni; fine peraltro le cui cause possono essere comprese soltanto alla luce degli stessi *Discorsi*. Ora il veicolo reale della libertà non risiede più nella *Res publica christiana*, come indicato dai *Lineamenti del tempo presente*, ma nei *Befreiungskriege* e nei moti nazionali tedeschi che insorgono contro l'occupazione napoleonica⁶⁰¹. Già nel Natale del 1805 egli aveva

597 GA, I, 8, 356.

598 GA, I, 8, 357-358.

599 GA, I, 8, 364.

600 GA, I, 8, 356.

601 Sui *Discorsi alla nazione tedesca*, aleggia ancora una nube d'incomprensione dovuta perlopiù alla tendenza a confondere nazionalismo, etnonazionalismo e questione nazionale. Nicolao Merker ha sottolineato a tal proposito l'importanza di distinguere il patriottismo democratico e filorepubblicano di Fichte, fondato sul concetto di uguaglianza e su inclinazioni «di radicalismo democratico-borghese che l'autore non sconfessò mai», dal patriottismo reazionario, filo-imperiale e, per così dire, "restaurativo" (come quello dei fratelli Schlegel), dal quale Fichte era ben distante. È vero, a volte, nel fuoco della battaglia, i confini tra i due patriottismi possono diventare labili, ma la tendenza distintiva di fondo resta immutata, per cui «attribuire a Fichte una progenitura del pangermanesimo "razzista" è del tutto fuorviante» (N. Merker, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Editori Riuniti, Roma 2016; cfr. anche N. Merker, *Introduzione a Fichte, Lo Stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, Roma 2015, p. 76). A suffragare quanto specificato da Merker valga questo passo tratto dai *Discorsi* che nessun etnonazionalista avrebbe mai condiviso: «chi crede nella spiritualità e nella libertà di questa spiritualità e nell'eterna continua formazione di questa spiritualità in favore della libertà, questi, non importa dove sia nato e quale lingua parli, appartiene al nostro stesso genere, ci è simile, e starà con noi» (GA, I, 10, 195-196). Molto di recente, in Italia, è stato pubblicato un volume alquanto dilettantesco, che pure per ragioni politiche ha goduto di una certa visibilità, volto a riaffermare quella tesi di un Fichte protonazista diffusasi a cavallo della Seconda guerra mondiale (M. Simonetti, *Hitler e Fichte. Capire il nazionalsocialismo*, Nexus Edizioni, Padova 2022). Non vale certo la pena entrare nel merito delle argomentazioni esposte, tanto sono fragili e triviali; si rinvia piuttosto a due scritti che hanno trattato la questione in modo ben più serio e competente: E. Fuchs, *Fichte – Stammvater des deutschen Nationalismus?*, in "Fichte-Studien", B. 35. Amsterdam/New York 2010, pp. 267-384 e R. Picardi, *Cosmopolitismo, nazionalismo e dottrina dello Stato nei "Discorsi alla nazione tedesca" e nell'ultimo Fichte*, in "Archivio di storia della cultura", Anno XVIII – 2005, pp. 53-78. Senz'altro degna di nota, per la chiarezza e la capacità di porre continuamente in interazione dimensione politica e dimensione teoretica, è anche l'*Introduzione* di G. Rametta a Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2014. Si tenga inoltre presente che lo stesso E. Lask (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Mohr, Tübingen 1902, p. 260) aveva già messo in luce, a suo tempo, come i termini "popolo" e "nazione" fossero stati da Fichte depurati del loro significato meramente etnico e impiegati per

smorzato gli entusiasmi che i propri amici filofrancesi avevano espresso per la sconfitta dell'Austria ad Austerlitz e nello scritto su Machiavelli aveva deplorato la stessa pace di Basilea come un trattato che scorporava la Prussia dalla totalità politica di cui era parte, dimenticando che la propria sicurezza fosse comunque affiliata alla sicurezza di tutti gli altri Stati della Germania⁶⁰². Nei *Discorsi* la libertà passa per la

formazione di un Sé assolutamente nuovo, che finora è forse esistito come eccezione in alcuni singoli, ma mai come Sé universale e nazionale. Si tratta di educare la nazione a una vita interamente inedita, poiché la sua vita precedente si è estinta ed è divenuta appendice di una vita estranea (*Zugabe eines fremden Lebens*)⁶⁰³.

Occorre per Fichte mettere in moto tutte le forze culturali e pedagogiche per «conservare l'esistenza della nazione tedesca»⁶⁰⁴.

Al centro delle sue proslusioni risiede il «timore di una totale scomparsa delle tracce della cultura» nazionale: paventato effetto di una riscrittura della storia e di una «svalutazione del vinto» che si sarebbero verificati per opera della potenza vincitrice⁶⁰⁵. Ancora nella *Staatslehre* del 1813, possiamo leggere che, «instillata in una vita estranea [...], la vita del popolo è uccisa, annientata e cancellata»⁶⁰⁶.

È vero che nei *Discorsi* la critica al feudalesimo, che pure fino all'ultimo accompagnerà il pensiero di Fichte, appare sensibilmente ridotta, giacché la questione sociale e il problema della differenza tra i ceti appaiono decentrati rispetto al predominante e ben più colorato appello all'unità nazionale. Ed è altresì vero che alcuni motivi desunti dal patriottismo romantico e reazionario troveranno in questo appello non pochi riverberi. Ma Fichte non sposerà mai quella gallofobia che animava la prospettiva antimoderna dei fratelli Schlegel, né abbraccerà i propositi da questi accarezzati di esportare la controrivoluzione e innalzare, sopra le ceneri della Francia, una monarchia universale di segno politico conservatore, attraverso la rinascita di un Sacro romano impero germanico sotto la guida dell'Austria cattolica⁶⁰⁷. Ancora pochi mesi prima di morire, pur denunciando senza mezzi termini l'espansionismo napoleonico, ovvero le mire di un imperatore che «non vuol essere il tranquillo sovrano di Francia, come gli viene offerto, ma il pacifico signore del mondo»⁶⁰⁸, pur affermando che in quello stato di sottomissione la vita stessa non fosse degna di essere vissuta, dal

intendere piuttosto «la massa di persone politicamente unita».

602 Cfr. R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars Una, München 1994, p. 367.

603 GA, I, 10, 112.

604 *Ibidem*.

605 R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, cit., p. 69.

606 GA, II, 16, 48.

607 Cfr. X. Léon, *Fichte et son temps*, A. Colin, Paris 1922-27 e 1954-59, vol II,1 (*Lutte contre l'esprit de réaction*), pp. 433-42 e vol II,2 (*La lutte pour l'affranchissement national*), pp. 61-74.

608 *Staatslehre*, GA, II, 16, 427.

momento in cui «la morte è da preferire ampiamente alla mancanza di libertà»⁶⁰⁹, egli non manca di ricordare che in una prima fase, precedente quantomeno al consolato di Bonaparte, «la nazione francese era in lotta per il regno della libertà e del diritto e già aveva versato il suo più nobile sangue in questa battaglia»⁶¹⁰.

Va tenuto presente che «per facilitare il distacco dall'Impero, Napoleone aveva procurato nel 1806 ai suoi vassalli tedeschi anche la sovranità»⁶¹¹. Egli temeva infatti che, «se avesse organizzato con criteri ispirati al centralismo democratico la Confederazione renana, avrebbe potuto favorire il sorgere di uno Stato nazionale tedesco, [ma] né i governi rivoluzionari francesi, né, più tardi Napoleone auspicavano il sorgere di uno Stato unitario tedesco o italiano»⁶¹². D'altro canto Napoleone non esprimeva soltanto la volontà di un individuo ma anche quella dei gruppi sociali di cui egli si era elevato a rappresentante:

la grande borghesia francese [...] pur interessata a limitati ammodernamenti capitalistico-borghesi nel *Rheinbund*, non poteva consentire né che la borghesia tedesca diventasse una concorrente economica, né dunque che si formassero orientamenti verso idee di unità nazionale della Germania (cioè, prosaicamente, di mercato nazionale unitario), né soprattutto che avvenisse una soppressione completa dei privilegi e del potere della nobiltà agraria perché ciò avrebbe implicato, in Germania, un'attivazione del movimento democratico la quale esulava ovviamente dall'ottica napoleonica⁶¹³.

A battersi in Germania per la realizzazione di uno Stato unitario sono i giacobini, che si interfacciano ben presto con la questione nazionale, subordinandola, tuttavia, al tramonto del feudalesimo e all'instaurazione di un regime repubblicano. Un vincolo, per la sua inflessibilità, che si rivelò presto deleterio, poiché lo stato di decadente arretratezza in cui la patria versava, dovuto in primo luogo alla frammentazione politica del territorio, non consentiva la nascita di una borghesia nazionale che potesse ambire all'accentramento del potere e alla direzione del Paese.

Sia come sia, il progetto di unificazione coltivato dai giacobini tedeschi, per quanto velleitario e utopistico date le condizioni a cui veniva vincolato, si trovava a collidere con quello di scissione nutrito da Bonaparte. Di qui i meccanismi repressivi che contro di loro questi aveva messo in moto:

I giacobini [...] fondarono negli anni Novanta del Settecento i circoli e i giornali che dettero inizio ad attività repubblicane e democratiche. Questi gruppi che furono parzialmente repressi già da Napoleone e dal governo austriaco, costituirono dopo il 1815 l'opposizione radicale contro la Confederazione germanica, contro la restaurazione e il romanticismo, una opposizione che non fu soltanto democratica ma nella stessa misura nazionalistica⁶¹⁴.

609 GA, II, 16, 412.

610 GA, II, 16, 429.

611 U. Corsini- R. Lill, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Istituzioni e ideologia in Italia e in Germania tra le rivoluzioni*, Il Mulino, Bologna 1987.

612 E. Weiss, *I riflessi della Rivoluzione francese e dell'Impero napoleonico in Germania*, in U. Corsini-R. Lill (a cura di), *Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania*, cit., p. 63.

613 N. Merker, *La Germania*, cit., p. 228.

614 U. Corsini – R. Lill, *Introduzione*, cit., p. 17.

Alla luce di quanto osservato fin qui, possiamo recisamente escludere che il patriottismo a cui approdò Fichte già in prossimità della disfatta di Jena fosse espressione di una svolta reazionaria intervenuta nel suo pensiero. Esso, piuttosto, consacrò la maturazione teorica della questione nazionale: suggellò, vale a dire, il coronamento di un processo tormentato e complesso condotto all'insegna di una riflessione incessante sulla libertà e sui termini della sua realizzazione⁶¹⁵.

E con la maturazione della questione nazionale anche il giudizio largamente positivo che i *Lineamenti* avevano espresso sul colonialismo del Vecchio Continente conosce un'inversione di rotta. È vero, in quest'opera possiamo leggere anche parole taglienti nei confronti, verosimilmente, di quello che era allora l'imperialismo inglese:

Uno Stato che assume il controllo del commercio mondiale si assicura il possesso esclusivo delle merci universalmente ricercate e del mezzo di scambio universalmente valido, il denaro, fissa quindi i prezzi e così costringe l'intera Repubblica cristiana a pagare le guerre condotte per il mantenimento di questa supremazia (le guerre dunque condotte *contro* l'intera Repubblica cristiana), nonché a pagare gli interessi di un debito nazionale contratto per lo stesso scopo⁶¹⁶.

Ma la denuncia qui, più che al sistema colonialista nella sua totalità, sembra essere rivolta verso il colonialismo di un unico Stato europeo (della Gran Bretagna appunto) e soltanto in ragione dei vantaggi che questi vi traeva nel condurre, per suo tramite, una guerra militare o economica contro la stessa Europa.

Una denuncia al sistema colonialista in quanto tale l'avevamo piuttosto incontrata nello *Stato*

615 Ad avere teorizzato una svolta reazionaria nel pensiero di Fichte è György Lukács (cfr. *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Europa Verlag, Zurich-Wien 1948). Recentemente su questa linea anche M. Jiménez-Redondo, *Fichte gegen Napoleon: Die zugrundeliegenden Ideen von Freiheit und Nation*, in "Fichte Studien" B. 44, 2017, pp. 190-208). Più equilibrata la posizione di Ludwig Siep: anche nei *Discorsi*, egli afferma, Fichte «rimane fedele all'idea di parità di diritti e alla cornice costituzionale repubblicana» continuando a seguire «le concezioni della Rivoluzione francese e in particolare dei giacobini». Tuttavia, secondo Siep, il concetto di libertà di Fichte subisce un sostanziale arretramento rispetto alla fase giovanile, nella misura in cui giunge a sacrificare il valore dell'individuo sull'altare della nazione, sicché per quanto concerne «i suoi compiti principali la filosofia pratica moderna non può rivolgersi all'ultimo Fichte», ma tutt'al più al primo dove tra le altre cose trovano formulazione i concetti di «protesta, disobbedienza civile, resistenza e rivolta» (cfr. L. Siep, *Revolution, Nation und Individuum in Fichtes philosophischer Entwicklung*, in "Fichte Studien" B. 44, 2017, pp. 141-151). Siep non sembra riflettere sul fatto che il valore dell'individuo in quel frangente storico era prima di ogni altra cosa insidiato, in Germania, da quello sciovinismo francese che intendeva sottoporre i popoli europei al dominio dell'Impero napoleonico; per cui la libertà dell'individuo tedesco non poteva che passare, in quella fase, dalla resistenza a quel dominio e dalla costruzione di quello Stato nazionale unitario che soltanto avrebbe potuto salvaguardarlo da ogni forma di soggiogazione esterna. Contrariamente a quanto sostiene Siep, ci sembra che la filosofia pratica moderna avrebbe molto da imparare dal concetto di libertà fichtiano elaborato dopo la battaglia di Jena. E lo avrebbe ancora oggi che viviamo un tempo in cui la cosiddetta "Età dell'imperialismo" (ossia di quel fenomeno che tende sovente a indossare le vesti ideologiche di una esportazione della libertà) ci risulta tutt'altro che conclusa. Un tempo in cui, peraltro, quella concezione anarco-individualista del diritto, alla quale Siep pare voler dare adito, anziché promuovere, sembra finisca per inibire ogni costruzione di ordinamenti sociali più avanzati rispetto a quelli retti dagli attuali rapporti di dominio.

Una più adeguata comprensione del progresso che il concetto di libertà fichtiano conosce dopo la disfatta di Jena si trova in D. Losurdo, *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, in "Studi Storici", n. 1/2, gennaio-giugno 1983 e in N. Merker, *Introduzione a Fichte, Lo Stato di tutto il popolo*, cit., pp. 63-84. Per quanto riguarda il tema dell'esportazione della libertà da un punto di vista storico cfr. L. Canfora, *Esportare la libertà. Il mito che ha fallito*, Mondadori, Milano 2007.

616 GA, I, 8, 358.

commerciale chiuso:

L'Europa ha un grosso vantaggio commerciale sulle restanti parti del mondo e [...] s'impadronisce delle loro forze e dei loro prodotti guardandosi bene dall'offrire un corrispettivo in cambio. Ogni singolo Paese europeo, per quanto la sua bilancia commerciale (*Handelsbilanz*) possa essere sfavorevole nei confronti degli altri, ottiene pur sempre qualche vantaggio dal comune sfruttamento del resto del mondo [...] È nostro dovere mostrare che questa relazione che l'Europa ha con il resto del mondo – una relazione che non ha radici né nel diritto né nella giustizia – non può in alcun modo continuare⁶¹⁷.

Ed è a questa denuncia, invertendo la rotta dei *Lineamenti*, che i *Discorsi* sembrano ricongiungersi. Come nota virtuosa della nazione tedesca Fichte ricorda infatti che

nel corso del tempo, la sua sorte favorevole la preservò dalla partecipazione immediata alla depredazione di altri mondi, cioè alla vicenda che ha condizionato più di ogni altra il tipo di sviluppo della moderna storia universale, i destini dei popoli e la massima parte dei loro concetti e opinioni⁶¹⁸.

Non è mancato d'altronde chi, a tal riguardo, ha sottolineato la connessione tra le due opere:

In un primo tempo, Fichte difende il diritto dello stato alla guerra per il riconoscimento e il mantenimento di se stesso, il diritto di combattere i barbari per affermare tra di loro l'ordinamento giuridico. Dall'altro lato, com'è noto, il rifiuto fichtiano delle guerre coloniali gioca nello *Stato commerciale chiuso* un ruolo notevole, essenziale. E anche nelle *Reden* egli elogia i tedeschi per non aver preso parte a questa corsa ai domini coloniali⁶¹⁹.

La maturazione della questione nazionale, avvenuta a cavallo della disfatta di Jena e dopo una serie di peregrinazioni filosofico-politiche, ci sembra dunque determinare in Fichte un arricchimento, anziché un impoverimento, dei concetti di libertà ed universalità. D'altro canto, benché il progetto pedagogico dei *Discorsi* (finalizzato a conservare, contro i processi di francesizzazione, un'identità culturale tedesca che potesse costituire il preambolo di una futura lotta di liberazione della patria), sia costellato di motivi sciovinisti e teutomani, sarebbe sbagliato identificarlo con un progetto politico nazionalista e militarmente espansivo. Si tratta infatti di costruire una spada senz'altro affilata, ma non già per trafiggere gli altri popoli e le altre nazioni, ma per intimare alle loro stesse spade di rimanere nel fodero: com'è stato fatto notare, «è sicuro infatti che Fichte non pensa affatto che la Germania possa perseguire in Europa una politica di conquista; avverso da sempre alla "monarchia universale" egli pensa piuttosto che lo Stato tedesco, una volta che avrà unificato tutto il popolo, potrà essere il custode e il garante della pace nell'Europa centrale e dell'ordine europeo»⁶²⁰.

Meno lungo e tumultuoso è stato il cammino che ha condotto alla comprensione del rapporto tra

617 GA, I, 7, 44.

618 GA, I, 10, 268.

619 E. Fuchs, *Fichte e la guerra: tra esperienze personale e teoria*, in G. Rametta (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'Idealismo Tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 107. La stessa connessione viene messa in evidenza da Gaetano Rametta in *Fichte, Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 185 n.

620 C. Cesa, *Fichte, i romantici, Hegel*, cit., p. 804.

libertà e questione nazionale in Hegel. Come abbiamo avuto modo di osservare, negli scritti sulla *Costituzione della Germania*, che vanno dal 1799 al 1802, questa comprensione era già ben salda. Si tratta di un insieme di testi, è stato opportunamente messo in evidenza,

il cui contenuto è largamente influenzato da quanto si è verificato in Europa con la Rivoluzione francese [...] e in cui l'esemplarità della realizzazione politica emersa in Francia dopo il 1789 appariva ormai in tutta evidenza al punto da far retrocedere, perché surclassati nella scala del valore e del giudizio, ogni tipo di Stato che, come quelli della tradizione tedesca, non fosse costruito tenendo presente anche il suo modello. Il pluralismo istituzionale, il particolarismo sociale, la frantumazione del potere pubblico ed il correlativo uso e possesso privato di questo sono nello scritto largamente contestati nel nome della necessità di creare un'organizzazione permanente sovrana, investita delle funzioni idonee al governo⁶²¹.

Fin dal principio, dunque, Hegel apprende dalla Rivoluzione francese, non soltanto il principio della separazione tra i poteri scaturito dalla lotta contro l'assolutismo monarchico, ovvero quel rapporto tra la libertà e le strutture giuridiche dello Stato caro alla tradizione liberale ma, al di là di questa, desume altresì da quell'evento, sia il rapporto tra libertà e questione economico-sociale che quello tra libertà e questione nazionale. Le *Lezioni* che parlano della Rivoluzione francese come di «una splendida aurora», sono d'altronde le stesse che ricostruiscono le tormentate vicissitudini e i roventi conflitti attraverso cui «le nazioni hanno affermato la loro individualità e indipendenza»⁶²². Per cui il processo di costruzione di uno Stato unitario in Germania e la campagna dei *Befreiungskriege* contro l'occupazione napoleonica, non esprimono semplicemente un momento attraverso il quale prende forma la libertà tedesca, ma anche un momento che getta i semi di una concezione universale della libertà, dacché costituiscono il veicolo per l'affermazione di un principio il cui valore trascende le sorti stesse della Germania fino ad abbracciare quelle dell'intero mondo moderno: l'individualità e l'indipendenza degli Stati nazionali.

Hegel si dimostra tuttavia un osservatore più attento di Fichte nel seguire i risvolti delle vicende geopolitiche, esprimendo la sua preoccupazione e rivolgendo le sue irriducibili critiche verso quell'impero che, di volta in volta e a seconda della fase specifica, veniva a minacciare più di ogni altro la sopravvivenza e l'edificazione degli Stati nazionali. Nel 1813, dopo la violenta sconfitta subita da Napoleone nella Campagna di Russia, Fichte viene attraversato da pensieri sulla sorte della Germania e dell'Europa: lo zarismo si sarebbe ora espanso verso ovest fino a inglobare l'intero continente? La sua conclusione appare tuttavia, su questo piano, piuttosto rassicurante: a Mosca non interessa soggiogare altri popoli europei che potrebbero mettere a rischio il suo dominio; i piani espansionistici dello zar mirano quindi altrove e hanno come primo obiettivo la Turchia e la Persia. Chi seguita a minacciare la Germania e gli Stati nazionali nel continente europeo è la Francia di Napoleone.

621 C. Ghisalberti, *Istituzioni e idee in Italia e in Germania tra due rivoluzioni (1789-1848). Alle origini di due modelli statali*, in U. Corsini-R. Lill, cit., p. 38.

622 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W, XII, 514.

Hegel sembra essere di tutt'altro avviso: dopo l'annientamento della Grande Armata, l'Impero napoleonico gli appare sull'orlo della disgregazione; anche i suoi pensieri, come quelli di Fichte, corrono quindi alla sorte della Germania e dell'Europa, ma diversamente da Fichte individuano in primo luogo nella Russia, ora baluardo della reazione feudale, il principale nemico a cui doversi opporre, la potenza che a suo avviso avrebbe esercitato l'egemonia sugli equilibri del continente. Premonitori o meno che fossero questi giudizi, certamente il futuro del Vecchio Mondo non avrebbe più portato l'insegna del dominio napoleonico, a cui d'altronde, di lì a poco, il Congresso di Vienna metterà definitivamente fine; un evento tuttavia a cui Fichte, per il rapido corso del morbo nel frattempo contratto, non ebbe il tempo di assistere⁶²³.

623 Sul giudizio di Fichte ed Hegel verso la Russia che qui abbiamo sintetizzato cfr. D. Losurdo, *La Francia, la Russia e la questione nazionale tedesca*, in Id., *Hegel e la Germania*, cit., pp. 285-292.

7. La necessità

1. Il casuale e il necessario

Nell'introduzione alle lezioni sulla logica trascendentale che Fichte svolge nel primo semestre del 1812-13, vengono spiegate le modalità con cui l'uomo giunge a conoscere i fenomeni reali. L'attenzione viene immediatamente attirata su un esempio classico, ossia sull'avvenimento di cui forse più comunemente facciamo esperienza: un corpo che cade. Come si rapporta di norma la conoscenza verso un simile fatto?

Un corpo cade. C'è qui l'immagine di un corpo, con l'informazione supplementare che esso cade. Questa è una percezione che si fonda sul senso esterno. Lo vedo e basta! [...] Se però pongo la seguente domanda: perché mai esso cade e non sta fermo o viceversa perché sta fermo e non cade? [In questa domanda] la percezione non viene messa in dubbio; piuttosto la domanda viene posta in maniera tale da presupporre anzitutto la verità della percezione. La domanda si riconosce come condizionata mediante questa percezione. Tuttavia non lascia che la percezione si fondi su se stessa, come nell'empiria [...]; ma riferisce il fondamento della percezione a qualcos'altro, che essa intende appunto sapere. In altre parole: l'esperienza o la percezione viene qui intesa soltanto come casuale, come qualcosa che potrebbe anche non essere⁶²⁴. Con ciò essa non elimina il sapere empirico, ma ne mette in risalto la casualità ed esige che la casualità sia innalzata a necessità; essa vuole qualcosa in seguito al quale un x empirico non potrebbe non essere, ma è con necessità. In una parola: il *Perché* nella nostra domanda richiede un fondamento per il fenomeno (fenomeno significa infatti ogni x empirico in relazione al suo fondamento). E il fondamento è proprio l'altro essere, di cui si è detto prima, che media quel primo essere. E questa è la seconda specie di sapere, il *sapere scientifico*⁶²⁵.

Il discorso di Fichte, stando alla stessa nota in margine (cfr. n. 502), si riannoda apertamente al brano con cui Kant apre la *Sezione II* dell'*Introduzione* alla *Critica della ragion pura*:

Si tratta ora di cercare il segno, per cui ci sia dato distinguere con sicurezza una conoscenza pura da una empirica. L'esperienza c'insegna in verità che qualche cosa è fatta in questo o quel modo, ma non che non possa essere altrimenti. Se c'è dunque, in primo luogo, una proposizione che venga pensata insieme con la sua necessità, essa è un giudizio a priori; se, oltre a ciò, non deriva se non da nessun'altra, che non abbia a sua volta valore di proposizione necessaria, la proposizione è assolutamente a priori. In secondo luogo, l'esperienza non dà mai ai suoi giudizi una vera e rigorosa universalità, ma solo una universalità supposta e relativa (per induzione), sì che si deve propriamente dire: per quanto sinora abbiamo constatato, non si è trovata eccezione a questa o a quella regola. Se dunque un giudizio è pensato con rigorosa universalità, cioè in guisa da non ammettere come possibile eccezione di sorta, esso non è derivato dall'esperienza, ma vale assolutamente a priori⁶²⁶.

Pur collocandosi entro un orizzonte argomentativo già tracciato da Kant, il ragionamento di Fichte appare nondimeno contrassegnato da un supplemento di logica dialettica. Vediamo infatti agire nel suo sottosuolo il principio di unità degli opposti (Hegel nell'*Aggiunta* al § 48 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, rimproverando a Kant di avere in definitiva dato soltanto avvio ma non

624 [A margine:] «L'esperienza ha il carattere della casualità. La scienza il carattere della necessità. Critica di Kant, p. 3».

625 *Einleitung über das Studium der Philosophie*. GA, IV, 5, 223-24.

626 GKS, III, 246.

sviluppo al «pensiero dialettico», sottolinea che «il vero e positivo significato delle antinomie è questo: che ogni cosa reale implica una coesistenza di elementi opposti»⁶²⁷). Secondo la logica fichtiana, nel rapporto che vede opporre l'empirismo della percezione al sapere scientifico, il fenomeno all'essenza e il casuale al necessario, il secondo termine funge da mediatore del primo, sicché il primo non può essere pensato come poggiante solo su se stesso, ma dev'essere inteso unicamente nella relazione che intrattiene con il secondo. Per cui occorre avere cognizione del fatto che «il casuale (*das Zufällige*) è un'espressione, una parte e un'esibizione dell'assoluto»⁶²⁸, quindi che «la scienza cerca qualcosa di necessario (*ein Nothwendiges*), di assoluto (*Absolutes*), di fondato mediante se stesso»⁶²⁹ e può essere scienza anziché dogma soltanto «introducendo e indicando il fondamento del casuale, mediante cui il casuale prende parte al necessario, in quanto fenomeno del necessario e dunque diviene in un certo qual modo esso stesso l'assoluto»⁶³⁰.

Il movimento attraverso cui si giunge di volta in volta, nei casi concreti, ad afferrare il legame che sussiste tra il casuale e il necessario, costituisce per Fichte il movimento della libertà.

Vediamo snocciolarsi un discorso che troviamo esposto in termini molto simili nella *Prima introduzione alla dottrina della scienza* del 1797:

Il compito di cercare la ragione di una cosa contingente consiste nel mostrare qualcos'altro dalla cui determinatezza si può capire perché il fondato, tra le molteplici determinazioni che gli potevano spettare, abbia proprio quelle che ha. Il fondamento, in conseguenza del semplice pensiero di un fondamento, cade fuori del fondato; i due, il fondato e il fondamento, in quanto tali sono reciprocamente opposti, vincolati l'uno all'altro e così il primo si spiega in base al secondo.

Ora, la filosofia deve fornire il fondamento di tutta l'esperienza; il suo oggetto sta perciò necessariamente al di fuori di tutta l'esperienza (*außer aller Erfahrung*)⁶³¹.

In questa *Introduzione*, tuttavia, possiamo constatare come l'accento sia posto sull'esteriorità, sulla trascendenza del fondamento rispetto al fondato, mentre le lezioni sulla logica trascendentale del 1812-13 pongono l'accento sul vincolo, sull'immanenza, attraverso cui i due termini si legano. Viene infatti sottolineato come il casuale, in quanto fenomeno del necessario, divenga «in certo qual modo esso stesso l'assoluto» e viene attirata l'attenzione sul bisogno e l'importanza che «la casualità sia innalzata a necessità»⁶³².

Forse, al di là dell'esperienza storica, non sono rimaste senza ascolto le critiche che Hegel aveva formulato in *Fede e sapere*. Con lo sguardo rivolto, come abbiamo visto, a *La missione dell'uomo*, il filosofo di Stoccarda accusava Fichte di avere ridotto «la molteplicità della realtà» ad una «necessità empirica»⁶³³, ad una grandezza trascurabile, fino ad abbassarsi al «punto di vista comune

627 W, VIII, 128, (Zusatz § 48).

628 GA, IV, 5, 226.

629 GA, IV, 5, 227.

630 GA, IV, 5, 230.

631 GA, I, 4, 187.

632 GA, IV, 5, 230.

633 GW, IV, 388.

della soggettività»: quello in cui quest'ultima, appunto, rinuncia «ad elevare se stessa, e così pure ad elevare la propria concezione del reale, dalla visione di una necessità empirica, che si identifica con la contingenza, alla visione di una necessità eterna che si identifica con la libertà, di una necessità della saggezza esistente come corso del mondo»⁶³⁴.

Già nella decima tesi di *De orbitis planetarum*, il trattato con cui ottiene l'abilitazione all'insegnamento universitario, Hegel aveva scritto che «il principio della scienza morale è il rispetto che si deve avere per il destino»⁶³⁵. A loro volta *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* sottolineano l'importanza del fatto che «la filosofia insegna a onorare la necessità», dal momento che «essa è un tutto, mentre solo un sapere limitato si attiene alla singolarità e la disprezza come una contingenza»⁶³⁶. Con argomentazioni che conosceranno ampi sviluppi nella *Scienza della logica*, Hegel sta qui difendendo il valore della contingenza, delle particolarità etiche, delle identità nazionali, come elementi in cui non svanisce ma si manifestano la necessità assoluta e l'universale:

il clima determinato di un popolo e la sua epoca nella formazione del genere universale appartengono alla necessità [...] E così come l'elemento dell'acqua in cui si organizza una parte del mondo animale, e l'elemento dell'aria, in cui se ne organizza un'altra, non sono un qualcosa di positivo o di morto per il fatto di essere singoli elementi (quello per i pesci, questo per gli uccelli), parimenti non è qualcosa di positivo nell'eticità questa forma, in cui essa si organizza in questo clima e in quest'epoca di una cultura particolare e di quella universale. Come la totalità della vita si trova tanto nella natura del polipo quanto in quella dell'usignolo e del leone, così lo spirito del mondo ha goduto in ogni figura il proprio sentimento di sé, in modo più confuso o più distinto, ma assoluto; ha goduto della propria essenza e di se stesso in ogni popolo, sotto ogni intero di costumi e di leggi⁶³⁷.

È un discorso che ritornerà anche nel capitolo quinto della *Fenomenologia dello Spirito*, dove viene criticata senza riserve l'idea di una «necessità astratta [...] in cui l'individualità viene fatta a pezzi», ovvero l'idea di una necessità «la cui opera è soltanto il nulla della singolarità». Nell'esposizione di una tale idea, afferma Hegel, assistiamo sì a una connessione logica, ma «gli elementi che vengono connessi sono le essenzialità pure, cioè le vuote astrazioni», per cui il movimento di cui viene mostrata la ragione necessaria è soltanto un «movimento astratto»:

L'individualità semplicemente singolare, avendo per contenuto unicamente il concetto puro della ragione, non si è affatto calata dalla morta teoria nella vita, ma è piuttosto precipitata nella coscienza della propria mancanza di vita, e partecipa di se stessa soltanto come necessità vuota ed estranea, come realtà *morta*⁶³⁸.

634 GW, IV, 408.

635 GW, V, 227.

636 GW, IV, 479.

637 *Ibidem*. Per quanto concerne il concetto di necessità in Hegel, il rapporto con la possibilità e la distinzione tra necessità relativa e necessità assoluta, rinvio al § I.4 di E. Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016. Sul valore che Hegel assegna alla contingenza, sull'azione reciproca che fra il contingente e il necessario viene esercitata, ma anche sui relativi risvolti che questo pensiero ha in termini di filosofia politica cfr. N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2015.

638 GW, IX, 200-201.

Ma questa valorizzazione dell'individuale e del contingente che riscontriamo in Hegel (valorizzazione, va ripetuto, che passa per il suo essere non già al di là o al di qua della necessità, ma dentro di essa, in quanto sua specifica manifestazione), non rischia di condurre a una forma di giustificazionismo storico di ascendenza conservatrice? Ad esempio, allorché accusa il filosofo di Stoccarda di conservatorismo politico perché sacrificerebbe il valore dell'individuo sull'altare dello Stato, Bobbio non gli sta forse rimproverando proprio di deprezzare il valore della contingenza (il contingente costituisce infatti il carattere più specifico dell'individuale)⁶³⁹. Tuttavia, se la contingenza – che non esprime soltanto il lato dell'individualità umana, bensì anche il lato di quelle individualità che per Hegel sono i popoli, gli insiemi etici, gli Stati – viene valorizzata in quanto nelle sue arterie scorre il sangue della necessità assoluta, non si rischia di riempire di valore, e quindi di giustificare, ogni singola realtà data? Nicolao Merker, ad esempio, che non ha esitato a parlare di «conservatorismo di Hegel»⁶⁴⁰, fa intervenire il concetto hegeliano di «necessità storica» o di «necessità oggettiva» per spiegare come il filosofo, nonostante fosse consapevole dell'insostenibilità delle arretrate istituzioni tedesche, si fosse poi messo «il cuore in pace anche di fronte alla Restaurazione», tentando al massimo «una conciliazione tra il contesto storico della Restaurazione e qualche timida istanza moderna»⁶⁴¹. D'altro canto i suoi scritti, a giudizio di Merker, non rivelano alcuna sostanziale discrepanza tra il pensiero politico e l'impianto filosofico, per cui occorrerebbe constatare che «il conservatorismo di Hegel è stato favorito e facilitato essenzialmente (per quanto riguarda la sua giustificazione logico-teoretica) dal principio speculativo»⁶⁴².

Che tra i due piani esista una stretta corrispondenza è un aspetto di cui questo stesso lavoro intende dar prova. Tale corrispondenza, tuttavia, risulta tutt'altro che votata al conservatorismo.

Come non sia votato a ciò il piano politico è stato ampiamente dimostrato⁶⁴³. D'altro canto lo stesso Merker, menzionando una lettera che Hegel il 9 ottobre 1814 invia a Paulus (docente di filologia e teologia a Heidelberg), non può fare a meno di sottolineare tutto il disprezzo che il filosofo nutriva verso il Congresso di Vienna, la cui cerimonia, che si sarebbe svolta da lì a qualche settimana (a cominciare dal 18 novembre), veniva ad assumere, nel suo immaginario, i tratti carnevaleschi di «una processione rischiarata alla luce delle torce, in cui la marmaglia tedesca avanza sopra un tappeto di sterco» accompagnata da «un manipolo di gatti castrati che impersonificano

639 Cfr. N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Torino 1981.

640 N. Merker, *Le origini della dialettica hegeliana. Hegel a Jena*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 93-94.

641 N. Merker, *La Germania*, cit., pp. 247-248.

642 N. Merker, *Le origini della dialettica hegeliana*, cit., p. 94.

643 Cfr. per citare soltanto alcuni studi classici, C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976; D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Shurkamp, Frankfurt a. M. 1971 (importante, tra le altre cose, anche per il suo soffermarsi sui concetti di "contingenza" e di "necessità"); K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Verlag Wilhelm Fink, München 2012 e i due imponenti volumi di D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., e *Hegel e la libertà dei moderni*, cit.

l'Inquisizione e l'Ordine dei Gesuiti»⁶⁴⁴.

Ma se il piano strettamente politico non consente di avallare la tesi del conservatorismo di Hegel, a ben vedere non lo consente neppure quello logico-teoretico, ivi compresa la categoria di *Notwendigkeit* che di esso è parte. Infatti quella insostenibilità delle istituzioni arretrate di cui, secondo lo stesso Merker, Hegel risulta consapevole, trova anche un riscontro di tipo speculativo che coinvolge la stessa idea di necessità. *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* spiegano d'altro canto che proprio «secondo necessità, la totalità si deve presentare come un sussistere delle determinatezze disperse nel popolo e la singola maglia della catena, sotto la quale esso si trova al presente deve (*muß*) passare e ne deve subentrare un'altra». Ovvero la necessità stessa presuppone che «una potenza si manifesta con più forza e l'altra recede», dunque che «qualcosa matura in una nuova vita, mentre l'altro, che si è consolidato allo stadio di una determinatezza, resta indietro e vede che la vita gli sfugge»: si apre allora una voragine tra «la forma della legge che [...] dà ai costumi l'apparenza di qualcosa che è in sé» e «l'elemento incosciente della vita, che nuovamente cerca di farsi avanti», incontrando tuttavia un'imponente limitazione nella prima, la quale viene sempre più avvertita da quest'ultimo come una camicia di forza. Il divario si produce non appena «l'intero smette di progredire di pari passo con la crescita dell'individuo», per cui «l'unità vivente che lega le membra si indebolisce e, nello stadio presente dell'intero, non c'è più connessione assoluta e necessità». In questo modo, quando «i nuovi costumi cominciano anch'essi a ricomprendersi nelle leggi», ossia a trovare forma di legge, «deve (*muß*) senz'altro apparire un'interna contraddizione tra di esse», tra queste leggi. Una contraddizione che va superata, nonostante la facilità con cui si viene a «confondere il dominio delle leggi in sé negative con la vitalità dell'organizzazione». Il riferimento, sia pure in forma teoretica, è qui ai complessi normativi dei ducati e dei principati che impedivano la costruzione dell'unità nazionale e a ben vedere si battevano contro questa costruzione:

infatti le leggi che sottraggono singole determinatezze e parti alla supremazia dell'intero, impedendogli di dominarle e formando le eccezioni del singolo rispetto all'universale, sono in sé qualcosa di negativo e segni della morte incipiente; questa è sempre più minacciosa per la vita, quanto più crescono il negativo e le eccezioni e queste leggi, che mirano a tale dissoluzione, divengono troppo potenti per quelle autentiche, che producono l'unità dell'intero⁶⁴⁵.

Lo speculativo lascia qui sempre più intravedere il referente politico a cui principalmente si sta pensando. Dentro il corso della necessità la vita deve presto o tardi soppiantare la morte: ma «tra il positivo e il morto non si deve annoverare solo ciò che appartiene interamente a un passato e che non ha più un presente vivo e ha solo un potere incomprendibile»; a ben vedere esistono infatti anche leggi e istituzioni morte, che tuttavia, come per inerzia, seguitano a camminare; per cui

644 BH, II, 43. Cfr. N. Merker, *La Germania*, cit., p. 248.

645 GW, IV, 481-482.

«manca di un'autentica verità positiva anche ciò che rafforza il negativo, la dissoluzione e la separazione dalla totalità etica». Certo, se «il primo [ovvero, ciò che non ha più un presente vivo], è la storia di una vita passata, questo [il complesso di leggi e istituzioni che rafforzano la dissoluzione e la separazione dalla vita etica] è la rappresentazione determinata della morte attuale». Vi è dunque un morto nel presente di cui la necessità richiede il superamento. E la necessità assume qui precipuamente la forma della questione nazionale: «in un popolo dissolto (come ad esempio accade soprattutto nel tedesco) può sembrare che le leggi possiedano verità, se non si distingue se esse siano leggi del negativo e della scissione oppure leggi dell'autenticamente positivo (*Gesetze des wahrhaft positiven*) e dell'unità»⁶⁴⁶.

Il discorso conoscerà ulteriori sviluppi nella *Scienza della logica* dove il concetto di necessità assoluta non espone la giustificazione e il congelamento del dato di fatto, ma l'inquietudine dell'essere, la contraddizione che innerva la «necessità reale (*die reale Nothwendigkeit*)»; la quale certamente «contiene in sé l'accidentalità (*Zufälligkeit*) ma questa diviene anche in lei»⁶⁴⁷.

Come ha osservato puntualmente Pöggeler, «imparare a sopportare la "necessità", non significa affatto per Hegel rifugiarsi in una sorta di quietismo o di fatalismo storico, ma l'invito a vedere ciò che è e vuole diventare, a riconoscere le *chancen* che d'ora in poi si daranno nella realtà effettiva»⁶⁴⁸.

2. La necessità tra sistema e funzione

Come spiegare allora l'affermazione che troviamo nelle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, secondo cui «costituzione feudale e servitù hanno una verità assoluta e questa relazione è l'unica forma possibile dell'eticità e per questo è quella necessaria, giusta ed etica»⁶⁴⁹? A ben vedere, proprio nel modo in cui Pöggeler ha indicato, ovvero non come una forma di fatalismo o giustificazione dell'esistente, ma come l'esito di un'analisi che, a partire dalle condizioni promosse anche dalla contingenza, intravede le forme concrete nelle quali sia giocoforza che passi nel presente dato il cammino dell'universalità. Se infatti abbiamo visto che per Hegel la totalità della vita si trova tanto nella natura del polipo d'acqua dolce (il cosiddetto *Hydra vulgaris*), quanto in quella dell'usignolo, che in quella del leone, queste unità organiche, per quanto tra loro non equipollenti (essendo una più ricca, complessa e compiutamente sviluppata dell'altra) sono pur nella loro varietà tutte consustanziali all'Intero vivente. E sarebbe una forma di «irrazionalità empirica (*empirische Unvernunft*) voler vedere nel polipo la rappresentazione empirica dello stadio

646 GW, IV, 483.

647 GW, XI, 390.

648 O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 53.

649 GW, IV, 481.

superiore», ad esempio del leone. Infatti «il polipo che non fosse polipo, non rimarrebbe altro che questo determinato pezzo morto di materia, che sta con me in un rapporto empirico e che è morto e materia per il fatto che io lo pongo come una vuota possibilità di essere qualcos'altro: una vuotezza che è la morte»⁶⁵⁰. Pretendere ad ogni costo che qualcosa sia nell'immediato o nel breve periodo ciò che nell'immediato o nel breve periodo essa non ha le condizioni per poter essere, significa ucciderla.

Lo stesso vale per la Germania. Se si intende condurre questa a uno stadio superiore del cammino umano prescindendo dalle circostanze reali nelle quali si trova collocata, si andrà nella migliore delle ipotesi incontro a una disfatta. Fino a quando infatti «si tratta della rappresentazione superiore assolutamente senza un rapporto empirico, allora la si può trovare, poiché dev'esserci (*muß sein*) in base alla necessità assoluta». E in questa operazione mentale, astratta, si può andare senz'altro ben oltre lo stadio della Costituzione feudale essendo una necessità assoluta il suo stesso superamento. Ma se dalle circostanze reali e dai rapporti empirici non si prescinde, se quindi la vita collettiva si trova dentro uno scenario concreto in cui «la nazione si è lasciata dominare da un'altra e ha dovuto perdere la propria indipendenza e dunque alla battaglia e alla morte ha preferito la sciagura e l'umiliazione della perdita dell'autonomia», ovvero, «se essa è sprofondata così rozzamente nella realtà della vita animale da non elevarsi neppure all'idealità formale e all'astrazione di un universale», cioè all'astrazione di una unità e di un bene comune, se quindi «nel determinare le relazioni per i bisogni fisici non è in grado di sostenere la relazione giuridica, ma solo quella personale; oppure allo stesso modo se la realtà dell'universale e del diritto ha perso ogni fiducia e verità», se in sostanza essa si consuma ancora nell'erebo di tutte queste e altre deteriori circostanze, allora, in tal caso, «Costituzione feudale e servitù hanno una verità assoluta e questa relazione è l'unica forma possibile» (si badi bene, non desiderabile, ma possibile – nelle circostanze date) «dell'eticità e per questo è quella necessaria, giusta ed etica»⁶⁵¹.

Sia tenuto presente che in quel momento (*Le maniere scientifiche* escono a Jena sul *Giornale critico della filosofia* – che egli dirigeva assieme a Schelling – nel 1802-03), la costruzione dell'unità nazionale e l'accentramento della vita politica attorno a una Costituzione, sia pure di stampo feudale, avrebbero aiutato la Germania non soltanto a evitare le amputazioni territoriali già subite con il Trattato di Campoformio del 1797 e la Pace di Lunéville del 1801 (i trattati attraverso i quali la Francia aveva giuridicamente decretato l'annessione dei territori della riva sinistra del Reno), non soltanto dunque a resistere alle pulsioni espansionistiche degli Imperi e delle altre potenze europee (dall'Impero russo, all'Impero britannico, dall'Impero austriaco, che si costituirà di lì a poco – ossia nel 1804 – all'Impero francese, che nel 1804 si proclamerà anche *de jure* ciò che in quota parte era già divenuto *de facto*), non soltanto quindi a evitare la disfatta di Jena e la soggiogazione militare,

650 GW, IV, 480.

651 *Ibidem*.

ma anche a costruire le fondamenta necessarie, imprescindibili, allo sviluppo della borghesia, ai processi di urbanizzazione e all'edificazione del mondo moderno. Infatti, come è stato opportunamente messo in rilievo, «all'alba dell'Ottocento [...] il più appariscente ostacolo allo sviluppo capitalistico erano le difficoltà commerciali. Da Amburgo a Dresda i traffici fluviali sull'Elba passavano trentacinque barriere doganali. Ne esistevano persino tra l'una e l'altra delle provincie prussiane»⁶⁵².

Il superamento della frammentazione politica della Germania, sia pure nell'alveo del feudalesimo, costituiva dunque agli occhi di Hegel il passaggio necessario, a partire dalle contingenze date, per scongiurare ulteriori privazioni di territori che potevano moltiplicarsi fino alla totale perdita dell'indipendenza, ma anche per promuovere le condizioni più favorevoli al tramonto definitivo dello stesso sistema del feudalesimo.

D'altro canto, che quella Costituzione feudale, definita dalle *Maniere* «necessaria, giusta ed etica», fosse vista da Hegel non già come un punto di arrivo ma come momento di una fase di transizione, lo attestano altri giudizi che su di essa e sul mondo venuto ad abatterla egli ha formulato. Abbiamo già citato la lettera del 23 gennaio 1807: quella in cui Hegel celebra il «bagno della rivoluzione» con cui la Francia si è liberata da quelle istituzioni stantie che tenevano in catene il suo spirito ormai maturo per una nuova configurazione⁶⁵³. Ma a questa interpretazione più idealistica del 1789 ne seguirà una di carattere più materialistico: «la proprietà fu resa non libera dalla Costituzione feudale, e tale circostanza diede adito alla rivoluzione francese»⁶⁵⁴. Eloquenti a tal proposito sono le parole impiegate nel corso di *Filosofia del diritto* del 1818-19: «la Costituzione feudale (*Feudalverfassung*) [...] è diversa dalla schiavitù per il solo fatto che dominatori e dominati sono in un'unica nazione. Essa è un regno dell'ingiustizia contro la libertà in quanto tale»⁶⁵⁵.

Come tenere insieme giudizi così diametralmente opposti? La Costituzione feudale è «necessaria, giusta ed etica», come affermano le *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, o è «un regno dell'ingiustizia contro la libertà in quanto tale», come affermano le *Lezioni sulla filosofia del diritto* del 1818-19? In realtà fare intervenire la questione temporale per sciogliere l'impasse aiuterebbe ben poco: sarebbe infatti privo di senso sostenere la tesi di un giovane Hegel conservatore e filofeudale e di un Hegel maturo rivoluzionario e antifeudale, quando la maggioranza degli interpreti che hanno tentato di operare simili scissioni hanno piuttosto optato per un'interpretazione che invertiva le due presunte fasi. Crediamo qui più utile invece introdurre una differenza, di carattere non già temporale ma ermeneutico, tra *sistema* e *funzione*: la Costituzione feudale, intesa come sistema, appare a Hegel «un regno dell'ingiustizia contro la libertà in quanto tale», e tuttavia

652 N. Merker, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, cit., p. 216.

653 BH, I, 138.

654 VNS, XXIX, § 62. Cfr. G. Bonacina, *Hegel, il mondo romano e la storiografia*, cit., p. 63.

655 VR, I, 350 (§ 142).

essa svolge una funzione «necessaria, giusta ed etica», laddove entra in conflitto con mire espansionistiche esterne o pulsioni secessioniste interne (di matrice meramente particolaristica) che mettono a repentaglio l'indipendenza nazionale e la sopravvivenza della totalità etica⁶⁵⁶. Il che dovrebbe aiutarci a comprendere come per il filosofo tedesco il dispiegarsi della necessità sia sempre legato all'empirico e al contingente, in quanto trova per sua natura in questi (che dunque richiedono di volta in volta un esame accurato per poterne individuare la direzione), i suoi fondamentali punti di snodo. D'altronde, «la totalità assoluta si sofferma come necessità in ogni sua potenza imprimendo a ciascuna di esse la forma di una totalità, ricapitolandovi le potenze precedenti e anticipando le successive». Ciò produce naturalmente una sfasatura quantitativa e qualitativa tra queste potenze: «una di esse», siamo qui indotti a pensare alla Francia, «è il potere più grande e nel suo colore e determinatezza si manifesta la totalità», ma questa non deve essere onnivora, non deve «limitare la vita, così come l'acqua non lo fa con il pesce e l'aria con l'uccello». Al contrario, «affinché ogni stadio della necessità si mostri come tale nell'individualità, è necessario [...] che si indebolisca e muoia ciò che appartiene alla potenza dominante»⁶⁵⁷.

Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* aveva previsto, quantomeno a suo dire⁶⁵⁸, la caduta della Francia napoleonica: «la libertà assoluta», ovvero quell'«autocoscienza astratta che distrugge entro sé ogni differenza e ogni sussistenza della differenza»⁶⁵⁹, quella libertà «della Repubblica francese derivata dall'illuminismo»⁶⁶⁰, nel disconoscimento di ogni particolare empirico e nella sua progressiva fagocitazione all'interno dell'universalità che si ritiene di incarnare, quella libertà finisce per congedarsi dalla configurazione nella quale aveva trovato respiro; e così «trapassa dalla propria realtà autodistruttiva», dalla Francia imperiale, «a un'altra terra dello spirito autocosciente», ossia alla Germania, «dove la libertà, in questa irrealtà», in questo regno in cui la vita libera non è quella politico-sociale, ma unicamente quella dell'astrazione pensante, «ha il valore del vero». Di un vero nel cui grembo «lo spirito si ristora in quanto è e resta *pensiero*»⁶⁶¹.

Se dunque la Francia, il paese che ha visto germogliare i semi della libertà, sarà per Hegel destinata alla disfatta, in quanto mostra di non sapere pensare la libertà come libertà di sé e del suo altro (come unità dell'unità e della non-unità potremmo dire parafrasando la *Differenz*), ma vede il valore dell'altro soltanto come propria appendice, la Germania, dal canto suo, può costituire l'erede di quei germogli, in quanto, tesaurizzando la stessa esperienza francese può sviluppare una cultura filosofico-politica, e dunque un'idea di libertà, più avanzata di quella dell'illuminismo. Per far

656 Per quanto riguarda ulteriori chiarimenti della distinzione tra *sistema* e *funzione* qui tracciata rinvio a E. Alessandrini, *Dittature democratiche e democrazie dittatoriali. Problemi storici e filosofici*, Carocci, Roma 2021, pp. 9-14.

657 GW, IV, 483-484.

658 Cfr. lettera a Nieathammer del 29 aprile 1814. BH, II, 28.

659 GW, IX, 320.

660 BH, II, 28.

661 GW, IX, 323.

questo occorre però andare oltre il pensiero di Kant e di Fichte, che della Rivoluzione francese e dei suoi limiti esprimono il *pendant* concettuale. Ora la filosofia deve insegnare «a comprendere la necessità e a riconoscere la connessione e la determinatezza del suo contenuto come assolutamente uniti con lo spirito e come il corpo vivente di questo». Ovvero, la filosofia deve assumersi anche il compito di insegnare a scorgere la necessità nelle varianti nazionali che, sulla base della loro storia e della contingenza specifica, si sviluppano. Per questo deve superare il «formalismo»: quel modo di pensare che guarda unicamente al valore ipotetico-astratto, anziché al valore reale, di ciò che è e a partire dalla propria forma concreta può realmente essere; quella *forma mentis* che «considera contingente e morto tutto ciò che può sussumere sotto il concetto della particolarità». Certo, l'alto della necessità non si insinua in ogni singolo particolare, tanto che «la limitatezza di ciò che appartiene alla necessità, anche se accolto assolutamente nell'indifferenza», anche se, vale a dire, appartiene alla necessità senza residui, «è solo una parte della necessità, non la stessa necessità assoluta e totale». Per cui sussiste sempre uno scarto, «una non coincidenza tra lo spirito assoluto e la sua configurazione». E tuttavia, per trovare la configurazione che abbracci lo spirito assoluto senza scarto, per trovare quindi la «configurazione assoluta, la filosofia non può cercare scappatoie nella mancanza di figure propria del cosmopolitismo, né nell'assenza di diritti dell'umanità, così come accadrebbe in uno Stato dei popoli (*Völkerstaat*) o in una Repubblica mondiale (*Weltrepublik*), astrazioni e formalità che contengono l'esatto contrario della vitalità etica»⁶⁶².

L'universalità, l'unificazione viva del genere umano, non passano, a giudizio di Hegel, per il tramonto e l'estinzione, ma per la nascita e il consolidamento, degli Stati nazionali.

3. Necessità storica e filosofia della storia

Se il concetto di necessità storica risulta strettamente connesso in Hegel alla sconfitta dei particolarismi e all'avanzamento dell'universalità concreta, dunque a una filosofia della storia di stampo, diremmo oggi, essenzialmente democratico, esso non va tuttavia confuso con un'idea di progresso rettilineo e unilineare, di un evoluzionismo votato per sua natura a far risplendere in ogni momento le sorti magnifiche e progressive dell'umanità. L'area della sua giurisdizione risulta infatti

662 GW, IV, 484. Di «Repubblica mondiale» e di «Stato degli Individui Uniti» suscettibile di abbracciare l'intero universo terrestre aveva parlato Anacharsis Cloots (A. Cloots, *Écrits révolutionnaires 1790-1794*, éd. par Michèle Duval, Champ Libre, Paris 1979, p. 396). Contro questa prospettiva era insorto Kant nel suo scritto sulla *Pace perpetua*, dove, criticando l'idea di una «Repubblica mondiale» (*Weltrepublik* SKW, VIII, 357) e di uno «Stato dei popoli (*Völkerstaat*)», aveva osservato che «molti popoli in un unico Stato costituirebbero un unico popolo» e aveva indotto i lettori a pensare i popoli stessi «in quanto Stati» (KSW, VIII, 354). Dal canto suo la *Missione dell'uomo* di Fichte, come abbiamo osservato, si era immaginata, in conformità con la prospettiva di Cloots, l'unità del genere umano come «un corpo unico...progredito ovunque allo stesso modo» e i *Lineamenti del tempo presente* enunceranno in seguito un «piano mondiale» da realizzarsi progressivamente fino al suo ultimo traguardo, ovvero «finché l'intera specie che abita il nostro pianeta non si sarà fusa in un'unica repubblica di popoli civili». Sono queste le due opere di Fichte più lontane dallo statuire il valore universale della questione nazionale. E sono non a caso le due opere verso cui Hegel esprimerà i giudizi più taglienti.

ben più ampia di quella in cui si dispiegano gli eventi di carattere complessivamente progressivo: abbraccia a ben vedere anche quelli di matrice complessivamente regressiva, che tendono a verificarsi quando una determinata realtà non riesce a trovare le forme concrete con cui fornire un assestamento agli elementi universalistici di cui risulta custode, ovvero per condurre l'universale a quello stadio superiore di cui le nuove circostanze avrebbero bisogno per non essere risospinte nelle paludi sociali da cui erano scaturite.

Nel primo caso la necessità storica trascina con sé anche un'opinione favorevole, nel secondo caso fra quella e il giudizio di valore si apre una frattura.

Nella sconfitta che la Germania ha subito per mano della Repubblica francese e nella perdita territoriale che ne è conseguita non bisogna vedere «soltanto arbitrio e caso (*Willkür und Zufall*)», ma occorre individuare anche «la [loro] necessità»⁶⁶³.

Infatti,

tutta la storia della guerra, la separazione della Germania del Nord da quella del Sud, i patti di neutralità e di pace conclusi separatamente dalla prima mentre la seconda languiva nella miseria più crudele, e si considerava interamente abbandonata da quella, tutto ciò rende chiaro non soltanto che la Germania è smembrata in tanti Stati indipendenti, ma anche che tra i loro interessi non c'è più alcun elemento comune – per cui se il vincolo statale è evanescente come nel medioevo, non ci si può ora aspettare che gli Stati tedeschi si associno spontaneamente. Quando era in gioco il più potente di tutti gli interessi, quando la Germania era amputata dei territori della riva sinistra del Reno, quando una metà di essa era sottomessa e messa a scacco dai nemici, non venne prestato alcun aiuto, non quello dovuto da ogni Stato membro dell'Impero, e nemmeno un aiuto spontaneo (*keine freiwillige Hilfe*)⁶⁶⁴.

Lo stato di arretratezza sociale e politica in cui versava la Germania, la frammentazione territoriale che la lacerava e l'incapacità di fare avanzare l'universalità cementando culturalmente e amministrativamente l'unità della nazione, alimentarono la necessità storica della sua disfatta. L'universalità cominciò a subire quindi una regressione in quanto subì una regressione il principio dell'indipendenza nazionale. La descrizione di un simile avvenimento come una necessità, non implica tuttavia anche un giudizio di valore favorevole: Hegel, come abbiamo avuto modo di osservare, auspicava, in questa e nelle guerre successive, la sconfitta della Francia. D'altronde se costituiva a suo avviso una necessità storica la capitolazione tedesca, costituiva altresì una necessità storica la successiva capitolazione napoleonica, proprio in quanto l'imperatore dei francesi seguitava a calpestare quel principio di unità e indipendenza nazionale di cui i bisogni del tempo richiedevano l'affermazione. Così le *Lezioni sulla filosofia della storia*: «Napoleone [...] non trovò nemici degni di lui, ma se li creò da se stesso, preparandosi così la propria caduta. L'individualità e la coscienza dei popoli, religiosa e nazionale, rovesciarono finalmente questo colosso»⁶⁶⁵.

Se nel pensiero di Hegel incontriamo ora una necessità storica accompagnata da un giudizio

663 *Die Verfassung Deutschlands*. W, I, 463.

664 W, I, 562.

665 VPW, IV, 931.

positivo e ora una necessità storica accompagnata da un giudizio negativo, di fronte alla caduta di Napoleone ci imbattiamo nel primo dei due casi: la necessità storica e il giudizio di valore si muovono nello stesso senso di marcia. Essendo infatti un processo storicamente necessario la nascita degli Stati nazionali moderni, la caduta di Napoleone si configurava agli occhi di Hegel come un destino inesorabile e come un avvenimento a cui guardare con un certo beneplacito, per ciò che ribadiva il valore delle individualità nazionali e per ciò che affermava condizioni più favorevoli al loro sviluppo, non certo per il *revival* dell'aristocrazia e del feudalesimo, i quali secondo Hegel erano anch'essi destinati a tramontare (come emerge, tra le altre cose, da quella concordanza tra necessità storica e affermazione dell'universalità di cui ai suoi occhi era espressione la Rivoluzione francese).

Il secondo caso, quello che tra giudizio di valore e necessità storica vede invece aprirsi una frattura, abbraccia quell'insieme di circostanze in cui la morale entra in rotta di collisione con il diritto. L'Antigone di Sofocle esprime nel modo più eloquente proprio una di esse: lo scontro tra le ragioni del sangue e le ragioni dello Stato costituisce anche uno scontro tra una certa morale e un certo diritto. La collisione, tuttavia, ha la possibilità di essere risolta per Hegel, non già sul terreno della prima, ma unicamente su quello del secondo. Il terreno del diritto non dev'essere dunque disprezzato ma recepito come quello senza il quale le lotte per la libertà e per il riconoscimento non potrebbero conseguire vittorie.

Lo stesso dicasi per Fichte, benché in lui la morale godrà sempre di uno statuto ontologico superiore a quello del diritto. Ma al di là di ciò, la differenza tra i due si riscontra anche sul piano pratico-concreto: sulle realtà a cui essi attribuiscono una maggiore attitudine a fare avanzare il diritto e l'universalità.

4. La necessità del rurale e dell'industriale

Contrariamente a Hegel, Fichte mostra nei suoi scritti una tendenziale predilezione per il mondo agricolo che resta il fulcro della sua filosofia della storia. Nei *Contributi*, denunciando la «bramosia dominante nella maggior parte degli Stati di arricchirsi a spese di tutti gli altri per mezzo del commercio e delle fabbriche, ossia col commercio vertiginoso dei nostri tempi il quale nella sua corsa si avvicina sempre più al suo precipizio», individua nel contadino il soggetto sociale più vessato (in misura anche maggiore dell'operaio), il soggetto sociale che, con il rovesciarsi dell'«attuale sistema del commercio» per opera della necessità storica, diventerà «l'esclusivo possessore di tutte le ricchezze della nazione e al di fuori di lui nessuno possiederà nulla»⁶⁶⁶.

Qui l'utopia fichtiana si fonda su una previsione del futuro nutrita, ben più che di analisi, di desideri.

666 GA, I, 1, 318.

E questi rivelano la sostanziale fiducia che egli riponeva nel mondo rurale, a dispetto dei commerci, delle fabbriche, delle città.

Nello *Stato commerciale chiuso* egli enuncia, come noto, l'imperativo categorico in base al quale, nella società ivi tratteggiata, «ogni commercio con paesi stranieri dev'essere proibito e reso impossibile ai sudditi»⁶⁶⁷. Una simile società deve avere come base fondante non il lavoro, non la produzione industriale e la trasformazione della materia, ma «l'acquisizione dei prodotti della natura». Per cui, «solo quando la natura sia più benefica, e la prima delle arti, quella dell'agricoltura (*die des Ackerbaues*), faccia progressi, possono essere accresciuti e promossi gli altri mestieri»⁶⁶⁸. Uno sviluppo tecnico-scientifico, uno sviluppo delle forze produttive, vengono da Fichte anche ammessi, ma soltanto in relazione all'attività agricola.

Diversamente stanno le cose per Hegel. Già parlando del mondo persiano egli celebra la nascita delle città, come un avanzamento dell'universale, che rispondeva «a una duplice esigenza: da un lato al bisogno di abbandonare la vita nomade, di esercitare l'agricoltura, l'industria e il commercio in sedi fisse, dall'altro alla necessità di difendersi contro le incursioni dei popoli delle montagne circostanti e contro le rubeie degli Arabi»⁶⁶⁹. Il lavoro costituisce per Hegel lo strumento con il quale l'uomo si è liberato da quel culto della natura esterna che lo rendeva poco più che uno strumento di quest'ultima, lo strumento con il quale è pervenuto ad autocoscienza: «nell'industria l'uomo è fine a se stesso e tratta la natura come qualcosa di subordinato, ove imprimere il sigillo della propria attività [...] Qui vediamo i popoli liberati dal timore della natura e dall'esserne schiavi nel culto»⁶⁷⁰.

È un tema quello dell'autocoscienza come risultato del lavoro che è stato trattato in modo sistematico nel capitolo sulla dialettica servo/padrone della *Fenomenologia dello Spirito*. Naturalmente la parola «industria», nell'accezione in cui l'abbiamo vista appena impiegata, non ha il significato che assumerà nell'Europa moderna con lo sviluppo del sistema di fabbrica, ma neppure un significato che con tale sviluppo si dimostra inconciliabile.

Nell'antica Grecia, le città, con tutti i loro limiti e le guerre da cui con una certa frequenza venivano travolte, costituivano il cuore pulsante della vita collettiva. E questo «soprattutto grazie al commercio (*durch den Handel*)»⁶⁷¹ che permetteva loro di prosperare.

Questi centri urbani, portatori nel proprio seno di una straordinaria fioritura dello spirito, quanto più ci si avvicina al mondo moderno, tanto più diventano centri propulsori di libertà, di scienza e di diritti:

667 GA, I, 7, 69.

668 GA, I, 7, 60.

669 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. W, XII, 227.

670 W, XII, 237.

671 W, XII, 286.

Dalle città costiere italiane, spagnole e fiamminghe fu promosso un vivace commercio per mare, che suscitò a sua volta in quelle città un gran fervore dell'industria. Le scienze incominciarono in certo qual modo a ravvivarsi; era in auge la Scolastica, scuole giuridiche vennero fondate a Bologna e in altre città, così pure scuole di medicina. Alla base di tutte queste creazioni stava, come condizione principale, la nascita e l'importanza crescente delle città, un tema divenuto assai caro in tempi recenti. C'era un gran bisogno di questa nascita delle città. Al pari della Chiesa le città si presentano come reazioni contro la violenza del sistema feudale, come prima potenza dotata di un intrinseco diritto⁶⁷².

Il mondo cittadino, dunque, non quello rurale, costituisce per Hegel la vera sorgente del progresso politico: così intorno al XIII secolo, «le città si rafforzarono fino a costituire libere repubbliche: in Italia in modo affatto speciale, poi nei Paesi Bassi, in Italia, in Francia»⁶⁷³. A ben vedere allo sviluppo tecnico-scientifico e allo sviluppo industriale si deve essenzialmente la conquista delle indipendenze nazionali e la fine dei domini imperiali. Così è accaduto per la lotta di liberazione dell'Olanda dal dominio spagnolo: contrariamente al Belgio che resta fele al cattolicesimo e rimane soggiogato dalla potenza dell'Impero asburgico, «l'Olanda si affermò eroicamente contro i suoi oppressori. La classe industriale, le gilde, e le società di tiratori formarono la milizia, e la fanteria spagnola, allora celebre, fu vinta da quel coraggio eroico». È vero, Hegel riconosce meriti anche alle resistenze di tipo rurale: «come i contadini svizzeri avevano tenuto testa alla cavalleria, così qui le città industriali tennero testa alle truppe disciplinate»⁶⁷⁴. Ma è il secondo caso a suo avviso ad avere maggiore probabilità di successo ed è al secondo caso che quindi egli guarda con maggiore simpatia.

Si badi bene, Hegel risulta persino più radicale di Fichte nel denunciare i problemi dei sistemi capitalistici in ascesa: accusa senza mezzi termini il potere economico dei ceti proprietari capace di vanificare la stessa uguaglianza giuridico-politica legislativamente ammessa, il processo di imbarbarimento e de-umanizzazione che subisce l'operaio di fabbrica, la polarizzazione di ricchezza e povertà, ecc. È così radicale da teorizzare, oltre ai primi elementi di *Welfare* e agli interventi dello Stato sull'economia⁶⁷⁵, anche, in concomitanza con le prime *trade unions* inglesi, forme embrionali di sindacalismo e di coalizioni operaie⁶⁷⁶. E nondimeno a suo giudizio, lo sviluppo tecnico-scientifico e l'accrescimento industriale non costituiscono un appannaggio esclusivo dei rapporti sociali capitalistici. Pur sottoponendo questi a una severa critica infatti, egli, com'è stato opportunamente messo in luce (e diversamente da Fichte), esprime «parole di sentita ammirazione per l'industria»⁶⁷⁷.

È una prospettiva che anticiperà la critica rivolta da Marx al movimento luddista. Così leggiamo nel

672 W, XII, 461.

673 W, XII, 463.

674 W, XII, 517.

675 Cfr. K. Vieweg, *Beyond Wall Street: Hegel as Founder of the Concept of a Welfare State*, in Id., *The Idealism of Freedom*, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 115-124.

676 Cfr. su ciò, E. Alessandrini, *Hegel: questioni teoriche sul diritto e i fondamenti della modernità*, cfr. Id., *Dittature democratiche e democrazie dittatoriali*, Carocci, Roma 2021, pp. 27-28.

677 G. Bonacina, *La storia narrata da Hegel*, oggi, cit., p. XXXVI.

Libro I del Capitale: «ci vuole tempo ed esperienza prima che gli operai, avendo imparato a distinguere fra la macchina e il suo uso capitalista, dirigano i loro attacchi non contro il mezzo materiale di produzione, ma contro il suo modo sociale di sfruttamento». Soltanto in quest'ultimo caso la classe produttiva mostra di aver maturato una coscienza del mondo storico e sociale in cui sta vivendo e di sapersi sottrarre al potere ideologico dell'avversario. D'altro canto, la distinzione tra il macchinario e il suo uso capitalistico, oltre a permettere di individuare più precisamente la causa dello sfruttamento, stimola anche la comprensione delle potenzialità per così dire ontologiche del macchinario stesso:

le macchine, considerate in sé, abbreviano il tempo di lavoro mentre, adoperate capitalisticamente, prolungano la giornata lavorativa...le macchine in sé alleviano il lavoro e adoperate capitalisticamente ne aumentano l'intensità...in sé sono una vittoria dell'uomo sulla forza della natura e adoperate capitalisticamente soggiogano l'uomo mediante la forza della natura...in sé aumentano la ricchezza del produttore e usate capitalisticamente lo pauperizzano⁶⁷⁸.

Ecco perché risulta di vitale importanza, secondo Marx, che la lotta di classe conquisti «anche all'istruzione tecnologica teorica e pratica il suo posto nelle scuole degli operai»⁶⁷⁹.

Ma si tratta di un principio che a suo giudizio coinvolge direttamente la stessa problematica dell'indipendenza nazionale. Resta d'altro canto un fatto che l'«introduzione» delle «industrie nuove...diventa questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili»⁶⁸⁰.

Sotto un certo aspetto, è lo stesso sviluppo dell'industria moderna a creare, rispetto al passato, condizioni più favorevoli alla nascita di quelle associazioni operaie celebrate nel *Manifesto* del '48: da un lato perché tale sviluppo comporta una concentrazione di uomini e attività che prima si svolgevano in maniera isolata, dall'altro perché sollecita un progresso tecnico che in qualche modo facilita i collegamenti tra i singoli individui: «i moderni proletari realizzano in pochi anni grazie alle ferrovie quell'unità che gli uomini medievali crearono nei secoli con le loro strade vicinali»⁶⁸¹.

Sotto questo aspetto il pensiero di Marx si dimostra senz'altro più contiguo a quello di Hegel che a quello di Fichte.

5. Lo *Streben* e l'occhio interiore

Nel saggio sulla *Missione del dotto* del 1794, Fichte istituisce una corrispondenza tra il rapporto natura/necessità e quello ragione/libertà: «la natura opera secondo leggi necessarie (*nothwendigen Gesetzen*), mentre la ragione opera secondo libertà»⁶⁸².

678 MEW, XXIII, 465.

679 MEW, XXIII, 512.

680 MEW, IV, 466.

681 MEW, IV, 471.

682 GA, I, 3, 36.

Questo non significa che la ragione e la libertà si sottraggano ad ogni legge, ma che esistono, com'è stato osservato, «due ordini di leggi, quello naturale e quello morale, quello del *müssen* e quello del *sollen*», e che il secondo esprime un ordine di leggi libero. Resta tuttavia un dualismo, una separazione tra i due ordini: «la necessità naturale esclude la libertà e perciò la legge del dovere, mentre quest'ultima può aver luogo solo se non è condizionata dalle leggi di natura»⁶⁸³.

Da questo punto di vista, la *Dottrina della scienza* costituisce non soltanto un sistema della libertà, ma anche una sua creatura: «la WL mostra di essere frutto della libertà: infatti l'azione mediante cui dà la forma sistematica alle azioni necessarie dello spirito umano non è a sua volta una azione necessaria, ma è una azione della libertà»⁶⁸⁴.

Sulla questione è intervenuto puntualmente Lauth: «la *Dottrina della scienza* non costituisce alcun fatalismo intelligibile, né ammette alcun modo della *cogitatio* in sé necessario secondo la maniera di vedere di Spinoza»⁶⁸⁵. Infatti per Fichte «la libertà può e deve far suo il fine della ragione, ma non è necessitata a farlo»⁶⁸⁶.

A questo punto, tuttavia, sorge un interrogativo: se lo spazio della libertà si apre quando l'agire giunge ad affrancarsi dal dominio della necessità, che ne è allora dello *Streben*? Lauth spiega la questione in questo modo: l'umanità è per sua essenza in cammino verso la ragione (e questo è lo *Streben*), ma un simile cammino risulta sempre cadenzato da uno scarto «tra libertà e ragione assoluta». Quindi, «per quanto vincolanti (e indubbiamente lo sono in maniera elevatissima) i processi e le leggi» che quell'essenza compongono, resta pur sempre un'«attività indipendente» che sfugge loro, ovvero «un margine di libertà che nella storia dell'umanità può diventare d'importanza decisiva», e pertanto «l'agire morale non è mai effetto di una causalità naturale o di una determinazione aprioristica; è il peculiare risultato dell'"attività indipendente"».

Vale la pena aggiungere, vista la complessità del tema, ulteriori chiarimenti: secondo Fichte la libertà, benché sia un tendere della ragione verso la Ragione (della ragione finita verso la ragione infinita), abbraccia anche l'intenzionalità. Certo, non un'intenzionalità qualsiasi, ma l'insieme di intenzionalità nelle quali si rispecchi questo tendere: le intenzionalità razionali. E tuttavia, il fatto di essere queste intenzionalità razionali e di calcare le orme dello *Streben*, non obbedisce ad alcuna necessità: viene conservata, rispetto alle leggi della necessità, un'indipendenza. Esiste infatti una «struttura intenzionale», che costituisce «un *proprium* dell'essere umano senza necessitarlo, bensì ponendolo come libero»⁶⁸⁷. Detto altrimenti, se l'agire umano, «se l'agire riflettente si attua

683 G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia Editore, Urbino 1974, p. 122.

684 Ivi, p. 243.

685 R. Lauth (*Il progresso conoscitivo nella prima Dottrina della scienza*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 62) rinvia a questo passo dell'Etica: «Si dice libera quella cosa che esiste per la sola necessità della sua natura e si determina ad agire da sé sola (*Ea res libera, quae ex solasuae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur*)» (B. Spinoza, *Opera posthuma, Ethica, Pars I (Explicatio)*, p. 2; tr. it. B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1859, p. 20).

686 R. Lauth, *Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie*, cit., p. 220.

687 Ivi, pp. 220-221.

formalmente in modo conforme alla legge, rimane tuttavia sotto il profilo materiale una serie di decisioni libere, le quali come tali non sono soggette ad alcuna legge». E questo in quanto «la libertà», ovvero il movimento razionale, «si media con ciò che le resiste»⁶⁸⁸, sicché le intenzioni possono cadere dentro o fuori il fascio di luce dello *Streben*.

Peraltro ogni entrata in quest'ultimo è un'entrata nel campo del *sollen* e un'uscita dal campo del *müssen*. Ovvero, l'entrata nella sfera della libertà è un'uscita dalla sfera della necessità. L'intuizione, ci spiega l'ultimo Fichte, costituisce un residuo del primo campo, mentre la conoscenza conferita dalla *Dottrina della scienza* è una conoscenza pienamente libera. E questo perché, diversamente dalla conoscenza intuitiva, la conoscenza offerta dalla *Dottrina della scienza*, ovvero la conoscenza intellettuale, è una conoscenza che sa dare ragion d'essere delle altre conoscenze e di se stessa. Essa è «conoscenza intellettuale di ogni conoscenza, vedendo discendere la medesima [...] dal suo fondamento e dalla sua legge». Al contrario, «ogni altra conoscenza che dunque non si comprende ed è, quanto a questo, intuizione, lo è in virtù di una cieca condescendenza alla legge. Tale che determina precisamente il rappresentare alla stregua di una forza cieca della natura»⁶⁸⁹.

Nella libertà, la ferrea legge della necessità dilegua. La natura non domina più e la volontà obbedisce soltanto agli scopi che senza vincolo alcuno l'Io si prefigge. La legge morale, dal canto suo, è quella legge che indica ai diversi scopi belligeranti e alle diverse volontà che entrano tra loro in conflitto la strada della risoluzione. E quanto più diversi sono i conflitti tanto maggiori sono le indicazioni. Per cui l'indicazione accompagna ogni conflitto, è onnipresente e infinita. E questa infinita onnipresenza determina un'infinita pulsione, un infinito tendere: lo *Streben*. Ma l'indicazione, ancorché onnipresente, resta una semplice indicazione, non impone nulla.

La libertà non è necessitata. E tuttavia la volontà, dal momento che, diversamente dalla natura, è liberamente creatrice, dal momento che ha la possibilità di creare in modo incondizionato, può altresì abbracciare la legge morale, porsi questa come scopo, e operare conformemente ad essa. Può quindi agire moralmente, che significa agire per produrre una realtà nella quale trovino risoluzione i conflitti del tempo. Ma per far ciò occorre l'immagine sovrasensibile e, prima di essa, l'organo deputato a scorgerla, ovvero, l'occhio interiore; quell'occhio che proprio la *Wissenschaftslehre* ha il compito di formare:

Una vita morale, non [è] soltanto una vita che non sia immorale, ingiusta, depravata – questa neutralità viene ancora confusa dai più con la moralità – ma una vita veramente, positivamente morale, che crea il mondo morale, ossia ciò che è nella conoscenza come ciò che semplicemente deve essere (*seinsollend*), e lo applica al mondo dato, il quale solo a tal fine è. Ma in tal caso occorre che sia formato l'occhio interiore perché si scorga questo sovrasensibile; e questa formazione dell'occhio è a sua volta la dottrina della scienza⁶⁹⁰.

688 R. Lauth, *Fichtes Geschichtskonzeption*, in Id., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit: Fichte und sein Umkreis*, cit. p. 354.

689 *Staatslehre*, GA, II, 16, 382.

690 GA, II, 16, 389.

La formazione dell'occhio interiore dunque, ossia lo sviluppo della conoscenza intellettuale che la *Dottrina della scienza* promuove, avviene con l'erosione dello spazio occupato dalla necessità e dalla conoscenza intuitiva: un'erosione che coincide con un aumento di forza dello *Streben*.

Questo processo, tuttavia, che è il processo di sviluppo della libertà a detrimento della necessità, è a sua volta un processo libero, ovvero, secondo la prospettiva di Fichte, non necessitato. Un processo che certamente occorre incoraggiare; purché si consideri che questo "occorre" resta comunque un *sollen*, non diventa un *müssen*, essendo un auspicio soggettivo per il potenziale di progresso umano che il processo contiene, non un'inesorabilità oggettiva stabilita dalle ragioni immanenti del movimento natural-spirituale. Come dire che per Fichte la libertà non è un fatto necessario.

6. Regno della necessità e regno della libertà

Le seduzioni del pensiero dicotomico, ovvero della logica binaria, accompagnano la filosofia di Fichte come un'ombra, seguitando quindi ad alimentare, in maniera più o meno cospicua, il dualismo soggetto-oggetto. Così anche nella *Staatslehre* la dicotomia necessità-libertà, presta facilmente il fianco a un'altra scissione concettuale che sembra raggruppare da un lato gli avvenimenti (oggettività inerte) e dall'altro gli uomini (soggettività propulsiva) che di essi possono servirsi: «gli avvenimenti esterni del mondo sono semplicemente la materia in cui noi dobbiamo (*sollen*) sviluppare gli stessi e a cui abbiamo il potere e il dovere di dare fondo, tutti insieme, come che sia, per la nostra salvezza. Buono è di certo ogni fenomeno, perché subordinato alla libertà e da adoperare per lo sviluppo della medesima, ma è questa ad essere incondizionatamente buona»⁶⁹¹. La bontà risiede dunque nel soggetto che, sulla base della legge morale, muove l'oggetto, il quale a sua volta, di per sé cattivo, risulta buono solo come potenziale di questo movimento. Il buono resta dunque una spinta propulsiva esterna all'oggettività reale:

gli uomini devono semplicemente incamminarsi verso la costituzione di regni della libertà: solo in tali regni, infatti, è il fine morale, ciò per cui l'intera umanità solamente esiste. La vita *anteriore* dell'umanità ha vero valore nella misura in cui è mezzo e condizione di questo sviluppo, e oltracciò non è nulla. Con l'inizio di questo regno, la vita umana è appena nata e introdotta. Prima non è che l'embrione di un genere umano di cui è gravido il tempo eterno⁶⁹².

Ma alla gravidanza per Fichte, non segue necessariamente il parto. Questo viene stimolato unicamente dalla libera volontà di quegli uomini che intendono osservare la legge morale.

Con il regno della libertà, nasce realmente la vita umana; prima non era altro, per Fichte, che un embrione.

691 GA, II, 16, 417.

692 GA, II, 16, 419.

A un linguaggio simile farà ricorso Marx nella *Critica dell'economia politica* del 1857-58, quando scriverà che la nuova formazione sociale, successiva a quella fondata sui rapporti capitalistici, «chiude la preistoria della società umana (*die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft*)»⁶⁹³.

Un embrione e una vita in Fichte dunque, una storia e una preistoria in Marx. E tuttavia Marx tiene a precisare che il passaggio tra i due stadi non avviene attraverso un atto di volontà:

I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonista del processo di produzione sociale; antagonista non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorga dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese, [nell'immanenza del mondo presente ndr], creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo⁶⁹⁴.

Per Hegel le condizioni da cui sorgono gli antagonismi del presente, sono forse di natura più spirituale che materiale. Ma questi termini non devono essere intesi in senso troppo rigido. A ben vedere, nel modo in cui Hegel e Marx li adoperano, l'uno comprende anche l'altro. Se il concetto di Spirito abbraccia in Hegel anche il lavoro materiale e se la stessa «aurora» dello Spirito a cui la Rivoluzione francese apre il varco, scaturisce anche dalla notte in cui «la proprietà fu resa non libera dalla Costituzione feudale»⁶⁹⁵, a sua volta in Marx il concetto di materia abbraccia, oltre ai rapporti sociali, la stessa attività ideale, come emerge tra le altre cose dall'*Introduzione alla Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, dove si sottolinea che «anche la teoria diviene una forza materiale (*wird zur materiellen Gewalt*) non appena si impadronisce delle masse»⁶⁹⁶.

Marx parla anche, per indicare il passaggio dalla vecchia alla nuova formazione sociale, dalla preistoria alla storia, di passaggio dal "regno della necessità" al "regno della libertà". E anche qui sembra ritornare la terminologia fichtiana. Eppure esaminando più a fondo la questione si scopre come dietro l'analogia linguistica si nasconda una sostanziale differenza semantica: con la fine della vita embrionale e l'inizio della vita vera e propria, con la fine della preistoria e l'inizio della storia «comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà; che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità». E le basi non sono date in astratto ma hanno esse stesse una necessaria configurazione: «condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa»⁶⁹⁷.

Se per Hegel, come aveva scritto nella *Scienza della logica*⁶⁹⁸, «la necessità non diventa libertà perché sparisca, ma perché la sua identità ancora interna viene manifestata», non diversamente sembrano stare le cose per Marx:

693 MEW, XIII, 8.

694 MEW, XIII, 9.

695 VNS, XXIX, § 62. Cfr. G. Bonacina, *Hegel, il mondo romano, e la storiografia*, cit., p. 63.

696 MEW, I, 384.

697 *Das Kapital. Buch III*. MEW, 25, 827.

698 GW, XI, 409.

La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità⁶⁹⁹.

D'altro canto se la liberazione della classe lavoratrice (che ha un valore universale in quanto travalica i confini della stessa classe e coinvolge il genere umano nel suo complesso), comincia con il passaggio dal suo essere in sé (*Ansichsein*) al suo essere per sé (*Fürsichsein*), quest'ultimo, ovvero lo stato di acquisizione dell'autocoscienza, non elimina il primo, ma lo manifesta. L'essere in sé, ovvero la necessità oggettiva, una necessità latente che aveva finora proceduto in modo cieco, comincia d'un tratto ad aprire gli occhi e a vedere se stesso, divenendo essere per sé, ossia una necessità manifesta, che si vede dunque e si comprende. Qui il processo di liberazione comincia. Ma il processo non è volontario, bensì necessitato. O per meglio dire, è un processo in cui opera una volontà razionale, una volontà necessaria, che è a un tempo volontà libera.

È bene ricordare che sia per Marx che per Hegel le idee stesse, la legge morale di Fichte (e di Kant), sono interne all'oggettività sociale, sono parte del proprio tempo. Prima ancora di Marx, non a caso, è Hegel l'autore che «scopre il rapporto dei sistemi [filosofici ndr] col loro tempo»⁷⁰⁰. Dunque la libertà per entrambi modifica ma non annulla la necessità.

A sottolineare il debito che su questo aspetto il materialismo storico contrae nei confronti di Hegel (e non di Fichte), è lo stesso Engels, che nell'undicesimo capitolo dello scritto contro Eugen Dühring ripercorre in questi termini l'intera questione:

Hegel fu il primo a rappresentare in modo giusto il rapporto di libertà e necessità. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità. "Cieca è la necessità solo nella misura in cui non viene compresa". La libertà non consiste nel sognare l'indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato. Ciò vale in riferimento tanto alle leggi della natura esterna, quanto a quelle che regolano l'esistenza fisica e spirituale dell'uomo stesso: due classi di leggi che possiamo separare l'una dall'altra tutt'al più nell'idea, ma non nella realtà.

Ma in che senso allora la volontà è libera (e quindi razionale)? È presto detto:

Libertà del volere non significa altro perciò che la capacità di poter decidere con cognizione di causa. Quindi, quanto più libero è il giudizio dell'uomo per quel che concerne un determinato punto controverso, tanto maggiore sarà la necessità con cui sarà determinato il contenuto di questo giudizio; mentre l'incertezza poggiante sulla mancanza di conoscenza, che tra molte possibilità di decidere, diverse e contraddittorie, sceglie in modo apparentemente arbitrario, proprio perciò mostra la sua mancanza di libertà, il suo essere dominato da quell'oggetto che precisamente essa doveva dominare. La libertà consiste dunque nel dominio di noi stessi e della natura esterna fondato sulla conoscenza delle necessità naturali: essa è perciò necessariamente un prodotto dello sviluppo storico⁷⁰¹.

699 *Das Kapital. Buch III*. MEW, 25, 827.

700 A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, cit., p. 46.

701 *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. MEW, 20, 105-106

Possiamo nel complesso constatare come il rapporto inscindibile che Hegel, al di là di Fichte, istituisce tra libertà e necessità, anziché alimentare giustificazionismo e conservazione, informi gli stessi presupposti della filosofia di Marx che andrà prendendo forma dopo la sua scomparsa.

7. Il sillogismo della necessità

Nonostante l'impetosa critica della logica formale, in Fichte il termine "sillogismo" viene utilizzato in un'accezione ancora essenzialmente aristotelica: esso designa a ben vedere un ordine razionale del discorso. Con questo significato lo incontriamo ad esempio nell'arco di quelle ventotto conferenze che compongono la seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804.

Non per questo, tuttavia, si può concludere che il significato conferito a questo termine da Fichte e da Aristotele sia il medesimo. Le lezioni sulla *Logica trascendentale*, dopo avere affermato che «la forma assoluta del sapere è il sillogismo», accusano la logica formale di avere separato quest'ultimo dal "concetto" e dal "giudizio", laddove nessuno dei tre termini potrebbe darsi realmente senza gli altri due.

Il sillogismo trascendentale che Fichte oppone a quello tradizionale, pone le basi per l'elaborazione di un sillogismo dialettico⁷⁰². Tuttavia esso, per quanto costituisca un avanzamento rispetto al sillogismo aristotelico, rimane interno all'ambito del sapere e della sua esposizione, dunque alla sfera del discorso. La dialettica a cui perviene resta infatti, alla fine dei conti, una dialettica speculativa. Non che Fichte rinunci a concettualizzare il reale, con cui a ben vedere si misura ininterrottamente. Ma la categoria di sillogismo, non viene sospinta fin dentro queste paludi.

A far compiere un notevole salto di qualità a questo concetto sarà Hegel. La *Scienza della logica* si pone in sintonia con il discorso di Fichte allorché definisce il sillogismo come l'unità e la verità del concetto e del giudizio⁷⁰³. Ma questa dialettica viene portata avanti e sviluppata fino al «sillogismo della necessità (*Schluß der Nothwendigkeit*), dove il medio (*das Vermittelnde*) è la natura oggettiva della cosa»⁷⁰⁴. Solo con il «sillogismo della necessità» si perviene al «compimento del sillogismo (*Vollendung des Schlusses*)», che si raggiunge superando il formalismo e la soggettività che lo avevano precedentemente contraddistinto, così come si superano il formalismo e la soggettività del concetto. Ora infatti «l'esteriorità presenta in lei stessa il concetto (*die Aeusserlichkeit stellt dadurch den Begriff an ihr selbst dar*), il quale pertanto non è più distinto come unità interna da lei»⁷⁰⁵.

702 Su tale questione cfr. A. Bertinetto, *Appercezione trascendentale e ricorsività: la logica trascendentale come teoria dell'immagine*, in Id. (a cura di), *Leggere Fichte. Volume I. La fondazione del sapere e l'ontologia trascendentale*, EuroPhilosophie Éditions, 2017.

703 Cfr. GW, XII, 90.

704 GW, XII, 92.

705 Cfr. GW, XII, 125.

I termini del sillogismo I-P-U (Individualità-Particolarità-Universalità), nella *Scienza della logica* sono interscambiabili, a seconda che il sillogismo sia categorico (I-P-U), ipotetico (U-I-P) o disgiuntivo (I-U-P). Questa interscambiabilità trova un riscontro anche sul piano politico: in un caso abbiamo infatti «i bisogni e gli impulsi, spirituali e fisici» che fungono da *medium* tra l'individualità e la società. Essi «si riferiscono agli oggetti», ovvero «alle cose esteriori, che costituiscono il nesso della socialità umana», sicché «a causa di tali bisogni, gli uomini sono necessitati a costituire uno Stato», e questo «è un sillogismo, un grande e autentico sillogismo»⁷⁰⁶. In un secondo caso «l'attività del soggetto è essenzialmente medio, poiché connette i bisogni all'universale in generale e li rende conformi al diritto», ossia «allo Stato, alla legge». In un terzo caso, «lo Stato, il governo e il diritto sono la base, il medio sostanziale (*substantielle Mitte*) che penetra ogni cosa: i bisogni, le disposizioni d'animo, le particolarità». Questi sillogismi della necessità non sono giustapposti, ma a loro volta relati: nel complesso, «non vi è intero oggettivo che non sia un'unità di questi tre sillogismi e in tale unità consiste la conoscenza oggettiva degli oggetti»⁷⁰⁷.

Il sillogismo emerge in Hegel anche dal rapporto di scopo, dove «il soggetto è il singolo, l'idealità è allora attività che ha un mezzo e l'attività è quindi il medio che produce l'altro estremo, l'oggetto». In altri termini, «lo scopo soggettivo si conchiude con l'oggetto ed è solo allora l'intera anima dell'oggettività; si conchiude con un'oggettività che gli è esterna grazie a un medio, il quale è attività finalistica e al contempo *mezzo*»⁷⁰⁸.

Jaeschke ha a tal proposito osservato che «Hegel non attribuisce l'oggettività all'esistenza immediata, ma solo al risultato della trasformazione dell'esistenza immediata attraverso l'attività soggettiva; essa è pertanto qualcosa di prodotto dall'attività soggettiva»⁷⁰⁹. E se è vero che egli «sottolinea che l'oggettività deve essere intesa in modo ambivalente», per cui «da un lato indica l'essere in-sé-e-per-sé, l'origine del concetto, ma dall'altro l'immediato, ciò che si oppone al concetto, qualcosa come il mondo oggettivo», è altresì vero che «anche in questa seconda accezione il concettuale si fa valere» poiché «quando mi rivolgo al mondo in quanto oggettivo gli conferisco già un predicato logico»⁷¹⁰.

Nondimeno, questo accento sulla soggettività e sulla concettualità sembra tralasciare un dato piuttosto rilevante: per Hegel «ogni bisogno, ogni impulso [e ogni desiderio ndr] è una relazione di scopo (*Zweckbeziehung*)»⁷¹¹ e «il desiderio è un tendere, un impulso» attraverso cui «l'uomo mostra di non essere indipendente come atomo, di non essere solo personalità, bensì anche vitalità animale che tende verso l'altro, che cerca il proprio punto di mezzo...che va verso un centro»⁷¹². D'altro

706 GW, XXIII, 2, 790-791.

707 GW, XXIII, 2, 791.

708 GW, XXIII, 2, 793.

709 W. Jaeschke, *L'"oggettività" nella logica di Hegel*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, cit., p. 110

710 Ivi, p. 111.

711 GW, XXIII, 2, 793.

712 GW, XXIII, 2, 789.

canto l'individuazione dello scopo, quale che sia il bisogno da cui sorge, non è sufficiente per mettere in moto l'attività trasformativa: «il concetto qui è ancora soggettivo, così come è soggettivo il seme rispetto all'albero: l'oggetto, per prodursi, richiede condizioni esterne favorevoli (*bedarf äußerer Bedingungen*)»⁷¹³.

La questione viene trattata anche nell'*Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia*:

L'attività (*die Tätigkeit*) è il termine medio del sillogismo (*die Mitte des Schlusse*), il quale ha per estremi da un lato il principio universale, l'idea, la quale giace in fondo al pozzo interiore dello spirito, dall'altro l'esteriorità in generale, la materia oggettiva. L'attività è il termine medio che trasferisce nell'oggettività il principio universale e interno⁷¹⁴.

Ma ciò che a Hegel preme sottolineare è che «la connessione [...] fra libertà e necessità implica che dalle azioni degli uomini scaturisca qualcos'altro nella storia rispetto a ciò che essi si prefiggono e raggiungono, rispetto a ciò che sanno e vogliono immediatamente»⁷¹⁵. D'altro canto, proprio per ciò che concerne il rapporto di scopo, precisano ancora le *Lezioni sulla filosofia della storia*, occorre tenere fermo un punto:

Quando parliamo di un mezzo, ce lo rappresentiamo dapprima come qualcosa di esterno rispetto al fine, al quale non partecipa in nessun modo. Tuttavia, in realtà, gli enti naturali in genere, perfino la più comune cosa inanimata, adoperata come mezzo, devono essere di natura tale da corrispondere al fine, devono avere in loro qualcosa di comune con il fine. In quell'accezione affatto esteriore non c'è nulla che si comporti così poco alla maniera di un mezzo rispetto a un fine come gli uomini rispetto al fine della ragione. Infatti, mentre servono questo fine e proprio in tale occasione non solo essi appagano gli scopi della loro particolarità, i quali hanno un contenuto diverso rispetto al fine della ragione, bensì partecipano a questo stesso fine e perciò sono fini a sé medesimi⁷¹⁶.

Nell'essere fini a se medesimi gli uomini realizzano dunque il fine della ragione: questa ragione, tuttavia, si afferma tanto più quanto gli uomini si rendono liberi, ed essi si rendono liberi quanto più scorgono e comprendono il fine della ragione (dentro il quale i loro fini particolari sono d'altro canto immessi). Tutto ciò rivela un «sillogismo della prassi (*Schlusse des Handelns*)» o, secondo la traduzione di Arturo Moni revisionata da Cesa, un «sillogismo del fare»⁷¹⁷.

È con questa accezione che il termine verrà impiegato anche da Marx nell'*Introduzione alla Critica dell'economia politica* del 1857, dove si afferma che «produzione, distribuzione, scambio, consumo costituiscono un sillogismo in piena regola (*einen regelrechten Schluß*), [in cui] la produzione è l'universale, la distribuzione e lo scambio il particolare, il consumo l'individuale». È vero, questo ragionamento viene da Marx sottoposto a critica: «questa è certamente una connessione, ma superficiale», egli afferma. E tuttavia la critica riguarda non tanto il fatto che produzione,

713 GW, XXIII, 2, 793.

714 W, XII, 42.

715 *Ibidem*.

716 W, XII, 50.

717 GW, XII, 233.

distribuzione-scambio e consumo costituiscono un sillogismo, ma il modo meccanico di intendere il sillogismo da parte degli economisti classici e dei rispettivi avversari, i quali ultimi comunque «si collocano sul loro stesso terreno [sul terreno degli economisti classici n.d.r.] o sono persino loro inferiori»⁷¹⁸.

Il discorso prosegue infatti mostrando l'intercambiabilità, pur differenziata (dunque non l'identità immediata), dei termini di U-P-I (di produzione, distribuzione-scambio e consumo) all'interno dell'intero processo economico, proprio come Hegel aveva mostrato nella sua *Logica*. D'altro canto, com'è stato osservato, l'intera struttura del capitale (un'universalità che si autodetermina come singolarità e quindi come particolarità) è un sillogismo nel senso hegeliano del termine⁷¹⁹. E se «sappiamo che, per Hegel, il porsi del concetto non è un mero processo logico, bensì logico-storico; allora non meraviglia che l'hegeliano Marx possa trovare, in un processo storico determinato (il movimento che media produzione e consumo), il mostrarsi della forma sillogistica»⁷²⁰.

Marx prosegue dunque Hegel nell'intendere il sillogismo come un sillogismo della prassi, come un «sillogismo del fare». Ancora una volta, il vincolo della necessità non indebolisce i moti di trasformazione né per quanto attiene ai propositi soggettivi, né per quanto concerne le tendenze

718 MEW, XIII, 620

719 Cfr. R. Fineschi, *La logica del capitale. Ripartire da Marx*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021 e V. Vitiello, *Potenza ed impotenza della prassi. Da Marx a Nietzsche*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee", n. 6, 2012.

720 Così S. Garroni, nella nota 1, dell'edizione italiana al *Capitolo 2*, dell'*Introduzione a Per la critica dell'economia politica* di Marx, pubblicata dal MIA (Marxist Internet Archive) e da egli curata: <https://introec2.htm#r9>. Degna di considerazione anche per una corretta inquadratura della critica di Marx rivolta più ad una certa lettura di Hegel (quella dei cosiddetti "giovani hegeliani") che alla filosofia di Hegel medesimo, l'*Introduzione* dello stesso Garroni: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1857/introec/intro.htm>. Di tutt'altro avviso rispetto a quanto sostenuto da Fineschi, Vitiello e Garroni, è la scuola dell'avolpiana. Francesco Matarrese ad esempio, evidenzia i passi della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* in cui Marx accusa il sillogismo di Hegel di misticismo e trascendenza (cfr. F. Matarrese, *Hegel e la logica dialettica*, Dedalo, Bari 1976, pp. 20-24). Matarrese afferma quindi che una differenza profonda esisterebbe tra il rapporto astratto/concreto in Marx e il rapporto astratto/concreto in Hegel. Su quest'ultimo aspetto egli sembra accentuare le posizioni del filosofo sovietico E.V. Il'ekov (*La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano 1961) il cui celebre volume circolava già da tempo in Italia con una *Prefazione* di Lucio Colletti. Quanto al primo aspetto, alla questione del sillogismo, Matarrese si richiama apertamente ai lavori di Galvano della Volpe (*Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 119 e sgg) e di Nicolao Merker (*Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 411 e sgg). Quest'ultimo, in particolar modo, ha dedicato numerose pagine al tema del sillogismo in Hegel; pagine in cui si impegna a dimostrare il carattere astratto e mistico di questo concetto per collocarlo quindi agli antipodi della filosofia di Marx: nel far ciò Merker si serve delle argomentazioni di L. Feuerbach, di I. H. Fichte e di F. A. Trendelenburg, che accusano apertamente di astrattezza e misticismo la trattazione del sillogismo nella *Scienza della logica*. Passata alquanto sotto silenzio è tuttavia la nota 20 che troviamo nella prima edizione (1867) del *Libro I del Capitale*, in cui Marx (*Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Otto Meissner, Hamburg 1967, p. 21) scrive quanto segue: «Non desta meraviglia che gli economisti [borghesi], sotto il completo influsso di interessi materiali, hanno smarrito il significato e il contenuto formale dell'espressione relativa di valore, se prima di Hegel ai logici di professione era sfuggito persino il contenuto formale dei paradigmi del giudizio e del sillogismo (*Es ist kaum verwunderlich, dass die Oekonomen, ganz unter dem Einfluss stofflicher Interessen, den Formgehalt des relativen Werthausdrucks übersehen haben, wenn vor Hegel die Logiker von Profession sogar den Forminhalt der Urtheils- und Schlussparadigmen übersahen*)». Il minimo che si possa dire è che qui la trattazione del giudizio e del sillogismo compiuta da Hegel viene presentata da Marx come un avanzamento della logica, anziché come un arretramento (come sostenuto invece dagli autori a cui Merker si richiama). *Il Capitale*, d'altro canto, oltre che di riferimenti impliciti, è altresì costellato di riferimenti espliciti, sia ai *Lineamenti di filosofia del diritto* che alla *Scienza della logica*; riferimenti caratterizzati da toni piuttosto lusinghieri, senz'altro diversi da quelli che Marx impiegò in giovane età nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*.

oggettive, ma aiuta piuttosto gli uni a connettersi con le altre.

8. Razionalità del reale o razionalità dell'ideale?

1. La ragione come universale infinito

Un secolo e mezzo prima di quel 1954 in cui György Lukács diede alle stampe il suo celebre e controverso lavoro sulla filosofia degli ultimi due secoli (*Die Zerstörung der Vernunft*), un giovane Fichte, con un linguaggio impregnato di sdegno per le ingiustizie che laceravano il mondo storico a cui apparteneva, entra nel vivo della battaglia culturale del proprio tempo, denunciando a più riprese il rapporto indissolubile che era solito sussistere tra assoggettamenti politico-sociali ed eclissi della ragione: «il dispotismo e il fanatismo, alleati secondo l'abitudine», affermava, allestiscono per i popoli «feste sanguinose»⁷²¹.

A ben vedere a giudizio di Fichte, «la ragione è la legge fondamentale della vita umana come di ogni vita spirituale», e se «la libertà» è realmente tale in quanto «è consapevole in maniera distinta dei principi del suo procedere», occorre tenere altresì presente che «il principio globale di questo procedere della libertà è però la ragione» e che pertanto «la libertà è consapevole della ragione, di cui l'istinto non aveva coscienza»⁷²². Ogni reale processo di apprendimento si configura quindi come processo di acquisizione dell'autocoscienza da parte della ragione, dal momento che «noi siamo assolutamente la ragione», ovvero che «la ragione è assolutamente l'Io e non può essere altro che l'Io», per cui dire «che appariamo noi o che appaia la ragione è del tutto analogo»⁷²³. In questo senso la *Dottrina della scienza* è «la stessa ragione universale che comprende se stessa»⁷²⁴, visto che d'altronde «la ragione assoluta non è coscienza più di quanto essa stessa non sia oggetto della coscienza»⁷²⁵. L'universalità e la libertà costituiscono in sostanza per Fichte il più profondo tratto distintivo della ragione.

Hegel prosegue su questa scia. Il pensiero (chiave con cui la coscienza apre le porte della ragione), e il linguaggio che lo esteriorizza, sono entrambi manifestazioni dell'universale. Così le *Lezioni sulla logica* del 1831 riprendendo il primo capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*:

Il pensare è l'universale, così come le intuizioni sensibili e i sentimenti sono qualcosa di singolo. Ma una determinazione come la singolarità esprime altrettanto l'universalità. Tutte le cose sono singole, perciò il fatto di essere singole è comune a tutte: singolarità e universalità sono inseparabili. Il pensiero è se stesso e tuttavia si propaga in quel che è altro. Il linguaggio appartiene all'uomo e quindi reca in sé il carattere del pensiero [...] quando parlo non posso che dire l'universale. Quando dico "questo punto qui", questo punto è al contempo tutti i punti in tutto il mondo. Quando dico "adesso", dico ogni istante; quando parlo volendo esprimere quel che è del tutto singolo, e dico "questo", "questo" è tutti i "questo". Il singolo nel momento in cui lo enunciamo si volge in un universale

⁷²¹ *Zurückforderung der Denkfreiheit*. GA, I, 1, 184-185.

⁷²² *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. GA, I, 8, 199. Sul tema cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1993.

⁷²³ *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag*. WL04II, 270.

⁷²⁴ *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der Philosophie*. GA, I, 7, 229.

⁷²⁵ M. Sacchetto, *Introduzione a Fichte, Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Utet, Milano 1999 (ed. digitale).

[...] Quando dico "Io", intendo l'individuo assolutamente singolo, ma con ciò dico tutti gli individui.

Questa compenetrazione di universale e singolare è espressione della ragione concreta:

Il singolo e l'universale sono quindi l'uno rispetto all'altro inestricabili; questa è appunto la natura del concreto: che il singolo come tale e l'universale come tale non siano alcunché di vero, bensì vuote astrazioni. Nel pensare e nel filosofare si danno certamente astrazioni, ma è appunto compito specifico della logica quello di giungere a conoscere la natura delle astrazioni, e il fatto che l'astratto non abbia verità⁷²⁶.

Ma come la ragione universale è ciò che sostanzia il pensiero e il linguaggio, essa è altresì ciò che sostanzia ogni conoscenza; a cominciare dalla conoscenza della natura: «il conoscere la natura è infinito: desisto da ogni pretesa che la ragione sia soltanto mia, la trasferisco nella natura, e la natura a sua volta desiste dall'apparenza d'essere solo un che d'esteriore e irrazionale»⁷²⁷.

La ragione in quanto universalità, tuttavia, non va confusa con l'intelletto: la prima esprime l'unitarietà di finito e infinito, il secondo la loro scissione. Ma solo la prima, in quanto unità degli opposti, è realmente infinita: il secondo, scindendo, al contempo limita, ovvero rende finiti entrambi i poli. Per cui, quando «l'intelletto mantiene finitezza e infinità l'una fuori dall'altra e crede di mantenere l'infinito libero dal finito» (come, possiamo aggiungere, il razionale libero dal reale) a ben vedere non fa altro che rendere il secondo termine «qualcosa di assoluto»: infatti, «benché il finito non sia altro che il passare alla sua verità, all'infinito, l'intelletto lo rende permanente»⁷²⁸. L'intelletto risulta dunque pervaso da un'inclinazione conservatrice. E questo sia quando mortifica l'infinito per il finito, come accade di tendenza nell'empirismo, sia quando mortifica il finito per l'infinito, come accade di tendenza nella teologia del tempo, nel romanticismo e, secondo Hegel, nello stesso Fichte (ma retrospettivamente anche nello stesso Schelling): in questi casi, come vien detto nella *Differenz*, «l'intelletto imita la ragione nell'assoluto porre e si dà con questa forma stessa l'apparenza della ragione, sebbene i posti siano in sé opposti e pertanto finiti». Il razionale diviene qualcosa che si oppone in modo assoluto al reale:

L'infinito, in quanto viene opposto al finito è un razionale del tipo posto dall'intelletto: per sé, come razionale, esprime solo l'atto di negazione del finito, e la riflessione, che superando il finito (*indem sie das Endliche aufhob*), si era innalzata alla ragione, fissando in un'opposizione l'operare della ragione, si è riabbassata all'intelletto⁷²⁹.

La ragione celebrata da Fichte, opponendosi come aspirazione alla realtà sensibile, trova in quest'ultima il suo limite, diventando quindi una ragione astratta e finita: astratta perché povera di contenuto reale e finita perché destinata a infrangersi contro le scogliere della realtà. Questa ragione

⁷²⁶ GW, XXIII, 2, 671 (§ 20).

⁷²⁷ GW, XXIII, 2, 735.

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ GW, IV, 13.

irreale, che è per Hegel la ragione dell'intelletto, risulta a giudizio di quest'ultimo inadeguata per incentivare l'avanzamento di quell'universalità che è contenuta già nel mondo: l'universalità astratta, senza maturazione, soffoca in sostanza sul nascere, per Hegel, gli embrioni dell'universalità concreta.

2. Razionalità del dover-essere

Commetteremmo tuttavia un torto contro Fichte se sostenessimo che egli onori una ragione universale astratta del tutto estranea alle dinamiche del mondo sensibile: l'identità di Io e ragione che egli ha postulato implica infatti la presenza della ragione nella realtà. Come viene sottolineato nella *Seconda parte* della *Grundlage*, «tutto ciò che è posto nell'io è realtà (*Realität*) e ogni realtà, che è, è posta nell'io»⁷³⁰. Il suo invito a interrogare l'esperienza che incontriamo nella *Missione del dotto* del 1794, d'altronde, sarebbe soltanto un *flatus vocis* privo di significato, se non presupponesse fin dal principio l'esperienza come imbevuta di ragione. La problematica, com'è stato osservato, ha anche un risvolto politico: nel polemizzare contro Rehberg e gli ideologi dell'*Ancien Régime*, che sostenevano la separazione dimensionale tra teoria e prassi e accusavano i rivoluzionari di ostinarsi a volere violentare la realtà per conformarla all'idea, Fichte indica la malafede, o meglio l'interesse particolare, che soggiaceva dietro chi si animava ad affermare «la non applicabilità delle idee, sia pur inconfutabili, alla realtà della vita e perciò alla vita politica» (Rehberg ad esempio ricopriva una carica amministrativa presso la corte di Hannover e come tale era mosso da interessi, ed era suscettibile di «cadere sotto il peso della sensibilità»⁷³¹).

Nondimeno tra i due orizzonti, tra quello del razionale e quello del reale, resta anche per Fichte uno scarto incolmabile: se è infatti vero che «nell'io è posta la realtà» e che «l'io non può essere posto che quale assoluta totalità della realtà», se è vero che non v'è realtà che non sia nell'io, è altresì vero che «questa realtà nell'io è un *quantum*», vale a dire, non esaurisce l'io, ma ne esprime una «quantità limitata», la quale non potendo essere uguale alla totalità, è ad essa opposta, ed è pertanto «negazione della totalità (*Negation der Totalität*)»⁷³². Nella realtà concreta, nel campo di divisibilità dell'io, si danno forme più chiare e forme più scure, suscettibili di esprimere, dentro l'io, le sue diverse gradazioni, ma ciascuna di esse, in quanto semplice gradazione, resta opposta alla totalità dell'io, faro di luce inesauribile e infinita per la vita dello spirito⁷³³. La ragione, dunque, non come dimensione parallela, ma come lanterna del reale e bagliore eterno di cui il reale infinitamente si nutre.

730 GA, I, 2, 296.

731 G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, cit., p. 134.

732 *Ibidem*.

733 Cfr. GA, I, 2, 301.

Nei *Contributi*, pronunciandosi contro ogni soluzione empirica del diritto, rea di una legittimazione indebita dello *status quo*, Fichte afferma che «fare il proprio dovere (*Pflicht*) è cosa completamente diversa dal cercare il proprio vantaggio in una maniera ragionevole»⁷³⁴. Fare il proprio dovere significa infatti adempiere «una legge universalmente valida» che dev'essere concepita come un «dover essere», come «indipendente da ogni esperienza ed elevata al di sopra di essa, [...] una legge che non può essere desunta da alcun fatto né essere contenuta in alcuno», giacché essa dimora unicamente «nel nostro io quale sarebbe senza alcuna esperienza»⁷³⁵. È unicamente dal fatto che essa pullula già nella «forma pura del nostro io»⁷³⁶ che viene poi a manifestarsi nell'esperienza, come viene di consueto a manifestarsi la causa nel suo effetto. Ne consegue che «la questione circa il diritto, non è affatto di pertinenza del tribunale della storia (*Richterstuhl der Geschichte*)», ma di «un altro tribunale»⁷³⁷, ovvero del tribunale della ragione. L'uomo dev'essere quindi educato non tanto alla storia quanto alla ragione, quale si trova nell'uomo indipendentemente da ogni storia. È in questo modo che si compie «la liberazione del nostro io»: attraverso «l'addomesticamento della sensibilità». La quale «non solo non deve far da padrone, ma deve anche diventare un servitore e segnatamente un servitore abile e capace», per cui la liberazione del nostro io (empirico) avviene attraverso l'acculturazione della sensibilità (sfera che comprende «tutte le nostre facoltà corporee e spirituali») in direzione dell'«Io puro»: così la sensibilità si sveste dal suo carattere naturale, nel quale domina l'assenza di legge, e «viene ad indossare, per così dire, l'uniforme della ragione (*Uniform der Vernunft*)»⁷³⁸.

Ora l'uomo, l'io empirico la cui sensibilità educata ha introiettato la ragione, ovvero ha spalancato le porte all'Io puro, è divenuto libero, vale a dire «dipendente solo da se stesso, dal suo Io puro», così che «ad ogni "io voglio" nel suo petto, dovrebbe corrispondere un "è fatto" nel mondo dei fenomeni». Senza questa educazione egli resterebbe invece subalterno: «le sue azioni sarebbero determinate dagli impulsi esterni, secondo che questi operano sulla sensibilità; egli sarebbe uno strumento che verrebbe suonato all'unisono nel grande concerto del mondo sensibile (*Concert der Sinnenwelt*) e che ogni volta darebbe quel suono che il cieco fato ne ricaverebbe».

Dunque, per essere liberi, non è sufficiente secondo Fichte che la sensibilità venga addomesticata: in questo primo stadio di liberazione, la volontà dell'io empirico rimane una «volontà impotente», ed egli «sarebbe un padrone, ma senza servitore, un re, ma senza sudditi», giacché «sarebbe sempre sottoposto al ferreo scettro del fato, sarebbe ancora incatenato nei suoi ceppi»⁷³⁹. Occorre che dopo l'addomesticamento la sensibilità venga altresì educata alla legge morale, preparata a riconoscere

734 GA, I, 1, 218.

735 *Ibidem*.

736 GA, I, 1, 219.

737 GA, I, 1, 218.

738 GA, I, 1, 242.

739 GA, I, 1, 243.

l'Io puro, messa nelle condizioni più proficue «per raggiungere il nostro più alto scopo finale nell'ordine spirituale», ovvero, «il pieno accordo della nostra volontà con le leggi della ragione». E questo è il più alto senso del vivere: «tutto ciò che l'uomo opera e compie, deve poter essere considerato come un mezzo per realizzare questo fine ultimo nel mondo sensibile, oppure è un agire senza scopo, un agire irrazionale»⁷⁴⁰. Con il passaggio della sensibilità dall'addomesticamento all'educazione, l'io divisibile non è più soltanto volere, ma anche potere e con questa nuova facoltà, stanco com'è di ricercare l'accomodamento nel presente per la sofferenza che questo gli reca, si proietta verso il futuro e si sottrae a quel dispositivo di conservazione nel quale «ogni testa viene faticosamente foggata sullo stampo convenzionale del proprio secolo»⁷⁴¹.

Si tratta dunque per Fichte di educare l'io empirico all'io puro, la sensibilità alla ragione: se accadesse il contrario scivolerebbero infatti in una forma di giustificazionismo e di legittimazione dello stato di cose presenti. Ma la ragione e l'io puro non sono determinate dalla sensibilità e dall'io empirico: l'ideale è per così dire indipendente dal reale. A tal riguardo Lauth ha formulato in questi termini quella che costituisce a suo giudizio la domanda decisiva: «ciò che deve-essere è una risultante necessaria di ciò che è, oppure, al contrario, ciò che soltanto è acquista valore solo secondariamente proprio perché lo incontra una intenzione che proviene puramente dallo spirito?». La risposta è presto data: «dall'è fattuale non si può cavar fuori in maniera legittima un dover-essere attraverso nessun gioco di prestigio al mondo. Tutt'al più stabiliamo una contiguità o una successione, ma nessun *propter hoc*»⁷⁴². Il dover-essere resta dunque in Fichte assolutamente indipendente dall'essere.

La questione ha ancora una volta importanti ricadute sul piano storico-politico. Le lezioni sulla *Missione del dotto* del 1794, affermano apertamente che «gli ideali non si possano additare come presenti nel mondo» e che tuttavia «la realtà dev'essere giudicata in base ad essi e trasformata da quanti ne sentono la forza»⁷⁴³. Sono pertanto gli ideali, come guida del mondo ma non in questo presenti, a incarnare la ragione, la quale nella veste di un *sollen* esterno alla realtà, assolve il ruolo di stella polare dell'essere.

Con ciò è indicato anche il fine dell'esistenza umana sulla terra:

L'obiettivo ultimo dell'uomo è di assoggettare a sé tutto ciò che è irrazionale e di padroneggiarlo in maniera libera e secondo la propria legge. Questo obiettivo ultimo è del tutto irraggiungibile e tale deve rimanere in eterno, altrimenti l'uomo cesserebbe di essere uomo e diverrebbe Dio. È infatti compreso nel concetto stesso di uomo che il suo fine ultimo debba rimanere irraggiungibile, che infinita sia la sua marcia in quella direzione. Pertanto, la missione dell'uomo non consiste nel conseguimento di questo obiettivo. Egli nondimeno può, e al contempo deve, approssimarsi sempre di più a questo obiettivo: per cui l'infinito avvicinarsi a questo obiettivo

⁷⁴⁰ *Ibidem*

⁷⁴¹ GA, I, 1, 348.

⁷⁴² R. Lauth, *Sviluppo dei principi, ricerca induttiva e determinazione della storia*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit. p. 198.

⁷⁴³ GA, I, 3, 26.

costituisce l'autentica missione dell'uomo in quanto uomo, ossia in quanto essere razionale ma al contempo limitato, in quanto essere sensibile ma al contempo libero⁷⁴⁴.

L'irraggiungibile razionale orienta quindi il sensibile, ma non lo diventa mai: rimane un'idea monolitica eterna che sta di fronte allo scorrere incessante del fiume e al girare inesorabile delle lancette. La coscienza pura e la coscienza temporale si scoprono quindi irrimediabilmente dualizzate. È una questione che Hegel, nella *Differenz*, ha espresso in questi termini:

L'io=io è il principio assoluto della speculazione, ma questa identità non viene mostrata dal sistema; l'io oggettivo non diventa uguale all'io soggettivo, i due rimangono tra loro assolutamente opposti. L'io non si trova nel suo fenomeno (*Erscheinung*) o nel suo porre; per trovarsi come io, deve distruggere il suo fenomeno. L'essenza dell'io e il suo porre non coincidono: *l'io non diventa per sé oggettivo*⁷⁴⁵.

In Fichte la posizione della *Grundlage* e della *Missione del dotto*, riflette quella dei *Contributi*, impegnati a legittimare la rivolta contro qualunque ordine costituito, senza rendersi forse troppo conto di stare in tal modo fornendo legittimazione teorica alla distruzione di ogni società umana. La prospettiva muta significativamente già nei *Fondamenti del diritto naturale*, sull'onda probabilmente sia delle critiche che la recensione del filosofo giacobino Johann B. Erhard aveva rivolto ai *Contributi*, sia della rivolta vandeana che minacciava seriamente la tenuta dello Stato rivoluzionario. A loro volta il *Sistema di etica* e la *WL Nova Methodo*, a fronte del progressivo sedimentarsi e istituzionalizzarsi della rivoluzione, insistono sul processo di sensibilizzazione e realizzazione del razionale.

3. Idealismo del dover-essere e dispotismo

Nello *Stato commerciale chiuso*, la legittimazione teorica dell'abbattimento di ogni società che troviamo espressa nei *Contributi*, non trova più alcuno spazio e Fichte si trova piuttosto impegnato a formulare un preciso programma politico nel quale risulta delineata, almeno nei tratti generali, la società che l'uomo ha il compito di costruire. Lo scarto tra l'ideale e il sensibile appare ora significativamente ridotto: Fichte pensa ormai il processo di liberazione dell'io in termini di riforme istituzionali e di diritto.

Il divario, nondimeno, resta comunque ampio e la ragione viene ancora una volta collocata senz'altro più nell'idea che nella realtà:

La scienza del diritto puro di Stato (*das reine Staatsrecht*) dà luogo allo Stato razionale, congegnato secondo i concetti filosofici del diritto; poiché essa suppone gli uomini fuori dagli ordinari rapporti giuridici [...] Lo Stato realmente esistente si può quindi

744 GA, I, 3, 40.

745 GW, IV, 37. Su ciò cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 153-161.

concepirlo come intento alla fondazione graduale dello Stato razionale [...] Chi si industria a mostrare con quali leggi in particolare si debba regolare nello Stato la pubblica economia, prima di tutto deve ricercare che cosa sia giusto in fatto di economia in uno Stato razionale, poi esporre che cosa si usi fare negli Stati realmente esistenti e finalmente indicare la via per cui uno Stato possa passare dall'ultima situazione alla prima⁷⁴⁶.

Ciò che mette in moto il processo di approssimazione dello Stato esistente allo Stato secondo ragione, ovvero del reale all'ideale, è per Fichte la libera volontà, intendendo con ciò una volontà plasmata dal dover-essere anziché dall'essere. Ma essendo questa non già una volontà astratta, bensì una volontà reale, una volontà in atto, costituisce a un tempo il punto d'incontro tra la ragione e la realtà, e come tale diventa espressione di una realtà razionale.

Così si è espresso a tal proposito Lauth:

[È una] falsa conclusione che ciò che è deciso di ciò che è voluto. In campo organico per esempio solo l'adattamento preciso alle precondizioni inorganiche evita che la vita organica degeneri. Qualche cosa d'analogo vale per l'adattamento sociale. Ma il primo fattore determinante per queste relazioni rimane ancora sempre l'intenzione spirituale [...] Il reale riceve un suo significato validativo determinato solo dalla intenzione morale fondante, cioè solo mediatamente. L'unica realtà, che in quanto è reale, è immediatamente anche ideale (valoriale) e in quanto è ideale è anche reale, è la volontà. Alla natura è attribuito il suo significato soltanto a partire da qui. Lì la natura fattuale può essere trasformata nel compimento del volere, la pura realtà (*Realität*), viene innalzata alla effettualità (*Wirklichkeit*). Dove ciò non è possibile o non accade, essa rimane pura realtà, cui viene attribuito senso solo mediatamente e dal di fuori di essa⁷⁴⁷.

Nell'idealismo del dover-essere, in quel volontarismo rubricato dalla *Fenomenologia* come «furia del dileguare (*die Furie des Verschwindens*)»⁷⁴⁸, il giovane Hegel intravede le radici ideali non soltanto dell'espansionismo francese ma anche del dispotismo giacobino, del quale avvertiva un *revival* teorico nello *Stato commerciale chiuso* di Fichte. Se questi infatti aveva sostenuto che «tutto il bene di cui l'uomo deve esser fatto partecipe è necessariamente il prodotto dell'arte sua» e che pertanto «nel governo di uno Stato, come nel resto, si deve ricondurre ai concetti tutto ciò che vi può esser riportato, e cessar dal lasciare in balia del cieco caso (colla speranza che le cose possano andar bene da sé) ciò che può essere calcolato»⁷⁴⁹, nella *Costituzione della Germania* Hegel sembra proprio replicare a questa posizione quando scrive che «ad essere messo in piedi dovrebbe essere soltanto l'essenziale, ovvero ciò che costituisce lo Stato»⁷⁵⁰, e che dovrebbe essere lasciato «tutto ciò che è possibile all'autonoma gestione dei cittadini»⁷⁵¹. L'idealismo del dover-essere e il volontarismo, si traducono per Hegel sul piano storico-politico, in un accentramento del potere così dispotico da cagionare la propria stessa caduta.

Questa lettura filosofico-politica delle contraddizioni del giacobinismo sembra trovare conferma in

746 GA, I, 7, 51.

747 R. Lauth, *Sviluppo dei principi, ricerca induttiva e determinazione della storia*, cit., pp. 199-200.

748 GW, IX, 319.

749 GA, I, 7, 51.

750 W, I, 577.

751 W, I, 484.

quella che eminenti storici, a mente fredda, hanno avanzato nel Novecento. Così Mathiez e Lefebvre riassumono ad esempio la caduta di Robespierre:

Poggiando su una base sempre più ristretta, essa [la Repubblica ndr] non era compresa da quegli stessi che si sforzava di associare alla sua vita. C'era voluto tutto l'ardente misticismo dei suoi autori, la loro energia sovrumana per farla durare fino alla vittoria sull'estero. Non si cancellano in pochi mesi venti secoli di monarchia e di schiavitù. Le leggi più vigorose sono impotenti a cambiare d'un tratto solo la natura umana e l'ordine sociale. Robespierre, Couthon, Saint-Just, che volevano prolungare la dittatura per impiantare nuove istituzioni civili ed abbattere il predominio della ricchezza, lo sentivano bene. Non avrebbero potuto riuscire se non a patto di avere in mano essi soli tutta la dittatura. Ma l'intransigenza di Robespierre, che ruppe coi suoi colleghi del governo proprio nel momento in cui essi gli facevano delle concessioni, bastò a far crollare un edificio sospeso nel vuoto delle leggi. *Esempio memorabile dei limiti della volontà umana alle prese con la resistenza delle cose*⁷⁵².

Anticipando la prospettiva di Mathiez e Lefebvre e collocandosi nel solco dell'oggettivismo storico di Hegel, ovvero della sua critica alle correnti volontaristiche del tempo, nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte* Marx sembra replicare, fra gli altri, anche allo stesso Fichte dello *Stato commerciale chiuso*: se questi, abbiamo visto, sottolineava che «tutto il bene di cui l'uomo deve esser fatto partecipe è necessariamente il prodotto dell'arte sua»⁷⁵³, nel *18 brumaio* Marx invita a considerare che «gli uomini fanno senz'altro la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione»⁷⁵⁴.

La Costituzione della Germania contiene una duplice critica: rivolta una contro le tendenze centrifughe e una contro le propensioni centripete. Le prime suscettibili di promuovere una disgregazione dell'Intero sulla base di interessi meramente particolari, le seconde di incoraggiare un accentramento dei poteri che nel nome dell'Intero era pronto a soffocare ogni forma di autonomia organizzativa. Entrambe a giudizio di Hegel mettevano a rischio la sopravvivenza della Germania come entità: frammentandone e quindi indebolendone la forza economica, politica e militare, oppure distruggendo, anziché coordinando e riconducendo a unità, le autonomie territoriali.

Allorché Hegel invita «il supremo potere statale» a lasciare «tutto ciò che è possibile alla autonoma gestione dei cittadini»⁷⁵⁵, sta sostenendo la necessità per lo Stato di poter contare «anche sulla libera decisione, l'orgoglio e lo spontaneo impegno del popolo»⁷⁵⁶. Ma la frammentazione politica dell'Intero aveva determinato anche una frammentazione culturale e sentimentale del popolo: una frattura che nessuna violenza accentratrice avrebbe mai in breve tempo ricomposto. E questo significava che al fine di stimolare la mobilitazione popolare di cui lo Stato aveva bisogno per respingere le mire espansionistiche esterne, era necessario non già sfidare a morte, ma al limite

752 A. Mathiez - G. Lefebvre, *La Rivoluzione francese*, vol. 1, Einaudi, Torino 1960, pp. 139-140 (corsivo nostro).

753 GA, I, 7, 51.

754 MEW, VIII, 115.

755 W, I, 484.

756 *Ibidem*.

costringere ad accordi le parti amministrative di cui l'Intero si componeva. Ecco perché lo Stato commerciale chiuso teorizzato da Fichte, appare a Hegel più che uno Stato della ragione, uno «Stato dell'intelletto»⁷⁵⁷: perché la ragione pensa l'universalità come concreta, ovvero come universalità in grado di abbracciare e valorizzare le particolarità di cui si compone, laddove l'intelletto pensa l'universalità come astratta, come votata a divorare le proprie particolarità. Con i termini della *Differenz*, se la ragione pensa l'unione (*Verbindung*) come unione di unione e non-unione, l'intelletto riesce a pensarla unicamente come annientamento della non-unione.

4. Critica della ragione ideale

Il tema dell'identità tra razionale e reale che troviamo esposto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, costituisce il coronamento di una critica della ragione ideale che Hegel aveva sviluppato, già nei suoi primi scritti, in polemica con Fichte. In quest'ultimo, incalza *Fede e sapere*, l'idea si presenta «solo empiricamente come scopo di un'azione», mai come l'azione stessa, per cui rimane «qualcosa di affetto da soggettività», che assurge a «eterno di ciò che nel mondo sensibile appare come una serie di mutamenti». Si determina quindi un'opposizione mai risolta tra, da un lato, «una sfera spirituale assoluta» e, dall'altro, «un mondo sensibile che si trova ancora fuori di essa, come se quel soprasensibile non fosse esso stesso abbastanza sensibile». Infatti «l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, dell'ideale e del reale», viene posta in Fichte soltanto «dalla fede», cosa che gli consente di «saltare dalla pura volontà vuota al piano dell'empirico», mentre «ciò che permane come fondamento è l'assoluta finitezza di un soggetto e di un agire, e di fronte ad essi un mondo sensibile e privo di ragione da annientare, e poi un mondo soprasensibile, dispiegato in una infinitezza di singolarità intellettuali e assolutamente opposto al mondo sensibile»⁷⁵⁸.

Hegel sta qui criticando la distruzione del non-io divisibile per opera dell'azione dell'io divisibile orientata dall'Io assoluto che appare nella *mens* dell'intellettuale, figura questa che con toni religiosi era stata definita dalla *Missione del dotto* come «il sale della terra (*das Salz der Erde*)»⁷⁵⁹.

Nella gerarchizzazione tra dover-essere ed essere e tra ideale e reale, Hegel scorge anche la gerarchizzazione tra intellettuali e popolo che Fichte aveva apertamente teorizzato. Ma anche quest'ultima veniva da Hegel mal digerita: nel saggio sulla *Positività della religione cristiana* (1796), scritto un anno dopo la pubblicazione delle lezioni sulla *Missione del dotto*, egli deplora il fatto che «il sentimento di ciò che un popolo può fare per la sua indipendenza» rimane ancora «a noi troppo estraneo», al punto da avere «noi l'ardire di prescrivere a un popolo che egli deve trattare le sue questioni non come meglio crede, ma secondo le nostre opinioni e per queste vivere o

⁷⁵⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. VPW, 87.

⁷⁵⁸ GW, IV, 411-412.

⁷⁵⁹ GA, I, 3, 58.

morire»⁷⁶⁰.

Le implicazioni politiche non finiscono qui: il titanico sforzo con cui l'intellettuale si impegna a conformare la realtà alla ragione, si converte facilmente nel suo contrario, in una sostanziale indifferenza per i conflitti che lacerano il sensibile, in un disprezzo per il mondo dato e in una sostanziale rassegnazione alle forme politiche che esso esprime. Come dire, l'eccesso d'incanto può convertirsi in un eccesso di disincanto: non scorgere la ragione nell'opposizione delle forze in lotta che lacerano il mondo sensibile, ma unicamente nell'opposizione tra il mondo sensibile e la razionalità trascendentale (extramondana), comporta l'abbandono della prima opposizione al mero principio della forza. In *Fede e sapere*, dopo avere deprecato il fatto che nelle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte «l'ideale è inteso solo come concetto», Hegel invita a considerare che «se il concetto è posto come negativo, la soggettività dell'individuo è presente nella forma empirica e il dominio non avviene mediante l'intelletto, bensì mediante la forza e la debolezza naturali delle soggettività in lotta»⁷⁶¹. A sua volta la *Differenz* aveva criticamente affermato che in Fichte la libertà «non è il superarsi (*aufheben*) degli opposti ma l'opposizione ad essi», per cui la ragione costituisce una «unità a cui sta di contro assolutamente una molteplicità» e «il dover-essere esprime questa sussistente opposizione, il non essere dell'assoluta identità»⁷⁶², ovvero lo scarto e il contrasto insuperabile tra l'unità del razionale e la molteplicità del reale.

La problematica va messa in relazione con lo scritto su *La Costituzione della Germania*, dove viene deprecato il fatto che

tra gli accadimenti e la libera [ovvero razionale ndr] interpretazione di essi, i più interpongono tutta una quantità di concetti e di fini e pretendono che ciò che accade debba essere conforme a questi. E dato che, senza dubbio nella maggior parte dei casi, le cose vanno in altro modo, allora essi si inorgogliscono dei loro concetti, come se questi fossero retti dalla necessità e invece ciò che accade dal caso.

Ma questo avviene perché «i loro concetti sono limitati quanto la loro concezione delle cose, che essi intendono solo come singoli accadimenti, non come sistema che venga retto da uno Spirito»⁷⁶³.

In sostanza, nello scarto e nel contrasto che rinvia tra l'ideale e il reale, accusa Hegel, l'idealismo del dover-essere attribuisce l'intera responsabilità della loro mancata convergenza al reale, mantenendo quindi l'ideale nella sua incontaminata purezza e al riparo da ogni critica. Il reale figura allora come dominato dal caso, mentre l'ideale da una logica necessaria; e così, «nel loro concetto di diritto e in quello dei doveri, [questi idealisti ndr] pongono la necessità, ma niente secondo questa necessità [concettuale ndr] accade, ed essi stessi hanno finito con l'abituarsi sia a che le loro parole vengano sempre contraddette dai fatti, sia a cercare di fare degli accadimenti qualche cosa di

760 W, I, 209.

761 GW, IV, 320.

762 GW, IV, 45-46.

763 W, I, 463-464.

diverso da ciò che sono davvero, e a stravolgere l'interpretazione di essi sulla base di certi concetti»⁷⁶⁴. L'asservimento della realtà a schemi concettuali precostituiti o il rassegnarsi all'impossibilità di una convergenza tra l'ideale e il reale, diventano dunque la cifra di un idealismo che, anziché sforzarsi di concettualizzare gli avvenimenti del mondo, o di misurare attraverso di essi la validità dei propri concetti, pone piuttosto questi ultimi come assoluti e si accinge quindi a misurare la realtà con il loro irreprensibile metro.

La questione ha ripercussioni anche sul piano assiologico e morale. Le *Lezioni sulla logica* del 1831 riprendono la polemica con Kant: per questi la verità, la ragione, è sì l'unità del molteplice, ma in ultima analisi si rivela una verità che «non è, bensì soltanto dev'essere» rimanendo infatti «sempre incompiuta» e lasciando sussistere all'infinito l'opposizione tra l'unità del molteplice e la verità razionale. Il che significa che la ragione kantiana «non conosce l'unità del bene con il mondo»⁷⁶⁵, giacché «ciò che soltanto dev'essere (*soll nur seyn*) non è»⁷⁶⁶.

Emerge a questo punto la stretta connessione che nel pensiero di Hegel sussiste tra logica e filosofia della storia. Se le lezioni filosofiche sulla *Weltgeschichte* cominciano ricordando che «la ragione non è così impotente (*unmächtig*) da giungere solo al grado dell'idealità (*Ideal*), del dover-essere (*Sollen*) e da esistere solo al di fuori del reale, chissà dove, e certo soltanto come qualcosa di particolare nella mente di alcuni uomini»⁷⁶⁷, a loro volta le *Lezioni sulla logica* insistono sul fatto che «l'assoluto scopo finale del mondo non è così impotente da non compiersi»⁷⁶⁸. Questo, va da sé, non significa che ogni scopo che riteniamo assoluto debba compiersi, ma al contrario, che lo scopo che non si compie non è assoluto, ovvero che l'ideale che non si realizza non è razionale. Infatti per Hegel «il razionale è questo: l'unità dello scopo finale con il mondo»⁷⁶⁹. Il che equivale a dire: sia il mondo nel quale non viene realizzato uno scopo dal valore universale, sia lo scopo dal valore universale che non viene realizzato nel mondo, sono entrambi irrazionali. Hegel, potremmo affermare, deplora tanto la realtà che disprezza lo scopo, quanto lo scopo che disprezza la realtà. E se l'empirismo tende a ricadere nel primo caso, l'idealismo del dover-essere, che pure contro l'empirismo si solleva, tende comunque a ricadere nel secondo, permeando esso stesso la coscienza comune non meno di quanto la permei l'empirismo: «nulla è più comune oggi che lamentarsi perché gli *ideali* (*Ideale*) innalzati dalla fantasia non si realizzano, perché splendidi sogni [...] vanno a fondo nella traversata della vita facendo naufragio sugli scogli della dura realtà»⁷⁷⁰.

Hans Maier ha rilevato che «il proposito ermeneutico dell'intero scritto» sulla *Costituzione della Germania*, ovvero «la comprensione di ciò che è», viene posto «più in alto della volontà, ispirata al

764 GW, I, 464.

765 GW, XXIII, 2, 700 (§ 60).

766 GW, XXIII, 2, 728.

767 VPW, 4.

768 GW, XXIII, 2, 700 (§ 60).

769 *Ibidem*.

770 W, XII, 52.

dover-essere (*ein Sollen zielenden Wille*), di una trasformazione politica della situazione»⁷⁷¹. Occorre tuttavia aggiungere che la volontà ispirata al dover-essere, ricadendo nella logica binaria dell'intelletto astratto, finiva secondo Hegel per scindere l'assoluto in una opposizione insanabile tra uno spazio sacro, quello della realtà ideale astratta, e uno spazio profano, quello del mondo politico concreto, suscettibile di creare altresì impedimenti ai propositi di trasformazione di quest'ultimo: quell'empietà da cui questo sembrava eternamente macchiato, rendeva infatti affannosa la comprensione della logica interna che lo contraddistingueva, e con essa le capacità di intervento sul suo terreno.

Comprendiamo allora anche il significato politico che assume nella *Scienza della logica* la risemantizzazione dell'Idea, ora definita, in opposizione all'idealismo trascendentale, come «unità assoluta del concetto puro e della sua realtà (*Realität*)»⁷⁷². D'altronde, come leggiamo nelle *Lezioni sull'estetica*, «l'Idea è assolutamente in sé concreta»⁷⁷³. Comprendere l'Idea assoluta non significa allora per Hegel comprendere la legge morale che dimora al di fuori del mondo, e che si pone come suo esterno motore immobile, ma comprendere l'unità della realtà in cui l'Idea assoluta appare secondo la propria natura: quella della scissione in se stessa.

5. L'identità relativa di razionale e reale

Abbiamo visto come in Fichte, il passaggio dalla *Grundlage* al *Sistema di etica* e alla *WL Nova Methodo*, comporti anche il passaggio da un'opposizione tra autocoscienza pura e coscienza temporale-oggettiva, ovvero tra concetto e tempo, a una riduzione dell'opposizione attraverso un processo di sensibilizzazione del razionale. La *WL Nova Methodo* risulta non a caso attraversata dal tema della «lacuna tra intellegibile ed empirico» che l'uomo deve tentare di colmare: «il nostro compito ruota intorno alla traduzione del volere puro in uno empirico»⁷⁷⁴, scrive Fichte.

A ben vedere, la storia stessa non dev'essere intesa come la storia di un essere unicamente sensibile alle prese con il suo caotico e scriteriato affaccendarsi, ma piuttosto, considerato che «attività ideale e attività reale non possono darsi l'una senza l'altra»⁷⁷⁵, come la storia di un essere spirituale intellegibile che per mezzo dell'immaginazione produttiva viene a sensibilizzarsi⁷⁷⁶. Per parte loro, il *Secondo* e il *Terzo libro* della *Sittenlehre*, pongono non casualmente l'accento sul processo di sensibilizzazione della ragione; processo che coincide a un tempo con il cammino della libertà: infatti «la nostra esistenza nel mondo intelligibile (*in der intelligibeln Welt*), è la legge morale, la

771 H. Maier, *Hegels Schrift über die Reichsverfassung*, in "Politische Vierteljahrsschrift", 1963, vol 4, n. 4, p. 335.

772 GW, XII, 253.

773 *Vorlesungen über die Ästhetik*. W, XIII, 146.

774 GA, IV, 3, 447-448.

775 GA, IV, 3, 167.

776 Cfr. GA, IV, 3, § 17. Sul tema, cfr. P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia Editore, Urbino 1963.

nostra esistenza nel mondo sensibile (*in der Sinnenwelt*) è l'azione reale; il punto di unione tra le due è la libertà in quanto facoltà assoluta di determinare la seconda mediante la prima»⁷⁷⁷.

Durante la stesura di questo lavoro, Fichte invia una lettera a Reinhold, nella quale tra le altre cose troviamo scritto: «Io ritengo, mio caro, che ci si debba unire non per *credere*, ma per *agire* (*zum Handeln*) e anzi per un *agire esattamente determinato*. Solamente l'*obiettivo esterno* (*äussere Zweck*) costituisce un legame. Una società che ne sia priva non è veramente una società»⁷⁷⁸.

Sono gli anni in cui Fichte scrive lettere che recano la datazione secondo i numeri del calendario repubblicano francese e identifica nella Francia quella soggettività reale la cui giurisdizione e la cui sfera d'influenza delimitano lo spazio della libertà realizzata, ovvero il terreno entro il quale ha avuto luogo il processo di sensibilizzazione della ragione. Al trionfo di quel governo egli lega la propria stessa missione intellettuale: «Mi si rende soltanto giustizia se mi si ritiene un ammiratore della libertà politica e della nazione che promette di espanderla (*verbreiten*) [...] Sotto questo aspetto non desidererei nulla di meglio che consacrare la mia vita al servizio della grande repubblica, per la formazione dei suoi futuri cittadini [...], e non soltanto per i suoi propri cittadini, bensì per l'intera umanità», la cui liberazione dipende dalla capacità di Parigi di «legare a sé tutte le nazioni e conquistare gli spiriti»⁷⁷⁹.

L'entrata in guerra della Russia a fianco della Seconda coalizione antifrancesa non fa altro che corroborare queste posizioni:

È chiaro che d'ora in poi solo la repubblica francese può essere la patria di un uomo onesto, il quale solo ad essa deve dedicare le sue forze, poiché alla vittoria della repubblica sono legate da ora in avanti non solo le più preziose speranze dell'umanità, ma l'esistere stesso di esse [...]. Se questo sangue non consolida fermamente la causa della repubblica, e con essa la causa dell'umanità intera, allora davvero non vi sarebbe più possibilità alcuna di salvezza [...] Io adesso affido me stesso solennemente, con tutto ciò che sono in grado di fare, nelle mani della repubblica [...]. Adesso la repubblica ha bisogno di vendetta e di una supremazia davanti alla quale il nemico possa soltanto tremare [...]. Soltanto la preponderanza più schiacciante può procurare alla repubblica tranquillità ed esistenza. Dispongo di un unico mezzo per collaborare a questo scopo: la mia *attività di scrittore*⁷⁸⁰.

Dalla «preponderanza schiacciante» della Francia che Fichte in quell'arco di tempo auspicava, quindi dalla rivoluzione che essa avrebbe dovuto esportare in Germania, dipendeva a suo giudizio la libertà stessa del popolo tedesco, ovvero il sensibilizzarsi della ragione fin dentro i confini della propria patria: l'assorbimento del non-io irrazionale entro lo spazio estensivo di razionalità dell'io.

Quella che Fichte propiziava come liberazione del mondo, dunque come un avanzamento dell'universalità e della ragione, appariva tuttavia agli occhi di Hegel come una gallicizzazione del mondo, ovvero come una volontà di potenza della particolarità (francese) che, proclamandosi come unica depositaria di valori universali e ritenendo di promuovere l'universalità annientando o

⁷⁷⁷ GA, I, 5, 94.

⁷⁷⁸ Lettera a Reinhold del 4 luglio 1797 (Jena). GA, III, 3, 73.

⁷⁷⁹ Lettera a Jung del (5?) settembre 1798 (Jena). GA, III, 3, 138-39-40.

⁷⁸⁰ Lettera a Jung del 10 maggio 1799 (Jena). GA, III, 3, 349.

sottomettendo tutte le particolarità altrui, questa stessa universalità la stava invero allontanando da quelle altezze teoriche e politiche a cui la Rivoluzione del 1789 l'aveva innalzata.

Hegel non conosceva la *WL Nova Methodo* del 1798-99, ma senz'altro conosceva la *Sittenlehre*. E se pure riconduceva questa ai principi teorici della *Grundlage* – in cui una distanza incolmabile separava il razionale dal reale, giacché il primo costituiva soltanto la forza attrattiva del secondo, ma esercitava essenzialmente questa forza senza sensibilizzarsi –, non doveva essergli rimasto inosservato il riguardo che al processo di realizzazione della ragione la *Sittenlehre* rispetto alla *Grundlage* dedicava. Tuttavia questo processo doveva risultargli comunque un alcunché di incompleto e insufficiente: l'identità tra il reale sensibile e il razionale insensibile restava minima, concentrata in un unico spazio. Le diversità ad esso esterne che punteggiavano il mondo rimanevano soltanto non-io, materia irrazionale e informe alla mercè di un particolare sensibile, di una porzione strettamente limitata di realtà, nella quale soltanto la ragione era venuta condensandosi. Infatti, come afferma Hegel in *Fede e sapere*, quando Fichte tenta di superare l'opposizione di pensare puro e mondo sensibile lungo il solco di un razionale che si realizza, non approda altro che a «identità relative» di ragione e realtà, ovvero «la realtà ideale» egli la deduce «a cominciare da un punto di partenza finito», che tuttavia non perviene mai all'unità del reale, poiché per Fichte «la realtà può essere solo una molteplicità, dato che essa resta in opposizione all'idealità»⁷⁸¹.

Ma Hegel parla anche di una «ragione dispiegata nei costumi e nelle leggi»⁷⁸², non in un solo costume e in una sola legge particolare; al contrario, la natura del pensiero e dell'universalità consiste nel «pervadere e nel compenetrare ciò che è particolare (*das Besondere*)»⁷⁸³. Dunque la ragione non è un semplice particolare posto accanto a un altro particolare; certo, è anche questo, ma è soprattutto l'unità che abbraccia tutti i particolari. Essa, per parafrasare la *Differenz*, non è una semplice ragione contrapposta a una non-ragione, ma è piuttosto ragione della ragione e della non-ragione.

Infatti, una ragione particolare finita che si reputi unica depositaria della ragione universale e si relazioni alle altre particolarità come fossero un alcunché di assolutamente irrazionale a cui dovere infondere il respiro della libera intelligenza a mezzo di un accudimento nelle proprie acque, quella ragione si rivelerebbe, agli occhi di Hegel, una ragione particolarista e come tale affetta da irrazionalità.

6. Il reale non è l'empiria immediata

781 GW, IV, 402.

782 *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*. GW, XXIII, 2, 761 (§ 139).

783 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. GW, 30, 3, 223.

Nelle lezioni sulla filosofia della storia che Fichte svolse nel semestre estivo del 1813, pubblicate nel 1820 sotto il nome di *Staatslehre*, leggiamo che «il mondo dato (non importa se esso sia ritenuto solo un sistema di cose o un sistema di rappresentazioni della coscienza) assolutamente non esiste, in un senso della parola che abbia un rilievo, e in fondo non è nulla». Perché? Perché il mondo non è altro che una «presentazioni delle leggi (*Gesetze*), il loro specchio (*ihr Spiegel*)» e a ben vedere «solo le leggi sono»⁷⁸⁴.

Qui Fichte sta teorizzando una identità di razionalità e realtà, quando con quest'ultima si intenda non il mondo così com'è, ma le leggi di cui esso è manifestazione. Il mondo così com'è, si potrebbe dire, per Fichte non è il reale.

Come ha evidenziato puntualmente Lauth, la filosofia di Fichte «concepisce la realtà in modo totalmente pratico, come *in actu*, come qualcosa che si coglie nell'atto di venir meno, che nel proprio processo di attuazione deve trasformarsi in direzione di una compiuta realizzazione della ragione»; per cui «il reale è la trasformazione [...] del puramente fattuale»⁷⁸⁵.

Potremmo a tal proposito affermare che l'identità di razionale e reale significa in Fichte l'identità del razionale non già con il mondo così com'è ma con il suo stesso *Streben*. Dimora di quest'ultimo è non già la contraddizione, come sarebbe in Hegel, ma la volontà. D'altronde «il reale riceve un suo significato validativo determinato solo dalla intenzione morale fondante, cioè solo mediatamente. L'unica realtà, che in quanto è reale è immediatamente anche ideale (valoriale) e in quanto è ideale è anche reale, è la volontà»⁷⁸⁶. Dimora dello *Streben* questa è altresì espressione del dover-essere. L'identità di razionale e reale teorizzata da Fichte si rivela dunque agli antipodi di qualunque teoria panlogistica e di qualunque forma di giustificazionismo.

Anche per quanto riguarda Hegel, è stato opportunamente osservato che nella sua intera opera non vi sia, a un esame attento, un solo luogo «nel quale, sia pure attraverso una estrapolazione, si possa realmente sostenere che [egli] abbia fatto immediatamente coincidere l'esistente col razionale»⁷⁸⁷.

Un primo chiarimento emerge a ben vedere dalla stessa *Prefazione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto* dove viene postulata l'identità di ragione e realtà: «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale» è una affermazione con la quale Hegel invita a «riconoscere, nella parvenza di ciò che è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente». Una sostanza che attraversa una molteplicità di conformazioni ma non coincide con nessuna di essa: «infatti, poiché nella sua realtà (*in seiner Wirklichkeit*) il razionale – che è sinonimo dell'Idea – accede a un tempo nell'esistenza esterna, esso viene fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e cinge il suo nucleo con la scorza policroma in cui inizialmente dimora la

784 GA, II, 16, 22.

785 R. Lauth, *Il progresso conoscitivo nella prima Dottrina della scienza*, cit., p. 84.

786 R. Lauth, *Sviluppo dei principi, ricerca induttiva e determinazione della storia*, cit., p. 200.

787 P. Salvucci, *Su Karl Popper ed Hegel*, in Id., *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino 1994, p. 931.

coscienza: ora solo il concetto penetra quella scorza, al fine di ritrovare il polso interno e di sentirlo ancora battere fin nelle configurazioni esterne»⁷⁸⁸.

Allorché nelle pagine successive Hegel definisce «la Ragione come la rosa nella croce della Presenza (*die Rose im Kreuze der Gegenwart*)»⁷⁸⁹, sta identificando il razionale come un qualcosa che non coincide con la presenza *qua talis*, ma che dal suo procedere emerge. Il razionale è allora il valore universale che emerge dalla presenza (la quale, non dimentichiamolo resta pur sempre per Hegel conflitto e contraddizione), pur non coincidendo con essa.

Nell'*Aggiunta* redatta da Eduard Gans al § 270 dei *Lineamenti*, vediamo teorizzata una sostanziale distinzione tra esistenza e realtà sulla cui base soltanto al secondo termine viene attribuito un carattere razionale:

Lo Stato è reale, e la sua realtà consiste in ciò, che l'interesse dell'Intero si realizza nei fini particolari. Realtà è sempre unità dell'universalità e della particolarità, l'essersi decomposta dell'universalità nella particolarità, la quale appare siccome autonoma, sebbene essa venga sostenuta e mantenuta soltanto nell'Intero. Nella misura in cui questa unità non è sussistente, qualcosa non è *reale*, quand'anche possa venire ammessa un'*esistenza*. Un cattivo Stato è uno Stato che semplicemente esiste: anche un corpo malato esiste, ma non ha vera realtà. Una mano recisa ha ancora il semblante di una mano, ed esiste, senza tuttavia essere reale; la vera realtà è necessità: ciò che è reale è entro di sé necessario⁷⁹⁰.

Come un corpo, così uno Stato malato, a giudizio di Hegel semplicemente esiste ma non è reale e dunque non è razionale. Il valore universale (quindi il carattere razionale) dell'individuo in quanto individuo e dell'uomo in quanto uomo⁷⁹¹, non implica la legittimazione e il conferimento di una razionalità a qualunque individuo e a qualunque suo atto, non implica ad esempio la legittimazione e il conferimento della razionalità all'individuo criminale e all'insieme dei suoi atti criminali. Ma la deplorazione di un simile individuo e di simili atti, non devono indurci a negare il valore universale dell'individuo in quanto individuo e dell'uomo in quanto uomo. Lo stesso dicasi per quegli individui che secondo Hegel sono gli Stati: la deplorazione di uno Stato criminale non deve indurci a negare il valore dello Stato in quanto Stato, ovvero in quanto Intero che si realizza nei fini particolari. Significativo è a tal proposito quanto leggiamo nell'*Appendice prima* dei *Lineamenti*:

Lo Stato non è una pura opera d'arte. Esso sta nel mondo, sta nella sfera dell'arbitrio, del caso, dell'errore; una cattiva intenzione può sfigurarlo in molti suoi lati. Ma l'uomo più odioso, il delinquente, è pur sempre un uomo; un malato, uno storpio è pur sempre un uomo ancora vivente. L'affermativo – la vita – è malgrado il difetto, ed è appunto questo affermativo che bisogna considerare.

È in questo modo che dobbiamo intendere la ragione come la rosa nella croce della presenza.

788 GW, XIV, 1, 14.

789 GW, XIV, 1, 15-16.

790 W, VII, 428-429.

791 Sul valore dell'individuo e dell'uomo in quanto uomo rinvio a E. Alessandrini, *Hegel, questioni teoriche sul diritto e i fondamenti della modernità*, cit., pp. 15-19.

Perché allora il principio hegeliano secondo cui «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale» non potrebbe mai implicare, come afferma Karl Popper, una giustificazione dello Stato nazista?⁷⁹² Perché nella croce (ovvero nella contraddizione) della presenza da cui deve emergere la rosa della ragione, lo Stato nazista occupava quel lato dell'antitesi che si batteva contro la razionalità, nella misura in cui metteva in discussione sia il valore universale dell'individuo in quanto individuo attraverso l'imposizione di una supremazia su base etnico-razziale (bisogna al contrario secondo Hegel ribadire con fermezza che «io sono persona *universale* e nella persona universale *Tutti* sono identici»); che quindi «*l'uomo ha valore perché uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano, ecc.»⁷⁹³), sia il valore universale dello Stato in quanto Stato attraverso uno sgretolamento o quanto meno una soggiogazione di tutti gli Stati per opera del Terzo Reich.

Parimenti, il fatto che Hitler fosse un individuo criminale e un uomo criminale non dovrebbe indurci a negare il valore universale (dunque la realtà e la razionalità) dell'individuo in quanto individuo e dell'uomo in quanto uomo, così come il fatto che lo Stato nazista fosse uno Stato criminale non dovrebbe indurci a negare il valore universale (dunque la realtà e la razionalità) dello Stato in quanto Stato. D'altro canto, sono proprio questi valori universali ed è proprio questa realtà razionale in ascesa che Hitler e il Reich nazista si proponevano di distruggere.

Le *Lezioni sulla filosofia della storia* evidenziano non a caso il fatto che la razionalità del reale non riguarda un individuo determinato o un evento determinato. Così, il biasimo verso l'individuo determinato o la degenerazione di determinate istituzioni non dovrebbe trascinare con sé la totale liquidazione dell'individuo e dell'istituzione in quanto tali:

quando diciamo che la ragione universale si realizza, ciò non ha certamente nulla a che vedere con il singolo individuo considerato empiricamente [...] Anche in singoli aspetti del mondo fenomenico ci sarebbe molto da biasimare. Senonché riesce facile al soggetto questo biasimo: tener davanti a sé solo il singolo caso e il suo difetto, senza riconoscerci la ragione universale [...] È più facile scorgere quel che fa difetto negli individui, negli Stati, nel governo del mondo anziché il loro valore autentico⁷⁹⁴.

La ragione risulta per Hegel in grado di scorgere e sostenere l'universalità nel reale al di là della particolarità empirica che la combatte. E quest'ultima, d'altro canto, è un alcunché di irrazionale e di

⁷⁹² Secondo Popper, con l'identità di razionale e reale Hegel sostiene che «non ci può essere nell'esistenza uno standard più alto di quello rappresentato dall'ultimo sviluppo della Ragione e dell'Idea, [e che] tutto ciò che è ora reale o effettuale esiste per necessità e dev'essere razionale e buono». Hegel costituirebbe allora il padre del totalitarismo moderno, o meglio «l'"anello mancante", per così dire, fra Platone e la forma moderna del totalitarismo». Esiste infatti una stretta «dipendenza del totalitarismo moderno dalle dottrine di Hegel» e «l'isterico storicismo di Hegel è ancora il fertilizzante al quale il totalitarismo moderno deve la sua rapida crescita». K. Popper, *The Open Society and its Enemies. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath* (vol. II), George Routledge & Sons, London 1945, pp. 33-39-56. Come ha scritto Dario Antiseri, «Popper vede nella filosofia hegeliana [...] l'arsenale del nazismo e della nefasta fede fascista». Cfr. D. Antiseri, *Introduzione a K. Popper, La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma 2014, ed. digitale.

⁷⁹³ GW, XIV, 1, 175 (§ 209).

⁷⁹⁴ W, XII, 52-53.

contraddittorio, che per sua natura risulta, se non nel breve quantomeno nel lungo periodo, destinato al tramonto. Così leggiamo nelle *Lezioni sulla logica* del 1831: «che nulla si contraddica è un cattivo principio. Ogni azione irrazionale è in se stessa contraddittoria; i cattivi Stati periscono perché sono qualcosa di contraddittorio»⁷⁹⁵.

7. Razionalità del reale o panlogismo?

La questione della differenza fondamentale tra realtà ed esistenza, ovvero tra realtà ed empiria immediata, non occupa un posto ausiliario nella filosofia di Hegel ma costituisce piuttosto uno dei perni del suo sistema: del suo sistema di logica e del suo sistema della libertà.

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* ritorna sul tema dell'identità di razionale e reale chiarendo ulteriormente che l'indicazione della ragione come la rosa nella croce della presenza, implica la non identità della ragione realizzata con la totalità della presenza. Infatti «l'esserci (*das Dasein*)», ovvero la presenza, «è in parte fenomeno (*Erscheinung*) e solo in parte realtà (*Wirklichkeit*)».

È vero che il senso comune è solito assegnare il nome di realtà ad ogni empiria immediata, «a ogni trovata arbitraria, all'errore, al male e ad altre cose simili, come pure a qualsiasi esistenza per quanto esile e transitoria», e tuttavia già per lo stesso senso comune «un'esistenza accidentale non merita affatto il nome enfatico di realtà», ma si configura come un'esistenza che avrebbe potuto essere anche diversamente da come è stata.

Nello spiegare l'identità di razionale e reale teorizzata nei *Lineamenti*, l'*Enciclopedia* rinvia alla *Scienza della logica*, che, viene rammentato, si era già premurata di distinguere in modo preciso la realtà «non soltanto dall'accidentale esistente, ma anche e soprattutto dall'esserci, dall'esistenza e da altre determinazioni ancora»⁷⁹⁶. Quindi l'identità di ragione e realtà non conferisce un significato razionale (ovvero un valore universale) ad ogni accidentale esistente, ad ogni esserci, ad ogni esistenza e ad ogni empiria immediata.

Comprendiamo a questo punto quanto siano fuori bersaglio le accuse di Lauth secondo il quale la filosofia di Hegel sarebbe scivolata nell'«unilateralità di un panlogismo»⁷⁹⁷; accuse che sembrano più scontare l'originaria influenza ermeneutica di J. E. Erdmann che scaturire da una rigorosa disamina dei testi⁷⁹⁸.

L'accusa di panlogismo sul piano teoretico si traduce nell'accusa di giustificazionismo sul piano storico-politico. Intervenendo con sagacia argomentativa sul tema, Walter Jaeschke ha respinto

⁷⁹⁵ GW, XXIII, 2, 655-656.

⁷⁹⁶ GW, XX, 45 (*Einleitung*).

⁷⁹⁷ R. Lauth, *Il progresso conoscitivo*, cit., p. 58.

⁷⁹⁸ J. E. Erdmann, esponente della destra hegeliana, è stato il primo a utilizzare criticamente il termine «Panlogismus» per descrivere la filosofia di Hegel. Cfr. Id., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, vol. III, Fr. Chr. Wilh. Vogel, Leipzig 1853, p. 853.

puntualmente entrambe le incriminazioni:

Non vi è alcuna "realtà" senza l'"esistenza esterna" – ma non c'è neppure "esistenza esterna" senza tale "realtà" interna. Sono la stessa cosa, eppure non possono essere banalmente identificate l'una con l'altra. Piuttosto è compito della 'ragione comprendente' riconoscere la 'ragione esistente' e con ciò riconoscere anche quegli stessi ambiti che non possono essere più intesi come manifestazione della 'ragione esistente': si tratti delle innumerevoli specie di pappagalli di cui parla la *Scienza della logica* o della molteplicità non concettuale dei singoli Stati. In quanto Stati essi sono manifestazioni della realtà della ragione – ma con ciò non si deve intendere la loro apparenza esterna in tutta la sua ampiezza come una tale manifestazione della ragione. Se si trattasse di una banale identità, la filosofia di Hegel sarebbe davvero quel panlogismo di cui è stata accusata da alcuni interpreti. Ma non è così. La ragione è reale nell'apparenza esterna e solo in essa – ma non è a essa coestensiva ed è compito della 'ragione comprendente' cercare la ragione esistente nell'apparenza esterna⁷⁹⁹.

Le spiegazioni di Jaeschke sgomberano il campo da quegli equivoci interpretativi, in merito all'identità di razionale e reale, in cui anche Lauth ha finito per incagliarsi.

Ma possiamo aggiungere ulteriori elementi. Nello scritto sull'ordinamento municipale del Württemberg, Hegel mette sotto accusa in questi termini i deputati della Dieta: essi «dichiarano, si di essere un corpo rappresentativo, ma di un altro altro mondo, di un'epoca trascorsa, ed esigono che il presente si trasformi in passato, e la realtà nell'irrealtà»⁸⁰⁰. È stato a tal proposito osservato: «voler mettere in pratica rivendicazioni che non sono più all'altezza dei tempi significa voler trasformare la *Wirklichkeit* in *Unwirklichkeit*; nella misura in cui non corrisponde alle esigenze più profonde dello spirito del tempo, la realtà in senso forte degrada ad esistenza empirica immediata»⁸⁰¹.

Possiamo ben comprendere che se il reale (e dunque il razionale) non coincide con la totalità dell'esistente, esso non è neppure soltanto la componente dell'esistenza in cui si incarna il valore universale, ma straripa nel processo di avanzamento dell'universalità nell'esistenza. Dunque il reale (quindi il razionale) è, ma altresì diviene.

Del tutto fuori luogo ci sembrano allora le dissociazioni di Slavoj Žižek rispetto dalla testimonianza di Heine:

Heinrich Heine (che del filosofo era stato allievo quando questi era già anziano) fece circolare la storia secondo cui, una volta, gli aveva detto di non poter sottoscrivere il suo motto "tutto ciò che è reale è razionale" e che Hegel si fosse guardato attorno con circospezione per poi rispondere al suo studente, a voce non troppo alta: «Forse dovrei dire che tutto ciò che è reale *dovrebbe essere* (*should be*) razionale». Quand'anche fosse vero da un punto di vista fattuale, filosoficamente quest'aneddoto è una bugia, se non una vera e propria invenzione di Heine; rappresenta il tentativo di Hegel di nascondere al discepolo la dolorosa verità del suo pensiero⁸⁰².

799 W. Jaeschke, *Ragione e realtà*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, cit., pp. 121-122. Cfr. anche W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*, J.B. Metzler, Stuttgart 2016, pp. 253-254.

800 W, 4, 536.

801 D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., p. 94.

802 S. Žižek, *Hegel in A Wired Brain*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020, pp. 10-11.

Žižek che rende qui in inglese il *muß sein* di Heine con *sholud be*, traduce in modo errato, quindi interpreta in modo errato. Riportiamo per intero la testimonianza di Heine: «Quando espressi la mia irritazione per il detto: "Tutto ciò che è, è razionale", sorrise in modo strano e osservò: "potrebbe anche significare: Tutto ciò che è razionale, deve essere (*muß sein*)"»⁸⁰³.

Il *muß sein* di Heine avrebbe dovuto tradursi in inglese con *must be*, non con *should be*. Da qui Žižek si sarebbe forse accorto che, veritiera o meno che fosse quella testimonianza, essa coglieva nel segno: per Hegel il razionale non soltanto è reale ma altresì deve (*muß/must*), ovvero non può che, diventare reale. Una presunta idea razionale destinata a non diventare realtà non sarebbe per Hegel realmente razionale: la realtà costituisce il battesimo del fuoco della razionalità, così come la storia, abbiamo visto, lo costituisce della filosofia.

D'altro canto, come è stato osservato⁸⁰⁴, la testimonianza di Heine trova una corrispondenza nel testo che ripropone il corso di lezione sulla filosofia del diritto svolto da Hegel nel semestre del 1817-18: «ciò che è razionale, deve accadere (*was vernünftig ist, muß geschehen*)»⁸⁰⁵.

La razionalità, in sostanza, è nell'esistenza e questo combaciare assume per Hegel il nome di realtà. Ma la realtà, quindi la coincidenza di razionalità ed esistenza, a sua volta oltre ad essere, al tempo stesso, diviene, per cui la razionalità oltre ad essere, accade (*geschieht*); e non per opera della volontà soggettiva che insegue la legge morale, ma per opera della contraddizione oggettiva del tempo che innesca il bisogno e la ricerca di uno sbocco razionale alle proprie lacerazioni.

Nel grembo di questa teoria filosofica nessuna forma di panlogismo e nessuna forma di giustificazionismo possono trovare accoglienza: non è un caso che i più illustri esponenti della tradizione rivoluzionaria e marxista che si sviluppa nel secolo successivo alla morte di Hegel (da Engels a Lenin, da Gramsci a Lukács) approvino con piena convinzione il principio hegeliano qui esaminato, così come con convinzione l'aveva d'altronde approvato lo stesso Marx⁸⁰⁶.

8. Il movimento reale e la croce del presente

Eppure, con l'intento di dimostrare il passo indietro che la dialettica hegeliana avrebbe compiuto rispetto al pensiero di Fichte, Lauth fa intervenire i giudizi espressi da Marx nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel* e, forte di essi, rimprovera al filosofo di Stoccarda di postulare «mediazioni mistiche», mediazioni che vengono introdotte «in modo soltanto speculativo»⁸⁰⁷.

803 H. Heine, *Briefe über Deutschland*, in Id., *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb in collaborazione con G. Häntzschel e K. Pörnbacher, München 1969-78, vol. V, p. 197.

804 W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*, cit., p. 254.

805 GW, 21, 1, 164.

806 Cfr. sul tema A. Burgio, *Una nuova idea della teoria. La discussione sulla razionalità del reale tra Hegel e Marx*, in P. Venditti, *Studi in onore di Pasquale Salvucci*, Quattroventi, Urbino 1996, pp. 411-426, il quale chiarisce fin dal principio che nell'equivalenza hegeliana di razionale e reale, «reale è solo ciò che si afferma nel corso del tempo in base alle ragioni forti che muovono lo sviluppo storico».

807 R. Lauth, *Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie*, in Id., *Transzendente Entwicklungslinien von*

Lauth non ha bisogno di forzare il testo di Marx: quest'ultimo giunge infatti ad accusare Hegel di trasformare l'Idea in un soggetto astratto «distinto dai fatti» reali e di trasformare i fatti reali in irreali «gesta di quell'Idea» ed essi esterna⁸⁰⁸. D'altronde anche al di là di quello scritto vediamo Marx rimproverare Hegel «di concepire il reale come il risultato del pensiero automoventesi (*aus sich selbst sich bewegenden Denkens*)»⁸⁰⁹. Ma come può essere ritenuta valida questa lettura se pensiamo, fra le tante cose, al ruolo assunto dalla geografia nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* nel determinare le configurazioni spirituali dei popoli? Riprendiamo Hegel:

In queste differenze naturali dobbiamo vedere innanzitutto altrettante possibilità particolari, muovendo dalle quali lo spirito si spinge verso l'esterno: così esse offrono la base geografica (*die geographische Grundlage*). Di conseguenza, non ci interessa conoscere il terreno come località esteriore, bensì il tipo naturale della località che coincide giustappunto con il tipo e il carattere del popolo che è figlio di quel terreno. Tale carattere dei popoli altro non è che il modo di intervenire nella storia mondiale, di prendervi posizione⁸¹⁰.

Qui l'autore della *Fenomenologia dello Spirito* indica le differenze geografico-naturali come la base dalla quale si sviluppano le diverse reti di relazioni tra i popoli, ovvero le diverse forme di economia, quindi le diverse configurazioni spirituali, con le quali poi i popoli entrano nella *Weltgeschichte*⁸¹¹.

O ancora, come può essere valida quella lettura marxiana della dialettica hegeliana, se in quegli stessi *Lineamenti di filosofia del diritto* presi in esame da Marx, Hegel, configurando la filosofia come la nottola di Minerva che spicca il volo sul far del crepuscolo afferma apertamente che, in quanto «pensiero del mondo, la filosofia appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta»?⁸¹²

Lauth, peraltro, nel servirsi delle accuse di misticismo formulate da Marx contro Hegel per criticare il supposto arretramento della dialettica hegeliana rispetto alla dialettica fichtiana, non fa cenno al fatto che altrettante accuse di misticismo Marx esprime in modo forse ancor più lapidario nei confronti di Fichte. Così ad esempio in un suo epigramma giovanile:

«Kant e Fichte vagavano fra nuvole

lassù cercando un paese lontano.

Descartes bis zu Marx und Dostojewski, cit., p. 223. Su questa stessa linea sembra collocarsi anche S. Furlani, il quale per quanto riguarda Hegel parla di un «preteso superamento delle opposizioni intellettualistiche mediante un ambito puramente speculativo» che nasconderebbe «un'irrecuperabile astrazione del pensiero in se stesso», per cui la stessa critica rivolta da Hegel a Fichte finirebbe per ricadere nella posizione che la Dottrina della scienza aveva già respinto come «idealismo dogmatico» (cfr. S. Furlani, *Pratico e teoretico in Fichte e in Hegel*, in A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte. Volume III: Fichte e i suoi contemporanei*, EuroPhilosophie Éditions, pp. 150-151).

808 MEW, 1, 205-206.

809 *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW, 13, 632.

810 W, XII, 106.

811 Oltre al ruolo fondamentale della geografia si pensi al ruolo fondamentale giocato altresì dall'economia: «pochi filosofi hanno attribuito all'attività economica un posto così grande nel loro sistema come Hegel», ha scritto P. Chamley, *Économie Politique Et Philosophie Chez Steuart Et Hegel*, Dalloz, Parigi 1963, p. 15.

812 GW, XIV, 1, 16.

Io cerco d'afferrare con destrezza
solo quanto ho trovato sulla strada»⁸¹³.

E nella *Sacra famiglia*, Marx ed Engels accusano apertamente Bruno Bauer di avere ridotto Hegel «al punto di vista fichtiano», sottolineando come «la sostanza spinoziana» e «l'autocoscienza fichtiana» siano piuttosto elementi che Hegel ha avuto il merito di ricondurre ad unità nello Spirito assoluto⁸¹⁴.

Forse, com'è stato opportunamente osservato, «di Marx non dobbiamo servirci come di un *tribunale* della filosofia o della sua storia»: un avanzamento cognitivo possiamo piuttosto conseguirlo quando ci impegnassimo a «intendere Marx all'interno stesso della filosofia»⁸¹⁵.

Questo ci permetterebbe anche di comprendere più adeguatamente quali fossero i reali bersagli contro cui si sollevava la *Critica della filosofia del diritto di Hegel*. È stato a tal proposito osservato:

La polemica di Marx non è esattamente contro Hegel (che egli conosceva bene, utilizzava largamente e che rileggeva, quand'era impegnato nella stesura di *Das Kapital*); la sua polemica è contro un certo modo di essere hegeliano, che trovava nella cosiddetta sinistra hegeliana – o movimento dei "giovani hegeliani" – e che radici nel testo di Hegel doveva pur averle. Indubbiamente la polemica di Marx è contro una determinata interpretazione di Hegel, accompagnata, però, dalla consapevolezza che difficilmente un'interpretazione è appieno arbitraria.

Dunque, la polemica di Marx è contro quello Hegel, che può condurre alle tesi giovani-hegeliane; contro quei lati, quelle oscurità, quelle ambiguità, presenti nel testo di Hegel e che, in qualche modo, possono concludersi con le posizioni della sinistra hegeliana.

Senonché, questo non è tutto Hegel, né forse è lo Hegel essenziale. Si tratta, tuttavia, di un certo modo in cui – di fatto – il pensiero di Hegel è stato recepito, ha "funzionato". Ed è proprio quel certo modo che Marx critica [...].

Se in Hegel la "grammatica" della dialettica è ricavata analiticamente dal pensare effettivo, in gran parte dell'hegelismo, invece, la 'forma' del movimento dialettico – presupposta al movimento reale – diviene giustificazione dell'esistente, il quale – in questo senso – risulta dedotto da quella forma. È in tale contesto che si finisce nel duplice errore – come Della Volpe indicava, ma riferendosi ad Hegel – di trascendere l'empirico, o effettivamente esistente, per poi recuperarlo acriticamente come necessaria manifestazione dell'idea. Contro questo hegelismo, Marx insiste nel difendere le ragioni (in un certo senso) dell'empirismo, del sapere determinato e della differenza tra processi di pensiero e processi storico-reali. Per certi loro aspetti, un ottimo esempio dell'hegelismo da Marx criticato sono le "Lezioni" di H.F.W. Hinrichs⁸¹⁶.

Oltre a quanto sopra rilevato occorre tenere altresì presente che «le prime posizioni antihegeliane di Marx [erano] passate attraverso il discepolato feuerbachiano (ma possiamo ignorare l'importanza dello Schelling berlinese su Feuerbach?)»⁸¹⁷. Sì, il rapporto Hegel-Marx «nella sua prima forma è

813 MEGA I, 1, 644.

814 *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. MEW, II, 147.

815 L. R. Garotti, *Heidegger contra Hegel*, Argalia, Urbino 1965, pp. 4-5.

816 S. Garroni, Introduzione a K. Marx, *Introduzione a Per la Critica dell'Economia Politica*, note e traduzione a cura di S. Garroni, MIA (Marxist Internet Archive), 2003 (<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1857/introcc/index.htm>).

817 L. R. Garotti, *Heidegger contra Hegel*, cit., pp. 5-6. Per quanto concerne l'influenza giocata da Feuerbach sulla critica di Marx ad Hegel, cfr. M. Dal Pra, *Il rovesciamento della dialettica astratta nella «Critica della filosofia hegeliana dello Stato»*, in Id., *La dialettica di Marx: dagli scritti giovanili alla «Introduzione alla critica*

mediato dalla critica feuerbachiana»⁸¹⁸, la quale spinge Marx a cercare in Hegel stesso la fonte del misticismo di quella sinistra e quella destra hegeliane contro cui intendeva polemizzare.

Nella sua critica a Hegel, nel suo tentativo di mostrare l'arretramento che questi avrebbe compiuto rispetto alla dialettica di Fichte, Lauth si serve, oltre che del primo Marx, anche dell'interpretazione fornita dai corposi studi della scuola marxista antihegeliana inaugurata in Italia da Galvano della Volpe. Studi che si sono poi trovati a impattare contro i risultati delle ricerche dei più illustri interpreti del pensiero di Hegel: si pensi ai lavori di Otto Pöggeler, di Valerio Verra, di Dieter Heinrich. Avrebbe tuttavia fatto meglio Lauth ad avere un occhio di riguardo anche per la corrente hegelomarxista inaugurata a Urbino da Arturo Massolo: una corrente che mentre offriva nuovi e originali studi, destinati a fare epoca, della filosofia di Hegel e del rapporto Hegel-Marx, forniva altresì contributi importanti sulla filosofia di Fichte (si pensi a tal proposito ai lavori di Pasquale Salvucci). Perdi più essa non ha esitato a misurarsi apertamente con le ricerche della scuola dellavolpiana.

Quando Mario Rossi accusa ad esempio il filosofo di Stoccarda di elaborare una dialettica a partire da assiomi privi di fondamento e di configurare le conciliazioni come unicamente pensate, come atti di fede, credendo di avere trovato la prova di tutto ciò in una «confessione di pugno di Hegel stesso», in un frammento di Francoforte che se solo «i critici della dialettica attorno al 1840, Weisse, Fichte jr., Ulrici e soprattutto Trendelenburg e Feuerbach»⁸¹⁹ avessero letto, avrebbero potuto vedere la conferma diretta delle proprie imputazioni, Massolo rileva che il passo hegeliano riportato da Rossi in sostegno della propria tesi, costituiva proprio il momento di una critica che Hegel stesso stava rivolgendo alla «fede positiva», a quel risultato ultimo del «rifiuto di Gesù di assumere il destino del suo popolo, per cui la conciliazione che egli [Gesù ndr] cercò non fu un superamento reale di quel destino»⁸²⁰, ma a ben vedere un superamento unicamente ideale. Rossi si serve pertanto di un passo di Hegel credendo di scorgere in esso i limiti di un'impostazione filosofica che lo stesso Hegel, nell'insieme in cui quel passo era immesso, stava in realtà criticando. Le conclusioni a cui perviene Massolo sono dunque agli antipodi di quelle a cui era pervenuto Rossi: «per Hegel una conciliazione è un'azione originariamente politica»⁸²¹.

dell'economia politica», Laterza, Bari 1972, pp. 63-148; R. Finelli, *Il pensiero di L. Feuerbach come limite allo sviluppo mentale di Karl Marx*, in Id., *Karl Marx uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano 2018. Finelli giunge a dilatare l'influenza nociva di Feuerbach sul giovane Marx al punto da rinvenire in essa la genesi di quella mortificazione dell'individuo che giungerà, a suo avviso, fino a quelle che egli chiama le «estremizzazioni totalitaristiche del comunismo reale». Questa eccessiva dilatazione non riduce tuttavia il carattere puntuale di altre discendenze rinvenute.

818 A. Massolo, *Del rapporto Hegel-Marx*, in Id., *La storia della filosofia come problema*, cit., p. 188.

819 M. Rossi, *Da Hegel a Marx. La Formazione Del Pensiero Politico Di Hegel*, Editori Riuniti, Roma 1960, p. 189.

820 A. Massolo, *Del rapporto Hegel-Marx*, cit., p. 189.

821 *Ibidem*. A proposito di "confessioni", un illustre giurista e studioso di filosofia del diritto, Umberto Cerroni, ha ripercorso in questo modo l'apparizione della prima edizione italiana della *Critica* di Marx curata da Della Volpe, del quale era stato a suo tempo allievo: «Quando della Volpe propose la prima traduzione italiana dei testi filosofici giovanili di Marx sembrò che l'idea – me ne parlò lui stesso – non passasse facilmente. E se passò fu perché Togliatti la avallò, sia pure a prezzo di qualche compromesso. Per esempio il titolo, che era *Opere filosofiche*, diventò *Opere*

Su questa stessa linea si collocano le obiezioni che in un lontano 1962, un giovane allievo di Arturo Massolo, Domenico Losurdo, allora appena ventunenne, rivolge a quello che con tutta probabilità finì per diventare il migliore discepolo di Galvano della Volpe: Nicolao Merker. A questi si richiama apertamente Lauth per sostenere che in Hegel «il preteso processo dialettico che si ha dal lato della sostanza e che vien considerato come suo proprio si rivela sempre, a un esame gnoseologico, come un processo del soggetto portato, senza dichiararlo, dal lato della sostanza», il che significa che «la mediazione dal lato della sostanza rimane nell'oscurità mistica» e a ben vedere «l'intera concezione [hegeliana ndr] resta di carattere mistico»⁸²².

Ma sulle orme di Massolo, Losurdo faceva già a suo tempo notare contro Merker che nella *Differenz*, in polemica con Fichte, Hegel stendeva l'ormai noto paragrafo sul *Bisogno della filosofia*, in cui si afferma che l'esigenza della sistematizzazione filosofica sorge dalla scissione (*Entzweiung*), la quale «non è un semplice fenomeno culturale ma investe al contrario "l'intero sistema delle condizioni di vita" e cioè tutta la vita degli uomini» sicché «la dialettica di universale e particolare sorge non dalla riflessione su problemi astratti di filosofia, ma in connessione con le reali condizioni storiche, con la situazione di "scissione" connessa al passaggio dalla società feudale a quella borghese»⁸²³.

Siamo ben lungi da una dialettica autonoma del puro pensiero che intende poi asservire il movimento della realtà ai propri schemi.

Crediamo peraltro che in queste distorsioni della scuola dell'avolpiana le ragioni politico-culturali abbiano giocato un loro ruolo: se la polemica del giovane Marx nei confronti di Hegel risentiva dell'interpretazione avanzata dalla sinistra e dalla destra hegeliana, contro cui Marx realmente intendeva polemizzare, e da Feuerbach, della cui critica in quel momento egli assumeva le redini, analogamente «non sarebbe ozioso chiedere quale peso abbia avuto nelle ricerche di Della Volpe su Hegel e Marx il presupposto che Gentile e Croce siano realmente neo-hegeliani, epigoni in sostanza. Fino a che punto, ad esempio, il "rifiuto da parte di Croce a prendere in considerazione come *concetti*, i concetti 'empirici' di uomo, casa, rosa, ecc." è tipicamente hegeliano, rivela cioè la

filosofiche giovanili, il che filologicamente è esatto, però aveva un significato riduttivo palese» (U. Cerroni, *Crisi del marxismo?*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 20). Ci domandiamo: se il titolo era filologicamente esatto in che cosa consisteva la riduzione? Non avrebbe avuto forse un significato riduttivo chiamare quella raccolta di testi *Opere filosofiche*? Che cos'altro sarebbero divenute a quel punto *La Sacra famiglia*, *la Miseria della filosofia*, *L'Ideologia tedesca* e gli altri lavori esclusi da quella raccolta? Non avrebbe avuto quel titolo il significato di condensare l'intero arco filosofico di Marx in quei testi giovanili incentrati sulla più aspra critica a Hegel che egli avesse mai pronunciato? È curioso che Cerroni stia qui affermando che per non avere un significato riduttivo quella raccolta avrebbe dovuto diffondersi con un titolo filologicamente non corretto. Riteniamo invece qui che proprio nella scorrettezza risiedesse un intento di interpretazione tendenziosa e orientata.

822 R. Lauth, *Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie*, cit., 223-224; cfr. anche R. Lauth, *Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in "Glauben und Wissen"*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1 e 3, 1983, pp. 1-34 e 297-321. Lauth rinvia a N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961 e in particolare alle pp. 467-468.

823 D. Losurdo, *Il periodo genese ed il rapporto Hegel-Marx*, "Rivista di filosofia Neo-scolastica", Maggio-Agosto 1962, n. 54, pp. 370-378.

"tipica repugnanza *teologica* hegeliana a quanto non è *unità* pura, assoluta, ossia universalità metaempirica e metastorica"»?⁸²⁴

Entrambe le interpretazioni, sia quelle di H. F. W. Hinrichs, ad esempio, che quella di Croce e Gentile, ci appaiono come rivoluzioni filosofiche passive, ovvero come trasformismi metafisici finalizzati a cooptare il pensiero di Hegel nell'arco delle proprie compatibilità sistemiche, svigorendo le propensioni rivoluzionarie che lo innervavano.

Criticare la filosofia di Hegel, dopo averla identificata con il suo addomesticamento (sia quello di Hinrichs che quello di Croce e Gentile) assumerebbe tuttavia lo stesso significato di una critica al pensiero di Kant che lo identificasse con la deformazione operata dai teologi di Tübingen. Una deformazione che ha incontrato l'aspra condanna di Fichte, Schelling ed Hegel, ma che solo da quest'ultimo viene apertamente ricondotta a interessi materiali e politici⁸²⁵.

Ad un'ultima analisi, l'identità di razionale e reale postulata da Hegel, e su cui questi incentra la propria dialettica, costituisce un ulteriore elemento destinato a collidere con quell'idea di un Hegel romantico e mistico che anche Lauth, in linea con la scuola dellavolpiana, si propone di avvalorare. E l'interpretazione della scuola dellavolpiana viene accreditata da Lauth fin nella traducibilità dei linguaggi. Così a un Hegel romantico e mistico sul piano filosofico segue un Hegel conservatore e reazionario sul piano politico: «Posizioni prive di trasparenza razionale inducono a *forme irrazionali di "superamento"*. La falsa dialettica conduce alla guerra, conduce cioè a cercare la soluzione dei problemi in pronunciamenti autoritari in campo teorico e nell'esercizio della forza in campo pratico»⁸²⁶. Occorre tornare allora secondo Lauth alla dialettica di Fichte, che, incentrata com'è sulla disuguaglianza tra razionale e reale, costituisce l'autentico corrispettivo filosofico di una posizione rivoluzionaria sul piano pratico-politico.

Una simile disuguaglianza la possiamo riscontrare in modo particolarmente emblematico nello *Stato commerciale chiuso*: il regno del razionale viene in quest'opera identificato da Fichte con lo «Stato secondo ragione», ovvero con uno Stato ideale che si contrappone allo «Stato reale». D'altro canto, «chi imprende a mostrare con quali leggi in particolare si debba regolare nello Stato la pubblica economia, prima di tutto deve ricercare che cosa sia giusto in fatto di economia in uno Stato razionale, poi esporre che cosa si usi fare negli Stati realmente esistenti e finalmente indicare

824 L. Ricci Garotti, *Heidegger contra Hegel*, cit., pp. 3-4. Sull'interpretazione dellavolpiana di Hegel e di Marx sulla base della *Critica marxiana* del 1843, cfr. anche R. Finelli, *Della Volpe e la "Kritik" del 1843 di Marx*, in G. Liguori (acura di), *Galvano Della Volpe. Un altro marxismo*, Fahrenheit 451, Roma 2000, pp. 59-70. Per una lettura della *Critica* diversa rispetto a quella proposta da Della Volpe, cfr. R. Finelli – S. F. Trincia, *Commentario*, in K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. it. e commentario di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, pp. 243-695; K. H. Iltling, *Il concetto hegeliano dello Stato e la critica del giovane Marx*, "Rivista di filosofia", Bologna 1977, fascicolo speciale dedicato a *Hegel e lo Stato*, pp. 146-168.

825 Per quanto riguarda la polemica di Hegel nei confronti dei sedicenti teologi kantiani (Gottlob Christian Storr, Johann Friedrich Flatt e Friedrich Gottlieb Süskind), cfr. C. Lacorte, *Il corso di teologia*, in Id., *Il primo Hegel*, con un'introduzione di G. Cantillo, Pensa Multimedia Editore, Lecce 2012, pp. 106-132.

826 R. Lauth, *Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie*, cit., p. 224.

la via per cui uno Stato possa passare dall'ultima situazione alla prima»⁸²⁷. Il regno della ragione, in sostanza, costituisce per Fichte un modello di società ideale declinato sempre al futuro a cui il regno della realtà (la società reale) viene infinitamente chiamato ad approssimarsi. Su questa irriducibile discrepanza tra l'ideale e il reale, tra il dover-essere e l'essere, si fonda la dialettica rivoluzionaria di Fichte, al di fuori della quale si andrebbe incontro a misticismo e conservazione.

Eppure Marx, che non esita ad esprimere tutta la propria riluttanza verso chi si propone «di prescrivere ricette per l'osteria dell'avvenire (*Rezepte für die Garküche der Zukunft*)»⁸²⁸, nell'*Ideologia tedesca*, in una ormai celebre definizione del comunismo, designa il regno della ragione «non [come] uno stato di cose che debba essere instaurato (*ein Zustand, der hergestellt werden soll*), un ideale (*ein Ideal*) al quale la realtà dovrà conformarsi», ma come il «movimento reale (*wirkliche Bewegung*) che supera (*aufhebt*) lo stato di cose presente», e le cui «condizioni» risultano già dai «presupposti esistenti (*Bestehenden*)»⁸²⁹.

Non a caso, nel *Poscritto* alla seconda edizione del *Libro I* del *Capitale*, egli afferma che «la dialettica» assume una forma razionale quando «nella comprensione positiva dello stato di cose esistente (*Bestehenden*) include al tempo stesso anche la comprensione della sua negazione, la comprensione del suo necessario tramonto» e concependo «ogni forma divenuta nel fluire del movimento (*Flusse der Bewegung*)» si rivela «critica e rivoluzionaria per essenza»⁸³⁰. Ma era stato proprio Hegel nella *Scienza della logica*, a contestare quel «concetto della realtà» che «suppone ch'essa rimanga ancora quando col pensiero si sia soppressa ogni negazione»: infatti sopprimere la negazione significa per Hegel sopprimere la realtà, significa eliminare «ogni sua determinatezza», laddove occorrerebbe ribadire che «la realtà è qualità, esserci» e che come tale «contiene il momento del negativo, e solo per questo è quel determinato, ch'essa è»⁸³¹. Il razionale è il reale, ma il reale è la negazione della datità fattuale; per cui il razionale è l'universalità che emerge da questa negazione. Il reale è razionale in Hegel perché è dialettica: ossia è il processuale affermarsi (attraverso un andamento non certo rettilineo e unilineare ma tormentato e complesso), di un'universalità sempre più concreta che si realizza per mezzo della negazione dei particolarismi (ossia degli interessi meramente privati) che tengono in ostaggio le configurazioni di volta in volta esistenti del mondo.

E le cose non stanno diversamente in Marx. Se infatti per questi il comunismo coincide con il regno della ragione, la ragione coincide a sua volta, non con un ideale trascendente a cui la realtà debba conformarsi, ma con il movimento immanente prodotto dalla dialettica del reale e dalle contraddizioni oggettive nella quale questa si esprime; ovvero, ancora una volta, la ragione assume i

827 *Der geschlossene Handelsstaat*. GA, I, 7, 51.

828 MEW, XXIII, 22.

829 *Die deutsche Ideologie*. MEW, 3, 34. Corsivo del testo.

830 MEW, XXIII, 26-27.

831 GW, XI, 65.

contorni della rosa nella croce della presenza, la forma del fiore che sopravvive, vale a dire, alle conflittualità del mondo concreto, traendo dalla loro risoluzione nutrimento e sviluppo.

Anche in Marx la dialettica risulta dunque fondata non già, come in Fichte, sul divario tra ragione e realtà, ma, come in Hegel, sulla loro identificazione. E non sembra che questa fuoriuscita filosofica dai perimetri della dialettica fichtiana operata lungo il cammino tracciato dall'autore della *Scienza della logica*, abbia favorito posizioni conservatrici sul piano pratico-politico.

9. Il finito e l'infinito

1. I deserti dell'infinito

Nello scritto su *L'Io come principio della filosofia*, dei primi mesi del 1795, un precocissimo Friedrich Schelling, allora appena ventenne, compie la sua prima e originale operazione speculativa: il riassorbimento dei dualismi kantiani e fichtiani entro la giurisdizione monistica dell'Io infinito. Siamo al cospetto di un vero e proprio spinozismo rovesciato (per usare le parole con cui Jacobi nel 1799 liquiderà, senza comprenderla, la *Dottrina della scienza*), dove la sostanza viene sostituita dall'assolutezza dell'Io, che ingloba senza residui ogni esistenza⁸³², abrogando di fatto il secondo principio esposto da Fichte nella *Grundlage*, di cui erano uscite le prime due parti presso l'editore Christian Ernst Gabler nel 1794.

Tra la fine di luglio e gli inizi di agosto del 1795 presso lo stesso editore appare il secondo fascicolo che conteneva la terza parte. In essa il cosiddetto spinozismo rovesciato viene già messo in stato d'accusa: viene infatti esposto «più chiaramente di quanto finora avessimo potuto fare l'autentico significato del nostro secondo principio: all'Io è opposto un Non-Io» affermando che solo comprendendo questo principio può essere afferrato «il vero significato dell'intera nostra dottrina della scienza»⁸³³. Fichte insiste quindi sull'importanza del secondo principio: «In che modo l'Io possa distinguere una cosa qualunque da se stesso, la possibilità di questo fatto non si può dedurre da nessun più elevato fondamento, ma questa distinzione sta a fondamento di ogni deduzione e di ogni fondazione» e a ben vedere «chi non potesse essere consapevole del fatto postulato [...] per costui l'intera dottrina della scienza non avrebbe alcun contenuto, sarebbe per lui vuota»⁸³⁴.

Che l'Io infinito abbia fuori di sé un Non-Io assolutamente opposto (è in sostanza l'oggetto trascendentale kantiano), il quale in quanto assolutamente opposto non viene posto dall'Io ma risulta da questo indipendente, Fichte ritiene di poterlo dimostrare in maniera logica. Che sia l'Io infinito a porre il Non-Io assolutamente opposto significherebbe infatti che l'Io infinito porrebbe il suo non porsi, ovvero porrebbe la propria soppressione, la soppressione del proprio porre. Il che costituirebbe una contraddizione in termini:

Ora nella nostra presupposizione l'Io dovrebbe porre un Non-Io assolutamente e senza alcuna ragione, dovrebbe cioè limitare se stesso assolutamente e senza alcuna ragione, in parte non porsi. Pertanto dovrebbe avere in se stesso il motivo per non porsi; dovrebbe esserci in esso il principio del porsi e anche il principio del non porsi. Perciò l'Io nella sua essenza sarebbe opposto a se stesso e in contraddizione con se stesso; vi sarebbe in esso un duplice principio opposto, la cui accettazione contraddice se stessa,

832 Cfr. F. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in Id., *Werke*, Bd. 2, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart 1980.

833 GA, I, 2, 390.

834 *Ibidem*.

perché allora non ci sarebbe in esso alcun principio, L'Io non sarebbe assolutamente nulla, perché sopprimerebbe se stesso⁸³⁵.

Ma cosa accadrebbe se i dualismi kantiani che Fichte si impegna a preservare venissero assorbiti dal monismo dell'Io e si trasformassero in quello spinozismo rovesciato che Jacobi andrà rimproverandogli? È presto detto:

Per la divinità, cioè per una coscienza in cui mediante il mero essere posto dell'Io tutto fosse posto [soltanto che per noi il concetto di una tale coscienza è impensabile] la nostra dottrina della scienza non avrebbe nessun contenuto, perché in una tale coscienza non ci sarebbe altro porre se non quello dell'Io⁸³⁶.

Anche se in sostanza l'Io assoluto «è infinito e illimitato», resta che «l'Io non può avere nessuna causalità nei confronti del Non-Io perché il Non-Io cesserebbe altrimenti di essere Non-Io (di essere opposto all'Io) e diventerebbe esso stesso Io». E neppure si può sostenere l'inesistenza del Non-Io assolutamente opposto all'Io assoluto, ché altrimenti, mancando l'opposizione, mancherebbe l'urto con cui viene innescata l'intelligenza dell'Io. Va dunque tenuto fermo che «riguardo a un Io a cui nulla fosse opposto, l'impensabile idea della divinità, una tale contraddizione non potrebbe aver luogo»⁸³⁷.

È stato a tal proposito osservato:

Secondo Fichte il superamento del punto di vista dell'io empirico, da parte dell'io filosofico, non è altro che un episodio interno, un giro del circolo necessario, che, oltrepassando l'episodio, ruota all'infinito. Togliere l'affermazione – in cui consiste il punto di vista empirico – che le cose in sé agiscono su di noi lasciando la loro impronta, togliere quest'affermazione, rivelando che il rapporto tra l'in sé e l'io è posto e quindi interno all'io, non significa, per Fichte, togliere l'opposizione assoluta; sì che se si va certamente oltre la fisionomia storica del criticismo (se cioè gli si attribuisce certamente una cadenza che non gli appartiene), se ne mantiene anche il lineamento essenziale, l'opposizione assoluta⁸³⁸.

Lo sforzo con cui Fichte si premura di mantenere l'integrità dei dualismi kantiani rispecchia una particolare dedizione a voler preservare, a non vanificare nel vortice dell'astrazione, il mondo del finito.

Su questo punto è stato rilevato come Fichte risulti già dalla *Grundlage* ben consapevole del fatto che «se si assume che esista un Io che si pone assolutamente», ossia se si assume che l'Io ponga se stesso in modo assoluto in quanto unica sostanza al di fuori della quale nulla viene dato, allora «si costruisce una filosofia che non è più una filosofia dell'uomo, ma è, se mai, una filosofia per dèi, perché l'uomo è un essere che non si trova mai in una condizione di assoluta posizione di sé ma è

835 GA, I, 2, 389-90.

836 GA, I, 2, 390-91.

837 GA, I, 2, 391-92.

838 E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960, ora in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 395 n.

sempre in rapporto col mondo, con gli altri, con la prassi, con la storia: l'uomo è mondanità, l'uomo è comunità». Ma l'intero filosofare di Fichte è un filosofare

per l'essere qual è l'uomo; e l'uomo può giustificare la propria azione e la propria conoscenza soltanto se si libera da quella falsa filosofia che pretende di porre a fondamento del suo esserci, come attività teoretica e pratica, l'esserci di un Io assoluto, che poi lo condizionerebbe alle spalle e lo priverebbe di ogni autonomia. L'Io assoluto, infatti, non avrebbe altro da porre che se stesso e, per questo suo porre se stesso, non potrebbe esserci un mondo né potrebbero esserci altri uomini⁸³⁹.

Diversamente stanno le cose per Schelling: questi «si muove da una prospettiva speculativa non sollecitata da interessi politici»⁸⁴⁰. La sua riflessione filosofica si origina a partire da curiosità di tipo naturalistico-estetiche. Questa differenza sembra contenere in sé vantaggi come svantaggi. I primi risiedono nel fatto che il suo pensiero può, in tal modo, evadere dalle prigioni della contingenza e dell'interesse politico immediato, ciò che ha portato, non a caso, a considerevoli progressi filosofici: l'Assoluto di Schelling, consente il superamento di quel dualismo metafisico che ancora, come lascito kantiano, sopravviveva in Fichte in conseguenza del mancato superamento di quella dimensione noumenica in cui consiste l'*oggetto trascendentale* (distinto si badi bene dal non-io empirico) nella sua opposizione assoluta all'Io (secondo principio della WL), quella dimensione, vale a dire, che nel suo sistema dà origine all'*Anstoß*⁸⁴¹. Gli svantaggi, consistono in ciò che la marginalità dell'interesse politico rispetto a quello puramente speculativo determina, in ultima istanza, un relativo occultamento della posizione storica. Il che tende inevitabilmente a ripercuotersi sul piano teoretico, all'interno del quale viene avvertito un vuoto che sembra nascere dalla trascuratezza logica del finito temporale, rimasto nelle sue dinamiche e articolazioni carente di spiegazione.

Fichte muove invece dal finito storico e da questo desume l'infinito: un simile significato possiamo attribuire alla nota dichiarazione, «mentre io scrivevo sulla Rivoluzione francese, quasi come ricompensa mi vennero in mente i primi presentimenti e i primi spunti di questo sistema»⁸⁴².

A muovere dal finito storico è anche Hegel. Così egli nella già citata lettera a Schelling del 2 Novembre 1800: «Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini (*die von untergeordneten Bedürfnissen anfangt*), dovevo essere sospinto verso la scienza, e

839 P. Salvucci, *Fichte: immaginazione e dialettica*, in Id., *Politicità della filosofia*, Argalia Editore, Urbino 1978, pp. 380-381.

840 P. Salvucci, *Le schellinghiane "Lettere filosofiche"*, in Id., *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino 1994, p. 572.

841 Cfr. su ciò A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948; L. Pareyson, *Fichte: Il sistema della libertà*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950 (nuova edizione Mursia, Milano 2011); E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960; P. Salvucci, *La costruzione dell'idealismo. Fichte*, Quattroventi, Urbino 1984. Per quanto riguarda le affinità e le differenze tra noumeno e oggetto trascendentale in Kant, cfr. D. Sacchi, *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana: saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995; J. Segesta, *Dalla "cosa in sé" all'"oggetto trascendentale". Principio finale e schema del giudizio sintetico a priori*, "Giornale di Metafisica", XXXIII, 2016, pp. 303-317.

842 GA, III, 2, 298.

nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi in forma riflessiva in un sistema; mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini»⁸⁴³.

Questa confessione contiene forse al tempo stesso anche un auspicio e uno stimolo affinché il sistema dell'Assoluto dell'amico non smarrisca mai la forza e il coraggio di rispecchiarsi nei bisogni degli uomini e di misurarsi con la vita degli uomini. Un auspicio e uno stimolo, tuttavia, che dall'ottica hegeliana verranno profondamente disattesi. L'idea di infinito di Schelling, sempre più arida di vita storica, non poteva soddisfare il pensiero di Hegel.

La critica rivolta dal *Frammento di sistema* del 1800 alla cattiva infinità dell'Io assoluto, colpisce a ben vedere, nei loro tratti comuni, tre diverse idee di infinito, rispettivamente di Schleiermacher, di Fichte e di Schelling:

E così, la beatitudine nella quale l'Io tutto ha, e tutto come opposto, sotto i suoi piedi, è una manifestazione del tempo (*eine Erscheinung der Zeit*), che in fondo ha lo stesso significato di quella del dipendere da un essere assolutamente estraneo [il Dio ultraterreno ndr], che non può farsi uomo; oppure, se questo si fosse fatto tale (e quindi nel tempo) rimarrebbe anche in questa unione un assolutamente separato, e soltanto un Uno assoluto – ossia ciò che vi è di più degno e di più nobile, anche se la sua unione col tempo fosse ignobile e spregevole⁸⁴⁴.

Il passo assume una particolare rilevanza non soltanto per il valore teoretico ma anche per il significato politico che racchiude. Vi sono due idee di infinito che qui vengono criticate: la prima separa in modo assoluto l'infinito dal finito (ed è il riferimento all'essere assolutamente estraneo che non può farsi uomo), la seconda vede una convergenza tra finito e infinito soltanto relativa, per cui l'infinito da un lato si incarna in un finito particolare e nel suo potere, dall'altro resta simultaneamente fuori dal mondo, al di là del reale. È questo il caso in cui l'infinito si viene ad incarnare in un unico uomo, come il Cristo o il Papa, in un'oggettività esteriore, come ad esempio il Santo Sepolcro, in un'unica istituzione, come ad esempio la Chiesa, o in un unico centro di potere politico, come lo Stato francese, rimanendo nondimeno estraneo a tutto il resto del mondo e delle società umane.

Sono due forme astratte di universalità, in cui la prima passa facilmente nella seconda e in cui la seconda si rovescia facilmente nel suo contrario, ovvero in un culto del finito, di quel finito strettamente particolare con cui viene identificata l'infinità (Chiesa, Impero o Stato francese) e tramite l'espansione del quale il mondo non libero avrebbe accesso al regno della libertà, il finito restante al libero infinito.

In quest'ordine di considerazioni rientra la critica che la *Piccola logica* rivolge a un'idea di Dio che anziché concepire quest'ultimo come Spirito che «si media con se stesso» ed è in tal modo

843 BH, I, 59, n. 29.

844 W, I, 427.

«concreto, vivente», lo riduce a «un'Essenza priva di determinazioni (*zum bestimmunglosen Wesen*)», vuota di vita reale⁸⁴⁵. Le *Lezioni sulla logica* del 1831, mettono in guardia contro le fascinazioni del vuoto e dell'assenza di realtà che un certo romanticismo e una certa teologia (si pensi ad esempio a Novalis o a Schleiermacher) andavano diffondendo: «Dai deserti dell'infinito è necessario fuggire (*Von dem Wüsten des Unendlichen muß man sich los machen*)»⁸⁴⁶.

Fuggire dai deserti dell'infinito significa porre sempre a mente, nei sistemi filosofici, un interrogativo: «come sussiste il finito nell'infinito?». Concepire infatti l'infinito come assolutamente separato dal finito, «come Dio prima della creazione del mondo (*Gott vor Erschaffung der Welt*)», significa concepire una «cattiva infinità, allo stesso modo in cui un Dio che non si manifesta, che non crea, non ha verità»⁸⁴⁷. Quando allora nell'*Introduzione alla Scienza della logica*, Hegel definisce quest'ultima come «l'esposizione di Dio (*Darstellung Gottes*) qual egli è nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di uno spirito finito (*vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes*)»⁸⁴⁸, sta in sostanza affermando che la sua logica costituisce l'esposizione dell'Infinito, ma che se venisse isolata dalle restanti parti del sistema, rimarrebbe soltanto l'esposizione di una cattiva infinità, di un regno delle ombre senza corpo, di una grammatica senza lingua; eppure dacché è soltanto nel corpo e nella lingua che l'ombra e la grammatica rinvergono la loro verità, così è soltanto nella natura e nella storia (ovvero nelle configurazioni temporali dello spirito), che la *Scienza della logica* rinviene la propria⁸⁴⁹. È invece la fuga di fronte al finito a trattare altezzosamente la società e la storia come una pietrificata datità fattuale⁸⁵⁰.

Tra l'infinito e il finito può tuttavia teorizzarsi, come abbiamo affermato, una convergenza relativa: una convergenza suscettibile di convertirsi in un particolarismo, in un culto della determinazione finita. È quanto avviene con le Crociate, che «incominciarono già nell'Occidente stesso, dove molte migliaia di ebrei furono saccheggiate e uccise», e per le quali risulta «impossibile parlare di moventi razionali», visto che il fanatismo religioso costituiva il principale motore di quelle avventure belliche, visto che «la massa credeva che Dio in prima persona l'avrebbe guidata e salvaguardata». L'infinito veniva individuato non già nello spirito del finito, delle sue mediazioni interne e del suo divenire, ma in un finito determinato opposto all'intero regno del finito, in uno spazio sacro che si contrapponeva all'universalità dello spazio totale:

L'idea smisurata della connessione di finito e infinito è divenuta sotto i nostri occhi qualcosa di privo di spirito; si è cercato l'infinito

845 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). GW, XX, 114 (§ 74)

846 GW, XXIII, 2, 736.

847 GW, XXIII, 2, 737.

848 GW, XI, 21.

849 Cfr. GW, XI, 27-28.

850 Cfr. H. Maier, *Hegels Schrift über die Reichsverfassung*, in "Politische Vierteljahrsschrift", 1963, vol 4, n. 4, p. 346. Possiamo domandarci se questa prospettiva qui criticata non abbia intaccato per certi versi la stessa filosofia della storia di Hegel nel modo in cui questa tende a dare rappresentazione del mondo extra-occidentale dopo la fine dell'età antica.

in una cosa esteriore del tutto isolata, quasi che l'infinito fosse questa cosa. La cristianità ha trovato il sepolcro vuoto, non già la connessione tra il mondo e l'eternità, perciò essa ha perduto la Terra Santa (*das Heilige Land*)⁸⁵¹.

A ben vedere per Hegel è l'intera «Chiesa del Medioevo» ad avvitarci in una «contraddizione interna». Infatti l'infinito è per essa al tempo stesso «spirito *finito* ed esistente», ma viene concepito tuttavia non come divenire del mondo, come l'universalità che emerge dalle mediazioni di cui il reale si compone, bensì come «una cosa sensibile, esteriore», come «un'esistenza comune, esteriore, la quale deve valere comunque come Assoluto: qui lo spirito è sottoposto a questa assoluta pretesa (*absolute Zumutung*)»⁸⁵².

Questo medesimo vizio di pensare l'infinito come calato in una singola determinazione finita contrapposta a tutte le altre, si ripresenta nella contemporaneità di Hegel. Abbiamo visto *La missione dell'uomo* di Fichte identificare l'espansione dell'universalità con l'espansione delle sfere d'influenza francesi. Nella stessa direzione, in quell'arco di tempo, sembra muoversi anche Schelling. Il capitolo *IV* del suo *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), quello relativo alla *Filosofia pratica*, scandisce l'automanifestazione dell'Assoluto in tre grandi epoche della storia, che corrispondono rispettivamente al *mondo antico*, all'espansione della *repubblica romana*, e ad un'epoca futura in cui la sintesi di libertà (condizione cosciente) e necessità (condizione incosciente) si suppone troverà una piena realizzazione. Si tratta di un'epoca nella quale, prefigura Schelling, ogni Stato, dovrà essere sottoposto a un unico centro di potere, «un'organizzazione che trascenda la sua singolarità», ovvero a una «federazione di tutti gli Stati», o «areopago universale dei popoli (*ein allgemeiner Völkerareopag*)», che tuttavia non potrà sorgere «prima che, *innanzi tutto*, i principi della vera Costituzione giuridica siano diffusi universalmente, dimodoché i singoli Stati abbiano *un unico interesse*»⁸⁵³.

Sembrano i motivi esposti da Kant nel saggio *Per la pace perpetua* e nella *Metafisica dei costumi*. E tuttavia, com'è stato osservato, «Schelling evidentemente non considerava, o gli sfuggiva, la preoccupazione kantiana di evitare una proposta che assomigliasse alla famigerata idea di una *Weltmonarchie*». D'altronde, egli si riannoda senz'altro a Kant, «ma allo scopo di garantire i diritti non del singolo Stato, ma del singolo individuo»; non a caso «egli non prende le mosse, come i pacifisti che prima e dopo di lui scrissero sull'argomento, dagli orrori della guerra, e dal disordine materiale e morale che essa produce, ma piuttosto dall'idea che uno Stato, il quale sia assillato da minacce esterne, penserà a difendere se stesso, non a garantire la libertà dei suoi membri». Si tratta, a ben vedere, di «un atteggiamento che, poco più tardi, sarà di non pochi intellettuali tedeschi, e che li spingerà ad accettare l'ordinamento imposto in Europa da Napoleone come il primo passo verso

851 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. W, XII, 471-472.

852 W, XII, 458.

853 F. Schelling, *System des transzendentem Idealismus*, in Id., *Sämtliche Werke*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. 3, pp. 586-587.

una pace universale»⁸⁵⁴. D'altro canto nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* del 1802 Schelling sembra auspicare apertamente «la trasformazione di un mondo per opera della forza quasi divina di un conquistatore (*die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers*)»⁸⁵⁵.

Possiamo allora comprendere la posizione di Hegel e gli ulteriori significati politici che assume il rapporto finito-infinito da egli nuovamente riformulato. Abbiamo visto la lettera a Schelling in cui il filosofo di Stoccarda afferma di essere partito dai bisogni degli uomini per elevarsi alla scienza e da essa tornare a incidere sulla vita degli uomini. Ebbene, nella *Costituzione della Germania*, egli afferma che «malgrado i corpi statali tedeschi abbiano spezzato i vincoli che li univano, e si siano preclusa la possibilità di collegarsi, per fini contingenti e momentanei, onde fronteggiare, con pratica e intelligenza, ciò che era imposto dalla necessità, pure è rimasto *il bisogno (die Forderung)* che la Germania debba essere uno Stato»⁸⁵⁶. L'unità nazionale costituisce uno di quei bisogni degli uomini da cui sarebbe partito Hegel per elevarsi al rango della scienza e tornare a incidere sulla vita degli uomini. Ed è, in sostanza, un movimento F-I-F', un movimento che dal Finito si eleva all'Infinito per tornare, a partire da questa elevazione, a incidere su un Finito che uscirà arricchito da questa incidenza.

Vediamo quanto afferma nello scritto sugli *Atti dell'Assemblea del Württemberg*: «Il senso dello Stato si acquista soprattutto con l'occuparsi direttamente degli affari dell'universale, nei quali non soltanto si sente e si conosce l'infinito valore che l'universale ha in se stesso, ma si fa anche diretta esperienza della riottosità, dell'ostilità e della disonestà dell'interesse privato»⁸⁵⁷.

Il senso dello Stato viene qui descritto come un valore universale che può preservarsi soltanto lottando contro gli interessi privati che vorrebbero distruggerlo o subordinarlo. Così nel caso di una guerra di difesa della nazione, com'era quella dei *Befreiungskriege*, «il dovere di conservare questa individualità sostanziale», vale a dire «l'indipendenza e la sovranità dello Stato», oltre a subordinare la sicurezza della vita, subordina a sé anche la proprietà (il discorso contiene *in nuce* una polemica contro quelle che potremmo definire le nobiltà e le borghesie *compradoras*). Qui la vita e la proprietà della singolarità, che pure per Hegel sono portatrici di un valore razionale e necessario (peraltro in posizione gerarchica l'una rispetto all'altra) vengono degradate a «qualcosa di accidentale», ovvero di meramente «finito», non appena l'infinito viene messo in pericolo, non appena, vale a dire, subentra il rischio di colonizzazione, di perdita dell'indipendenza e della sovranità nazionale. D'altro canto questa perdita recherebbe in larga parte con sé anche la perdita

854 C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969, pp. 194-195.

855 F. Schelling, *Über die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie*, in Id., *Sämmtliche Werke*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. 5, p. 260.

856 W, I, 504-505.

857 [Beurteilung der] *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. W, IV, 476.

della proprietà e della vita del singolo, ma soprattutto recherebbe con sé la perdita della libertà. Hegel rinvia infatti a quei «popoli che, non volendo oppure paventando di sopportare una sovranità all'interno, sono stati soggiogati da altri popoli, e si sono impegnati per la loro indipendenza (*Unabhängigkeit*) con tanto minore successo e onore quanto meno si è potuto produrre al loro interno un primo serio assetto del potere statale, popoli la cui libertà è morta per paura di morire»⁸⁵⁸. Siamo ricondotti al capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* sulla dialettica servo-padrone, a cui d'altronde i *Lineamenti* fanno esplicito riferimento nel § 57 sulla schiavitù, che significativamente si conclude:

L'idea della libertà è vera unicamente in quanto essa è *lo Stato*: solo quando si riconosce questo avviene che lo Spirito oggettivo, il contenuto del diritto, non sia più accolto a sua volta soltanto nel concetto soggettivo, e che, con ciò, non sia assunto come mero dover-essere (*ein bloßes Sollen*) il fatto che l'uomo, in sé e per sé, non è destinato alla schiavitù⁸⁵⁹.

E a quello stesso capitolo della *Fenomenologia*, rinvia implicitamente, sempre dei *Lineamenti*, il § 351:

accade che nazioni civilizzate, avendo coscienza di un Diritto disuguale, considerino come barbare altre nazioni che sono arretrate rispetto a loro nei momenti sostanziali dello Stato (popoli pastori che si considerino superiori ai popoli cacciatori, i popoli agricoltori che si considerano superiori a entrambi, ecc.), e trattino l'autonomia di queste ultime come qualcosa di formale. Nelle guerre e nelle controversie che scaturiscono da tali rapporti, il tratto che conferisce loro un significato per la storia del mondo è, pertanto, il momento per cui esse sono *lotte per il riconoscimento* (*Kämpfe des Anerkennens*) in relazione a un determinato valore intrinseco⁸⁶⁰

Lo Stato risulta dunque per Hegel un finito intriso di valore infinito, sia rispetto alle finitezze particolaristiche interne (le proprietà assolutizzate, le aristocrazie e le borghesie *compradoras*), sia rispetto alla cattiva infinità, a quell'infinità astratta che giunge a identificare l'infinito col dominio o con la sfera d'influenza di un'unica finitezza esterna (come ad es. l'Impero francese).

2. Il finito assolutizzato

Non meno astratto del punto di vista che assolutizza l'unilateralità dell'infinito dopo averlo separato

858 *Grundlinien*. GW, XIV, 1, 266. (§ 324). Questa critica sembra essere rivolta alla frammentazione territoriale e politica della Germania che rendeva l'intero Stato una facile preda delle mire espansionistiche degli Imperi europei. Ma può valere anche come analisi dell'espansione dell'Europa nei vari continenti (in Africa, in Asia, in America); espansione che era facilitata senz'altro da una superiorità tecnico-scientifica e quindi militare dei colonizzatori (Hegel fa esplicito riferimento nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* all'uso del cavallo e alla lavorazione del ferro con cui gli europei potevano dotarsi di spade, ma si potrebbe ricordare anche la polvere da sparo) aggiunti a una fragilità politica e organizzativa dei colonizzati, la cui pressoché assenza di Stato e la cui frammentazione sociale finì per ripercuotersi sulla capacità che essi ebbero di opporre alle milizie europee una resistenza solida e unitaria in grado di fronteggiarli e respingerli. La debolezza spirituale di cui parla a tal proposito Hegel nella *Weltgeschichte* può essere intesa anche come debolezza in termini di organizzazione politica.

859 GW, XIV, 1, 65 (§ 57).

860 GW, XIV, 1, 277 (§ 351). Hegel, *Grundlinien*, W 7, 507, § 351 (corsivo nostro).

dal finito, risulta per Hegel il punto di vista che assolutizza l'unilateralità del finito. È questa, come viene affermato nella *Piccola logica*, la posizione del sapere immediato, della «coscienza sensibile (*das sinnliche Bewußtsein*)», ancora immatura per comprendere che «nel sensibile in quanto tale non c'è nessuna verità»⁸⁶¹ dal momento che la verità coincide con l'infinito concreto. Le *Lezioni sulla logica* del 1831 si esprimono a tal proposito con particolare chiarezza: «quando si afferma di non poter giungere all'infinito, vediamo all'opera la più grande impostura dell'intelletto»; un'impostura in cui «il finito viene reso qualcosa di assoluto»; vale a dire, «per quanto il finito non sia altro che il passare alla sua verità, all'infinito, l'intelletto lo rende permanente»⁸⁶². Il finito a ben vedere è contraddizione: è il qualcosa posto assieme alla propria contraddizione di essere a un tempo relazione a sé e all'altro da sé, ovvero a sé e al proprio limite, a sé e alla propria negazione. Per cui «la finitezza è negazione». Di più: «finito significa *mutevole*, laddove il mutare di qualcosa non indica una mera possibilità, ma appartiene al suo in sé». La contraddizione, il mutamento, la negazione, costituiscono la verità del finito, il suo eterno, ovvero l'infinito. In ultima istanza, dacché il finito è la determinatezza, è il qualcosa, «esser finito significa superarsi nell'infinito»⁸⁶³.

Anche per Fichte, il finito senza l'infinito non ha verità. I *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, tracciando una significativa corrispondenza tra logica e filosofia politica, espongono quei primi fondamenti teorici del rapporto in questione, che poi andranno a costituire l'architrave portante della *Grundlage*: il regno del finito è quello in cui ha dimora l'io empirico, la parte dell'io per la quale esso è sensibilità, suscettibile quindi di modifiche e trasformazioni. Il regno dell'infinito è quello in cui ha dimora invece l'io puro, la parte dell'io per la quale esso è legge morale, eterna inalterabilità. La divisione tra i due regni, finito e infinito, comporta una scissione dei «diritti originari dell'umanità» in due classi fondamentali: «diritti della sensibilità modificabile» e «diritti della spiritualità imm modificabile». Come le due dimensioni, tuttavia, così anche le due classi di diritti non potrebbero essere comprese l'una senza l'altra:

Dalla legge morale che è in me viene determinata in maniera imm modificabile la forma del mio Io puro: io devo (*soll*) essere un Io (un essere indipendente, una persona), io devo (*soll*) sempre volere il mio dovere: ho dunque il diritto di essere una persona e di volere il mio dovere. Questi diritti sono inalienabili e da essi non scaturiscono diritti alienabili, perché il mio Io sotto questo rispetto non è suscettibile di alcuna modificazione.

Tutto ciò che in me non è questo stesso Io puro è sensibilità (nel significato più esteso della parola, cioè di parte del mondo sensibile) e quindi modificabile. Io ho diritto di conformare questo io mutevole in me, con una graduale trasformazione di esso, a quella data forma dell'io puro (ciò che è appunto una modificazione): ho il diritto di fare il mio dovere (*ich habe das Recht meine Pflicht zu thun*)⁸⁶⁴.

Qui il dovere di conformare il finito all'infinito, l'io empirico alla legge morale che sorregge l'io

861 *Encyklopädie*. GW, XX, 116 (§ 76).

862 GW, XXIII, 2, 735.

863 GW, XXIII, 2, 731.

864 GA, I, 1, 310.

assoluto, conferisce all'io empirico *qua talis* un inalienabile diritto di trasformazione. È, in sostanza, l'inalienabile diritto del popolo di rovesciare in qualunque momento il governo con il quale ha istituito un patto non appena gli appaia che quest'ultimo contravvenga agli accordi e fuoriesca dai tracciati che l'infinito gli ha indicato sotto forma di *Sittengesetz*.

L'assolutizzazione del finito giunge secondo Fichte ad espungere l'infinito dall'orizzonte delle nostre azioni e, così facendo, per conferire legittimazione al mantenimento dei rapporti sociali vigenti. Ma l'espunzione dell'infinito comporta una degradazione dell'umano a uno stadio ferino. Quando ad esempio si concepisce il contratto, non come termine di mediazione tra la finitezza e l'infinità, ma come un'infinità esso stesso, quando quindi «un simile contratto [...] viene concepito come immutabile, come deve venir concepito nel caso del servo della gleba legato alla proprietà terriera, allora da esso l'uomo viene abbassato completamente al livello dell'animale»⁸⁶⁵.

Il finito non può dunque per Fichte essere pensato senza l'infinito, giacché il secondo costituisce la *causa finalis* del primo, il motore immobile che ne attrae la volontà. L'infinito custodisce lo scopo e il senso del finito: «il fine ultimo dell'essere razionale si colloca necessariamente nell'infinità, ed è un fine che non può mai essere raggiunto, ma è un fine al quale tuttavia l'essere razionale, a motivo della sua natura spirituale, ha il dovere di avvicinarsi incessantemente»⁸⁶⁶. Infatti, benché questo fine infinito sia «senza dubbio impossibile da raggiungere, ciononostante, io devo plasmare tutto ciò che si trova nel mondo sensibile in modo da farne uno strumento per il raggiungimento di questo scopo finale. Questo cammino di avvicinamento è il mio scopo finito»⁸⁶⁷. Ci troviamo dinanzi a un infinito (dover-) approssimarsi, da parte del finito, alla perfezione infinita. Ovvero, a un ideale infinito a cui alla realtà finita viene incessantemente prescritto di conformarsi. L'infinito si configura dunque in Fichte, sia come dover-essere, come compito, come missione del finito, sia come suo orizzonte irraggiungibile, come sua aspirazione ideale, come una sua sorta di isola d'Utopia destinata a rimanere eternamente al di là della realtà:

È contenuto nel concetto di uomo (*im Begriffe des Menschen*) che la sua ultima meta (*sein letztes Ziel*) debba essere inaccessibile, e che il suo cammino verso di quella debba essere infinito. Perciò la destinazione dell'uomo non è di raggiungere quella meta. Egli può e deve, tuttavia, avvicinarsi sempre di più ad essa; e quindi la sua missione come uomo, cioè come essere razionale ma finito, sensibile ma libero, è di avvicinarsi indefinitamente a tale meta⁸⁶⁸.

In quanto è meta e aspirazione del finito, l'infinito non può scindersi né essere pensato senza il finito (in questo caso la scissione si dimostra per Fichte un'ipotesi meno sostenibile di quella che potremmo sostenere per Kant visto che le categorie in Fichte, diversamente da quanto accade in Kant, non sono mere forme logiche passive, griglie innate dell'intelletto puro, ma ripartitori

865 W, I, 1, 313.

866 *Sittenlehre*. GA, I, 5, 75.

867 GA, I, 5, 208.

868 *Über die Bestimmung des Gelehrten*. GA, I, 3, 31.

concettuali attivi che si producono assieme al prodursi delle cose)⁸⁶⁹. Così, in quanto il finito non può pensarsi senza meta e aspirazione, esso non può pensarsi senza l'infinito. La meta e l'aspirazione connettono dunque finito e infinito: il finito, possiamo dire, aspira eternamente all'infinito come alla propria meta. Occorre tenere presente che, in ogni caso, in quanto dimensione irraggiungibile, l'infinito resta pur sempre e incessantemente un aldilà rispetto al finito, sicché la scissione viene in questo modo reintrodotta dallo stesso sistema col quale si è tentato di superarla.

3. La cattiva infinità

Quello di cattiva infinità costituisce in Hegel un concetto polisemico. Nella mitologia greca essa si manifesta sotto la forma di una condanna, di un supplizio (inflitto dalle divinità al finito) che si frange in numerose varianti:

Prometeo per es. viene incatenato alla roccia della Scizia, dove un'aquila insaziabilmente gli rode il fegato che sempre ricresce. In modo analogo Tantalo negli Inferi è tormentato da sete inestinguibile, infinita e Sisifo è costretto a spingere continuamente verso l'alto, con vana fatica, un masso che costantemente torna a rotolare giù. Queste punizioni, come le potenze titaniche stesse, sono l'in sé smisurato, la cattiva infinità, la brama del dover-essere, oppure l'insaziabilità dei desideri naturali soggettivi che nel loro costante ripetersi non raggiungono mai l'ultima quiete del soddisfacimento⁸⁷⁰.

Quella dei greci rimaneva per Hegel una filosofia del finito, incapace di comprendere l'infinito reale in quanto si limitava a pensare l'infinito unicamente come cattiva infinità: come dimensione opposta al finito (Platone), come struttura ricorsiva del finito (i miti greci di Prometeo e Sisifo ad es.) o come suo traguardo perennemente irraggiungibile (Aristotele)⁸⁷¹.

Quell'idea di infinità, quel «passare nel vasto e nell'indeterminato», che per i greci assume la forma di una condanna, per cui l'uomo che vi si azzarda viene «bandito nel Tartaro», secondo «l'anelito moderno» costituisce invece «il punto più alto dell'uomo»⁸⁷². La scissione insolubile permane tuttavia in entrambi: l'anelito moderno, di cui in quel momento la filosofia di Fichte risulta per Hegel una delle più alte espressioni, non riesce a superare, nonostante gli sforzi, la logica dell'intelletto che contraddistingueva il pensiero greco. Così nella *Differenz*:

L'infinito, in quando viene opposto al finito, è un razionale del tipo posto dall'intelletto: per sé, come razionale, esprime solo l'atto di negazione del finito. Fissando tale atto, l'intelletto lo oppone assolutamente al finito, e la riflessione, che superando il finito (*indem sie das Endliche aufhob*), si era innalzata alla ragione, fissando in un'opposizione l'operare della ragione, si è riabbassata

869 Cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 70-74 e 158-161.

870 *Vorlesungen über die Ästhetik II*. W, XIV, 63.

871 Sul tema cfr. G. Movia, *Finito e infinito e l'idealismo della filosofia: la logica hegeliana dell'essere determinato*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol. 86, 1994, n. 1 gennaio-marzo (parte prima – pp. 110-133), n. 2 aprile-giugno (parte seconda – pp. 323-357), n. 3 ottobre-dicembre (parte terza – pp. 623-664).

872 *Vorlesungen über die Ästhetik II*. W, XIV, 63.

all'intelletto⁸⁷³.

Il discorso viene ripreso in *Fede e sapere*, dove la filosofia di Fichte viene accusata di proporre un idealismo che rimane ostaggio di quella stessa struttura logica in cui resta ingabbiato il senso comune:

Il far risaltare *un* termine dell'opposizione, ossia l'infinitezza, la riflessione unilaterale sul primo principio, costituisce l'idealismo, ma un idealismo che non è diverso dall'astrazione più comune, come negazione della particolarità, identità positivamente formale. A causa di questa forma triadica, in cui il sapere è nella differenza, mentre ciò che non è differente è soltanto o infinitezza, identità formale, o un al di là del conoscere [il Non-Io assolutamente opposto del secondo principio della WL, n.d.r.], il sistema fichtiano non va oltre il principio dell'intelletto umano universale⁸⁷⁴.

Si tenga ben presente che per Hegel l'anelito moderno e l'aspirazione all'infinito sistematizzata da Fichte risultano comunque più profondi rispetto alla filosofia del finito del mondo greco: «la filosofia dell'infinitezza è più vicina alla filosofia dell'assoluto di quanto non lo sia la filosofia del finito»⁸⁷⁵.

Questo non elimina tuttavia il binarismo che seguita ad affliggerla. L'infinito viene infatti dai suoi portavoce

trasformato in assoluto, e perciò segnato dall'opposizione nei confronti della finitezza, in quanto il pensare viene da loro concepito come infinitezza e lato negativo dell'assoluto; e questo lato è il puro annientamento del contrasto, ossia della finitezza, ma contemporaneamente anche la fonte del movimento eterno, ossia della finitezza che è infinita, cioè che si annienta eternamente; e da questo nulla e da questa pura notte dell'infinitezza la verità si innalza come da un abisso misterioso, che è il suo luogo di nascita⁸⁷⁶.

Difficile non vedere come queste righe finiscano per trascinare sul banco degli imputati non soltanto il concetto di infinità di Fichte ma anche quello di Schelling, anticipando, con il riferimento alla «pura notte dell'infinitezza», la famigerata accusa che la *Fenomenologia dello spirito* rivolgerà a quella filosofia dell'identità – esposta in opere come il *Bruno* e la *Darstellung meines Systems der Philosophie* – di avere impaludato l'Assoluto nella «notte in cui, come si suol dire, tutte le vacche sono nere (*die Nacht, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind*)»⁸⁷⁷.

Sia come sia, la critica al concetto di infinità fichtiano formulata nella *Differenz* e in *Fede e sapere*, conoscerà una compiuta sistemazione nella *Scienza della logica*, dove il cattivo infinito viene apertamente configurato da Hegel come dover-essere, come un aldilà del finito⁸⁷⁸. Questo «cattivo infinito», si rivela a ben vedere non un infinito della ragione, come pretenderebbe, ma un «infinito

873 GW, IV, 13.

874 GW, IV, 397.

875 GW, IV, 413.

876 *Ibidem*.

877 GW, IX, 17.

878 Cfr. *Wissenschaft der Logik*. GW, XI, 66-85.

dell'intelletto»: seguendo la logica che lo accompagna, infatti, ci imbattiamo in «due mondi, un mondo infinito, e un mondo finito, e nella relazione loro l'infinito non è che il limite del finito, epperò solo un infinito determinato, un infinito *il quale è esso stesso finito*». Perché accade ciò? Perché, cioè, la cattiva infinità espressa dalla logica dell'intelletto finisce per configurare contraddittoriamente l'infinito come infinito determinato, ossia come finito? Perché quando

l'intelletto che si solleva da questo mondo finito, sale a ciò che vale per lui come supremo, ovvero all'infinito, questo mondo finito rimane fermo per lui come un al di qua, in maniera che l'infinito viene posto *soltanto al di sopra* del finito, viene cioè *segregato* da quest'ultimo, proprio come allo stesso modo il finito viene segregato dall'infinito. Ambedue sono allora collocati in un diverso luogo – il finito come l'esserci da questa nostra parte, e l'infinito, che pure vale come *in sé* del finito, si configura tuttavia altresì come un al di là in una nebulosa, irraggiungibile distanza, fuori della quale si trova e continua a rimanere quell'altro⁸⁷⁹.

La separazione in sostanza è un limite. Per cui concepire l'infinito come separato dal finito equivale a pensarlo come limitato e dunque come finito. Come che sia, né il finito, né l'infinito, se presi nel loro isolamento, separatamente l'uno dall'altro, hanno verità: la verità di ognuno è infatti l'altro.

Nei dualismi della logica dell'intelletto imputata a Fichte, Hegel scorge un residuo di pensiero antico e di concezione religiosa:

l'intelletto è nel complesso dualistico (*dualistisch*) – come nell'antica rappresentazione persiana della dualità tra luce e tenebre e come nel manicheismo: Dio e il diavolo, bene e male, dove il male è l'assolutamente finito e il bene l'infinito. La risoluzione risiede nelle determinazioni stesse; da un lato troviamo il finito, l'intero mondo della finitezza, dall'altro l'infinito. Abbiamo due lati, e l'infinito in uno solo dei due, tale quindi da avere il finito fuori di sé. L'infinito non è dunque quel che dovrebbe essere, giacché ha il finito al proprio esterno – è perciò esso stesso un finito, un limitato. Nella misura in cui sta oltre, è incompleto, è uno di due, ed è perciò finito⁸⁸⁰.

Dualismi, logica dell'intelletto e manicheismi morali, costituiscono per Hegel i limiti della dialettica fichtiana, ovvero del modo che aveva Fichte di concepire il rapporto finito-infinito; limiti che per parte loro si riversano sul piano della sua filosofia storico-politica. Ma prima di chiudere con i problemi sollevati da questo piano, vediamo come Hegel ricomponi i binarismi criticati e concepisce quella che egli considera la vera unità di finito e infinito:

l'unità di finito e infinito, non è una composizione estrinseca, una giustapposizione (*ein äußerlichen Zusammenbringen*), né una connessione incongrua, opposta alla loro determinazione, una connessione per cui si uniscono dei termini in sé separati e opposti, indipendenti l'uno rispetto all'altro, e quindi inconciliabili. Al contrario, ciascuno è in se stesso tale unità, ed è questo come il *togliersi di sé*; per di più a nessuno dei due spetta il privilegio di essere un in sé, un'esistenza affermativa di fronte all'altro [...] La finità è soltanto un superamento di sé; in essa è quindi contenuto il suo altro, l'infinità. Analogamente, l'infinità è solo come un superare il finito. Contiene dunque essenzialmente il suo altro, ed è perciò in sé l'altro di se stessa. Il finito non viene tolto dall'infinito come da una potenza che fosse data fuori di lui, ma la sua infinità è il suo toglier via se stesso⁸⁸¹.

879 *Wissenschaft der Logik*, W, V, 153.

880 *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, GW, XXIII, 2, 733.

881 *Wissenschaft der Logik*, W, V, 160.

Occorre tenere presente che l'unità di finito e infinito, che qui Hegel sta descrivendo, come quella di reale e razionale, non è una unità semplice, un'identità che cancella l'opposizione dei termini unificati, ma una «unità negativa»⁸⁸², ovvero un'«unione che si può designare solo come inquietudine d'incompatibili, o come movimento»⁸⁸³. L'identità dei termini contenuta nella loro unità, non ne cancella la differenza (la quale tuttavia soltanto in relazione all'identità può emergere in tutta la sua pienezza). Infatti Hegel rivela altresì che «l'infinito sovrasta il finito, il pensiero l'essere, la soggettività l'oggettività»⁸⁸⁴. Che è come dire, l'infinito non è il finito, benché non possa pensarsi senza di esso. Possiamo allora affermare che l'infinito costituisce ciò che non finisce, e che ciò che non finisce è senz'altro per Hegel il finire del finito. Eppure in questo finire del finito (non fuori, dunque, ma dentro questo stesso movimento processuale) sopravvive anche qualcosa che è destinato a non finire e che assieme al finire del finito connota lo spettro dell'infinito. Per Hegel esiste un'irreversibilità nei processi storici composta da tutta una serie di tratti distintivi che andranno a costituire il contenuto dell'infinito, la sua pienezza: le configurazioni politiche degli Stati tramontano, ma la forma Stato è destinata a sopravvivere, gli individui muoiono, ma il valore dell'individuo costituisce una conquista ormai irrevocabile, il diritto internazionale sarà destinato a trasformarsi, ma il valore e il bisogno di esso ha ormai cominciato a improntare lo Spirito del mondo.

È il voltare le spalle o il sottrarre statuto ontologico all'intera realtà etica e spirituale che affiora dalle contraddizioni del finito e che al di là delle sue macerie seguita a sopravvivere, a costituire per Hegel il carattere più specifico della cattiva infinità fichtiana:

Il qualcosa diviene un altro, e così via, e qui si presenta l'*infinito* [...]. L'infinità raggiunta in questo modo, tuttavia, è una cattiva infinità, o l'infinità posta solo negativamente. Poniamo di immaginarci una serie infinita; ciascun elemento in questa serie è un qualcosa, ovvero un finito. Esso viene negato; la negazione è negata a sua volta, e viene da capo posta come un altro. Qui sono in gioco due momenti. In primo luogo, il qualcosa va oltre se stesso; vediamo soltanto la negazione del qualcosa. Ma in secondo luogo, la negazione diviene un altro, ed è quindi altrettanto una posizione: la negazione viene negata e subentra da capo un positivo, grazie a cui la negazione è abbandonata, e così via. Questa è la cattiva infinità, che è soltanto un dover-essere. Il qualcosa viene superato, ma sorge ancora un nuovo qualcosa; il finito non giunge quindi al negare, al quale in realtà dovrebbe giungere, poiché sorge da capo un positivo, un qualcosa. Nella serie infinita si dà quindi un numero determinato che essa deve oltrepassare, ma il seguente a cui si giunge è di nuovo un numero, e quindi sempre di nuovo un finito. C'è qui soltanto un dover-essere, perché la serie infinita non è mai completa, non è mai presente, ma deve soltanto esserlo. L'infinito è fuori, è rappresentato come un al di là⁸⁸⁵.

Qui sembra condensato con particolare chiarezza il punto della questione: il successivo a cui la negazione del finito giunge, è in Fichte sempre un altro finito e l'infinito non diventa mai presente.

882 *Encyklopädie* (1830). GW, XX, 218 (§ 215).

883 *Wissenschaft der Logik*. W, V, 94.

884 *Encyklopädie* (1830). GW, XX, 218 (§ 215).

885 *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*. GW, XXIII, 2, 731-732.

Cosicché nessun finito ha mai valore infinito (come invece in Hegel lo hanno ad esempio lo Stato, gli individui e il diritto al di là delle loro configurazioni temporali), ma valore infinito ha per Fichte sempre e soltanto un infinito destinato a permanere al di là del finito, un dover-essere, un imperativo categorico che in quanto irraggiungibile non diventerà mai presente (laddove per Hegel lo Stato, gli individui, il diritto, sono l'infinito che è presente). A Fichte sfugge il fatto che «la negazione della negazione è affermazione»⁸⁸⁶, ovvero che «la negazione della negazione non è una neutralizzazione (*Neutralisation*)». Sfugge quindi il fatto che nella negazione del finito si afferma l'infinito, che «l'infinito è affermativo e ciò che viene rimosso è unicamente il finito». Ed è proprio in questo affermare e conservare se stesso attraverso il tramonto del finito che si manifesta «il vero infinito»⁸⁸⁷. L'infinito in sostanza abbraccia non soltanto l'intero venir meno del finito ma anche ciò che affiorando da questo dileguare è destinato a permanere.

4. La furia storica del dileguare

La divergenza filosofica sul rapporto finito/infinito presenta ripercussioni anche sul piano storico-politico. Nei *Contributi* Fichte afferma che la validità di un contratto giuridico, la sua entrata nel mondo dei fenomeni, comincia soltanto quando entrambe le parti che lo hanno siglato compiono un'azione che manifesti la loro volontà di tenergli fede: «il contratto è concluso non appena esiste la sincera volontà di ambedue di adempiere alla promessa; esso però non entra nel mondo dei fenomeni che quando l'esecuzione è compiuta da ambo le parti». Il termine contratto, viene qui impiegato con un significato molto ampio: esso comprende sia i contratti interni alla società civile sia quel complesso di leggi dello Stato, che con un linguaggio desunto direttamente da Rousseau, Fichte designa come «contratto sociale». Ma l'atto concreto, ovvero, ciò che dà avvio al contratto «qui è anche quello che lo annulla». Vale a dire, come l'azione reale fedele al contratto costituisce ciò che ne innesca la validità, così l'azione reale avversa al contratto, o la mancata azione reale che lo osservi, ne decretano automaticamente lo scioglimento: «Adesso uno muta la sua volontà e da questo momento, dinanzi al tribunale invisibile, egli non è più nel contratto; non ha più nessun diritto sullo Stato, lo Stato più nessun diritto su di lui». Una parte cessa di adempiere agli obblighi del contratto che volontariamente ha stipulato? Nessun problema, l'altra parte interromperà a sua volta il proprio adempimento, e in men che non si dica, si è «pari e patta»⁸⁸⁸.

Contro questa posizione polemizza Hegel nel § 79 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Il contratto, egli spiega, non è una semplice promessa verbale: «la dichiarazione della *stipulazione* non è una dichiarazione generica, ma contiene la statuita *volontà comune* in cui l'arbitrio della

886 GW, XXIII, 2, 732.

887 *Encyklopädie*. GW, XX, 133 (§ 95).

888 GA, I, 1, 265.

disposizione d'animo e del relativo mutamento ha rimosso se stesso. Di conseguenza non si tratta della possibilità che l'altro *interiormente* abbia mutato o stia per mutare la sua disposizione d'animo, ma si tratta di vedere se egli ne abbia il diritto»⁸⁸⁹. Il contratto in sostanza non entra nel mondo dei fenomeni attraverso la prima azione dei contraenti votata ad osservarlo, ma già a partire dalla loro firma. Anche senza la loro azione, la firma scritta dei contraenti ha già stabilito una universalità *super partes* che traccia i confini dei loro leciti e dei loro illeciti⁸⁹⁰. Questa universalità non può essere vanificata dal primo atto arbitrario ad essa non conforme, ma seguita a persistere e a vincolare le azioni dei contraenti fino allo scioglimento volontario (da parte di entrambi) dell'accordo. Uno scioglimento unilaterale e arbitrario cadrebbe infatti nell'illecito e diventerebbe materia di diritto penale. Fichte vincola invece la validità del contratto all'azione arbitraria dei contraenti con il declamato obiettivo di sgretolare la «falsa apparenza di tutti i sofismi che si sogliono dedurre, contro il diritto del cittadino di cambiare la propria Costituzione politica»⁸⁹¹. Ma concepire il cambiamento in questi termini significa in ultima analisi, per Hegel, sottrargli capacità costruttiva, significa scivolare nuovamente in una cattiva infinità: «il punto di vista fichtiano mostra la sua nullità nel fatto di collocare in tal modo la giuridicità del contratto nella cattiva infinità, nel processo all'infinito, nell'infinita divisibilità del tempo, della materia, dell'attività, ecc.»⁸⁹². L'orizzonte giuridico costituisce al contrario per Hegel quel terreno in cui l'uomo impianta, ovvero sedimenta la propria libertà⁸⁹³, in cui il particolare diviene universale, in cui il finito si rende infinito, e pertanto non può essere lasciato in balia degli atti arbitrari e dei capricci momentanei del singolo.

Abbiamo visto precedentemente il diverso modo in cui Fichte ed Hegel impostano la battaglia contro la schiavitù. Per Hegel non si tratta di negare il diritto di proprietà (principio rivendicato dai proprietari di schiavi), ma di universalizzarlo: quando qualcuno viene riconosciuto proprietario di qualcosa viene oggettivato il riconoscimento della sua persona. Come affermano le *Lezioni sulla filosofia della storia*, «è necessario che diritto, proprietà, eticità, governo, Costituzione, ecc., vengano determinati in maniera universale, affinché siano conformi al concetto della volontà libera e siano razionali»⁸⁹⁴. Essere riconosciuti come proprietari di qualcosa (e come titolari di diritti inalienabili) costituisce per Hegel la più efficace forma di opposizione alla schiavitù: con la

889 *Grundlinien*. GW, XIV, 1, 81 (§ 79).

890 «La differenza tra la promessa e il contratto consiste precisamente in ciò che, attraverso la promessa, mi obbligo a trasferire un oggetto a qualcun altro in un futuro (rinvio dunque la realizzazione), mentre la mia firma sul contratto significa che ho già rinunciato al possesso di un oggetto in favore dell'altra parte. Motivo per il quale la mia firma è un simbolo con valore reale e immediato, un'obbligazione già stabilita che non è più possibile annullare», E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des "Fondements de la philosophie du droit"*, Librairie Plon, Paris 1964, p. 101.

891 *Beitrag*. GA, I, 1, 265.

892 *Grundlinien*. GW, XIV, 1, 81 (§ 79).

893 «Il regno della libertà realizzata (*das Reich des verwirklichten Freyheit*)» viene definito nei *Lineamenti*. GW, XIV, 1, 31 (§ 4).

894 W, XII, 497.

proprietà perviene infatti ad esistenza la libertà della personalità⁸⁹⁵. Tuttavia non è sufficiente che qualcuno possenga qualcosa perché non venga reso schiavo: deve in primo luogo essere riconosciuto anche dagli altri come proprietario di quel qualcosa o di una data sfera. Ecco allora che il contratto si configura per Hegel come «la mediazione che consiste nell'avere proprietà non più soltanto mediante una cosa e la mia volontà soggettiva, ma appunto mediante un'altra volontà, e quindi in una volontà comune»⁸⁹⁶.

Non si tratta di una difesa del contrattualismo, con il quale Hegel polemizza piuttosto duramente in quanto, nella difesa del contratto tra i singoli (che non debba tenere conto dei diritti universali e delle leggi dello Stato) vi intravede un tentativo di preservare i rapporti economici e sociali vigenti, (sia quelli tra proprietario e dipendente, sia quelli tra feudatario e vassallo che quelli tra proprietario e schiavo) e di ostacolare i processi di liberazione degli strati umani subalterni⁸⁹⁷. Si tratta piuttosto di una difesa di un apparato giuridico chiamato a garantire la libertà dell'individuo nella sua universalità, il diritto di proprietà come il diritto alla vita. Ed è questa una difesa dei processi attraverso cui l'infinito si sedimenta, prende forma nel finito (l'essenza astratta si concretizza nell'esistenza) e il finito si solleva al livello dell'infinito (l'esistenza rende concretamente manifesta la propria essenza). In questo senso va intesa la lotta di Hegel contro Friedrich Carl von Savigny e l'appassionata difesa di Anton Friedrich J. Thibaut, di quel suo codice civile con il quale la Germania si sarebbe dotata di una Costituzione nazionale che avrebbe istituzionalizzato i diritti universali emanati dalla Rivoluzione francese e concettualmente sistematizzati dalla filosofia classica tedesca e avrebbe con ciò superato la concezione del diritto della scolastica e della scuola storica (Savigny) che, volendo mantenere separati diritto positivo e diritto naturale, finiva per ridurre il terreno delle leggi a una semplice garanzia giuridica dei rapporti di forza che troneggiavano lo *status quo*⁸⁹⁸.

Contro queste posizioni si solleva Hegel, ed è nell'ambito di questa polemica che va collocato il significato politico dell'accusa di cattiva infinità rivolta a Fichte nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La concezione dello Stato e degli ordinamenti giuridici dell'autore della *Grundlage*, appariva infatti a Hegel troppo affine a quella del contrattualismo e della scuola storica. D'altronde, l'opinione secondo cui «lo Stato si fonda su un contratto di tutti con uno e di uno con tutti», per cui «se una parte non rispetta questo contratto, anche l'altra, se lo crede, non è più vincolata al

895 «Rientra nel concetto della libertà il poter avere proprietà; infatti solo a questo punto la libertà entra nella sua esistenza, e la capacità di essere proprietario è così immediatamente connessa alla personalità». Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817-8 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818-19 Nachgeschrieben von P. Wannemann*, a cura di C. Becker, W. Bonsiepen e altri collaboratori dello Hegel-Archiv, con una introduzione di O. Pöggeler, Klett-Cotta Dez, Hamburg 1983, § 29. «I bambini, gli animali, gli schiavi non hanno proprietà. Essa compete soltanto all'uomo libero (*nur der freie Mensch hat es*)». VR, 4, 164 (§ 33).

896 *Grundlinien*. GW, XIV, 1, 76 (§ 71).

897 Una dettagliata analisi della polemica di Hegel contro il contrattualismo del tempo è stata condotta da D. Losurdo, *Contrattualismo e Stato moderno*, in Id., *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., pp. 135-173.

898 Cfr. su ciò J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" §§ 34 bis 81*, in Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Shurkamp, Berlin 2003, pp. 257-280.

contratto», è a suo avviso un'opinione che scaturisce dalla cattiva abitudine di dedurre «il diritto statale dal diritto privato». Ma «che il rapporto statale sia un contratto è falso», e «non è arbitrio del singolo se voglia avere un governo o meno e non è arbitrio del governo se voglia avere cittadini o meno»⁸⁹⁹. Allo Stato spetta piuttosto il compito di regolamentare i contratti tra i privati in modo che essi non ledano i diritti universali dell'individuo e non lacerino l'unità della nazione. L'arbitrarietà dei contratti non poteva dunque essere illimitata, infinita, ma doveva rientrare entro una cornice legislativa che ne perimetrasse, in conformità con i diritti fondamentali di un popolo, il campo di applicazione. E ad arginare l'arbitrarietà dei contratti, che in ogni caso subiva il peso dei rapporti di forza economici che governavano la società civile, erano chiamate per Hegel anche le corporazioni, «una realtà intermedia fra le vecchie gilde e arti e i moderni sindacati»⁹⁰⁰. Occorre tener presente che secondo il filosofo tedesco «senza il *diritto*, il benessere non è un Bene», almeno tanto quanto «senza il benessere, il diritto non è il Bene». Quest'ultimo, infatti, in quanto esprime «la necessità di essere reale mediante la volontà particolare, e, a un tempo, in quanto è la sostanza di questa volontà, ha il *diritto assoluto* (*das absolute Recht*)» anche «rispetto al diritto astratto della proprietà»⁹⁰¹. La proprietà costituisce dunque l'oggettivazione della libertà, ma lo squilibrio tra le proprietà può rendere la libertà un appannaggio di pochi se il diritto che la contempla non viene a sua volta subordinato all'universale diritto al benessere di cui devono poter godere tutti i cittadini. Come strumento di tutela e rafforzamento di questo diritto al benessere che rischia altrimenti di essere sommerso da un diritto di proprietà astratto e privo di riguardi verso le insidie assiegate nei grandi squilibri delle proprietà, Hegel teorizza il ruolo fondamentale delle corporazioni.

Delimitare il carattere arbitrario dei contratti stipulati tra le parti private, ricondurlo entro una cornice legislativa e costituzionale che preservasse i diritti universali degli individui, delegittimare la subordinazione della validità contrattuale alle azioni o prestazioni occasionali dei contraenti, tutto ciò conteneva una ricca pluralità di significati storico-politici.

Significava in primo luogo ridurre il potere contrattuale degli accordi che, in spregio allo Stato centrale, i principi siglavano tra loro per salvaguardare i propri domini privati⁹⁰², significava non abbandonare alle azioni arbitrarie dei contraenti la validità dei trattati stipulati tra le forze nazionali europee (quindi non abbandonare alle azioni arbitrarie dei contraenti la validità del diritto internazionale), e significava fornire una piattaforma teorica alle richieste di contratto collettivo di

899 Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817-8* cit., § 33.

900 I. Fetscher, *Hegel, Grösse und Grenzen*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, p. 63. Per un approfondimento del concetto di *Korporation* in Hegel, cfr. P. Cesaroni, *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, in "Politica&Società", 3/2017, pp. 443-464, ma anche il volume curato da S. Herrmann e S. Ellmers, *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München 2017.

901 *Grundlinien*. GW, XIV, 1, 114 (§ 130).

902 «Nello Stato [...] non si può accettare nessun arbitrio, nessun contratto dei singoli con il principe [...] Negli Stati tedeschi di una volta [...], all'interno dello Stato universale, [all'interno dell'impero ndr], i principi se ne stavano come privati, il che era del tutto contrario alla ragione, per il fatto che i diritti degli Stati erano determinati mediante contratto». Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817-8*, cit., § 33.

lavoro che cominciavano a maturare nel seno del capitalismo britannico (nel 1802 con il Factory Act viene avviato un processo giuridico con il quale si tentava di promuovere leggi nazionali votate a mitigare lo sfruttamento minorile nelle fabbriche)⁹⁰³.

L'impegno filosofico di Hegel era dunque essenzialmente proteso non già a conformare il finito a un ideale di perfezione infinita che il mondo non avrebbe mai raggiunto, ma a rendere di per sé sempre più infinito il finito stesso, a cristallizzare, a rendere irreversibili, per tornare ai termini filosofico-politici, le conquiste che le lotte per la libertà e le lotte per il riconoscimento dei popoli, sotto l'impulso prodigioso della Rivoluzione francese, stavano riuscendo storicamente a conseguire e con le quali la stessa Restaurazione era in ultima istanza costretta a fare i conti. Le lotte per la libertà di cui Fichte si è reso promotore denotano invece una maggiore attenzione per il movimento, per il processo, che per il momento della cristallizzazione. Possiamo allora comprendere la differenza metaforica che viene tracciata tra vera e cattiva infinità dall'*Aggiunta* di Eduard Gans al § 22 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «ci si è a buon diritto rappresentata l'infinità con l'immagine di un cerchio, poiché la linea retta va innanzi e sempre più innanzi, e designa la cattiva infinità, meramente negativa, la quale non ha, come la vera, un ritorno entro se stessa»⁹⁰⁴. Il mancato ritorno della retta in se stessa rende l'infinità un'infinità incapace di cristallizzarsi, il mancato ritorno in se stessa non produce altro per Hegel che «la furia del dileguare (*die Furie des Verschwindens*)»⁹⁰⁵, la «libertà del vuoto (*Freyheit der Leere*)» e il «fanatismo della distruzione (*Fanatismus der Zertrümmerung*)»⁹⁰⁶. Ma per l'autore della *Scienza della logica*, non v'è vero mutamento (non vera progressione quantomeno) senza il cristallizzarsi delle universalità che il processo dischiude.

903 Di contratto collettivo nazionale in relazione ai brani della *Filosofia del diritto* di Hegel sui contratti hanno parlato anche F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München/Berlin 1920, Bd. 1 e J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" §§ 34 bis 81*, in Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Shurkamp, Berlin 2003, pp. 257-280.

904 W, VII, 74.

905 GW, IX, 319

906 GW, XIV, 1, 31 (§ 5).

Conclusione. Etica e morale dell'universalità

1. Il bene e il male

Al punto in cui siamo ora giunti, possiamo vedere come il tragitto fin qui percorso disegni una traiettoria circolare che, sotto la spinta delle problematiche acquisite, si riannoda al punto da cui avevamo inizialmente preso le mosse: le filosofie di Fichte e di Hegel come sistemi dell'universalità e, in quanto sistemi dell'universalità, come sistemi della libertà.

Si tratta a ben vedere di questioni che ancora non smettono di interpellare il mondo.

Quei sistemi, in ogni caso, fondati com'erano sui capisaldi concettuali emersi dalla Rivoluzione francese, tracciavano altresì le coordinate che orientavano i giudizi di valore dei due autori intorno alle diverse realtà sociali e agli avvenimenti storico-politici del loro tempo. Giudizi di valore che inevitabilmente dischiudevano le porte a un'altra coppia di interrogativi, destinata, presumibilmente, a risuonare nelle menti delle generazioni future non meno che della nostra: che cos'è bene? Che cos'è male?

È possibile rispondere a questi quesiti senza cedere alle lusinghe degli empirismi egocentrici e neppure alle tentazioni manichee che secondo Hegel improntavano già a suo tempo la logica dell'intelletto? Senza venire risucchiati dalle oscillazioni degli assolutismi relativistici o inchiodati nei punti di equidistanza rispetto alle forze reali di volta in volta in lotta? Quel che è certo è che le riflessioni dei due filosofi hanno provato a non indietreggiare di fronte a simili dilemmi.

Nelle lezioni sulla *Missione del dotto* del 1794, Fichte afferma che «il sommo bene può essere inteso su un duplice versante: o come concordanza del volere con l'idea di una volontà che presenta valore eterno, e si ha allora il bene morale; oppure come concordanza *della realtà esterna rispetto a noi* con il nostro volere (chiaramente il nostro volere razionale), e si ha in questo caso la *felicità (Glückseeligkeit)*⁹⁰⁷. Il sommo bene consiste dunque in una concordanza, sia della volontà individuale, sia della realtà, con l'universalità della legge morale (la concordanza della realtà esterna rispetto al nostro volere razionale significa infatti concordanza della realtà esterna rispetto a un volere già di per sé conforme alla legge morale). L'empirismo viene quindi messo in stato d'accusa: «non è per niente vero che l'uomo è indotto al bene etico dalla brama di felicità; viceversa, il concetto stesso della felicità, e la brama di essa, si dispiegano solamente dall'indole etica dell'uomo. Quindi, non è vero che è *buono quel che ci fa felici*. Viceversa: *ci fa felici solamente quel che è buono*»⁹⁰⁸.

Nel *Terzo libro del Sistema di etica* Fichte riconduce il male ai residui dello stato di natura che ancora sopravvivono nell'uomo, ossia a quella sfera per cui l'uomo, oltre ad essere un essere

907 GA, I, 3, 32.

908 *Ibidem*.

razionale e un essere sociale, continua immancabilmente a rimanere un «uomo naturale». L'inerzia costituisce uno di questi residui: essa, «che attraverso una lunga abitudine si riproduce autonomamente all'infinito e diventa ben presto un'incompleta incapacità al bene, è il vero innato male radicale che è insito nella natura dell'uomo»⁹⁰⁹. L'inerzia e l'abitudine, dunque, retaggi di uno stato primitivo, frenano il cammino dell'uomo verso l'universalità, generando «la riluttanza a uscire dalla propria condizione, la tendenza a rimanere nel solco usato»⁹¹⁰.

Ma questi residui naturali, propellenti del male radicale, in quanto intralciano il cammino dell'uomo verso l'universalità, intralciano altresì il cammino dell'uomo verso la libertà. L'uomo inerte infatti, è il primogenito dell'uomo vile, il quale a sua volta costituisce un nemico dell'uomo libero: «la viltà è quell'inerzia che nel rapporto d'azione reciproca con gli altri, ci impedisce di affermare la nostra libertà e la nostra autonomia»⁹¹¹.

Anche per Hegel il posto preponderante che occupa la natura nella vita dell'uomo ne ostacola il processo di liberazione e ne restringe quel campo di attività attraverso cui soltanto l'universale prende forma nel mondo. Così possiamo leggere nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: «A paragone dello spirito, la natura è qualcosa di quantitativo, che non deve avere tanto potere da imporsi da sola come onnipotente (*allmächtig*)»⁹¹². Infatti, proseguono le *Vorlesungen* citando il *Libro I* della *Metafisica* di Aristotele, soltanto «una volta appagata l'indigenza del bisogno, l'uomo si rivolge a qualcosa di universale e superiore»⁹¹³.

L'indigenza del bisogno costituisce dunque per Hegel un residuo dello stato di natura, una condizione che degrada l'uomo e ne ostruisce la partecipazione al processo di costruzione dell'universalità. Ma i residui dello stato di natura frappongono anche ostacoli al cammino della libertà, all'acquisizione della vista e al diradamento della nebbia per opera della coscienza, ostacoli al rapporto che il genere umano intraprende con la propria storia e con il proprio spirito:

Spesso si è raffigurata la scena di un cieco il quale acquisti all'improvviso la vista, contempi l'alba, il farsi della luce, il fiammeggiare del sole. L'oblio infinito di se stesso in mezzo alla purezza di questo chiarore è la prima cosa, la totale meraviglia (*die vollendete Bewunderung*). Ma ecco che il sole è ormai salito in cielo e la meraviglia diminuisce; lo sguardo cade sugli oggetti circostanti, da questi discende nell'interiorità e così ecco il progresso verso il rapporto tra gli uni e l'altra. Qui l'uomo esce dalla contemplazione inerte per passare all'attività e la sera ha innalzato un edificio, che prende forma dal suo sole interiore. Così, contemplando la sera questo edificio, l'uomo lo stima più che non quel primo sole esteriore. Infatti egli sta ora in rapporto con il proprio spirito, dunque in un rapporto libero. Se teniamo presente questa immagine, ecco che qua è racchiuso il corso della storia mondiale, la grande opera diurna dello spirito (*das große Tagewerk des Geistes*)⁹¹⁴.

909 GA, I, 5, 185.

910 GA, I, 5, 183.

911 GA, I, 5, 185. Sul rapporto tra bene e libertà in Fichte e sulle sue affiliazioni con il pensiero di Kant cfr. M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021.

912 W, XII, 106.

913 Aristotele, *La metafisica*, I, 2, 982b, citato da Hegel in W, XII, 106-107.

914 W, XII, 133-134.

Quella della libertà costituisce una vicenda che per Hegel ha anche a che vedere con l'uscita dell'uomo da una condizione esistenziale minoritaria e passiva, di mera contemplazione, di prolungata subordinazione all'attività naturale, e l'entrata in una condizione esistenziale maggioritaria e attiva, autocosciente, che diventa generatrice di opere (artistiche, intellettuali, pratico-materiali o politico-organizzative), nelle quali l'interiorità umana è venuta esteriorizzandosi, ossia lo spirito interno ha assunto forma esterna.

Secondo il Fichte precedente alla battaglia di Jena e alla maturazione della questione nazionale, tuttavia, il bene può essere perseguito soltanto seguendo la legge morale senza esitazioni e contaminazioni: infatti compito dell'uomo, egli afferma, «non è affatto quello di realizzare semplicemente quel bene senza riguardo ai mezzi; questo deve essere attuato secondo moralità altrimenti non è più un bene»⁹¹⁵.

Ci troviamo ancora in una fase in cui per Fichte la moralità costituisce un orizzonte essenzialmente incontaminato: dapprima, ai tempi della *Missione del dotto*, essa si configura perlopiù come un'idea, una ragione pura, ora, ai tempi del *Sistema di etica*, essa si sensibilizza, trovando realizzazione nella Francia repubblicana: emblema di progresso al cui trionfo, sotto ogni aspetto, la vita di ogni uomo dev'essere subordinata. L'universalità oscilla dunque, tra un'idea infinita, contrapposta all'intero mondo del finito, e un finito semplice e delimitato a cui lo smisurato campo del finito restante risulta contrapposto.

Di qui la polemica di Hegel: «l'universale, preso formalmente e collocato *accanto* al particolare diviene esso stesso un'entità particolare». Ossia l'universale così raffigurato tende facilmente a rovesciarsi nel proprio opposto. E questo accade, si badi bene, sia quando esso viene già di per sé identificato con un unico particolare finito (la Chiesa o la Francia repubblicana ad es.), sia quando esso viene concepito come un'idea che si oppone all'intero mondo del finito e questo disprezza come regno dell'immoralità: «sarebbe per esempio come se qualcuno, desiderando della frutta, rifiutasse ciliege, pere, uva, ecc., perché sono ciliege, pere, uva, ma non frutta»⁹¹⁶.

È il vizio che sta alla base della cattiva infinità: «se colgo l'universale e il particolare per se stessi, separatamente, l'universale stesso resta uno tra i due, e quindi entrambi sono particolari»; analogamente, «anche l'infinito è parimenti limitato se viene preso per sé: il suo limite (*seine Schranke*) è il finito che gli resta di fronte»⁹¹⁷.

Ma un bene così concepito, ricalcato su quell'idea di infinità e di universalità, è un bene che tende a ricadere nel manicheismo, quando non viene confinato nel regno della semplice astrazione, nel regno del puro ideale (il che produrrebbe in ogni caso una forma di manicheismo in quanto un bene assoluto, l'idea, si troverebbe contrapposto a un male altrettanto assoluto, il mondo reale). Al

915 *Sittenlehre*. GA, I, 5, 253.

916 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1839). GW, XX, 55 (§ 13).

917 *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik* (1831). GW, XXIII, 2, 708 (§ 73).

contrario, occorre tenere presente secondo la *Scienza della logica*, che «la realizzazione del bene contro una contrapposta diversa realtà è la mediazione (*Vermittlung*) che è essenzialmente necessaria per la realizzazione immediata e l'essere attuato del bene»⁹¹⁸. Questo significa che la realizzazione del bene costituisce un processo nel corso del quale esso si trova inevitabilmente costretto a mediarsi con il male, un processo in cui la purezza degli opposti cede il passo alla loro reciproca compenetrazione.

Con i *Discorsi alla nazione tedesca* e la maturazione della questione nazionale il concetto di bene conosce in Fichte un mutamento che lo porta a misurarsi maggiormente con il peso delle circostanze oggettive, e a stabilire sulla loro base le operazioni attraverso cui soddisfare il bisogno umano di libertà, ovvero le prescrizioni delle istanze categoriche universali. Per far questo, naturalmente, bisogna guardarsi dall'edulcorare le condizioni d'esistenza in cui si è precipitati, come se «non vedendo la propria miseria, o almeno non ammettendo di vederla, questa miseria verrebbe cancellata anche nella realtà, nello stesso modo in cui viene cancellata nel pensiero». I tedeschi sono piuttosto ora chiamati da Fichte a «fissare il male negli occhi, costringerlo a fermarsi, compenetrarlo con calma freddezza e libertà, così da risolverlo nelle sue componenti», così da acquisire, vale a dire, una visione che «ci renda padroni del male, e ci faccia iniziare con passo sicuro il combattimento contro di esso poiché, soltanto abbracciando con lo sguardo l'intero in ogni parte, sappiamo sempre dove ci troviamo, mentre gli altri, senza un orientamento sicuro e senza salde certezze, brancolano alla cieca e come in sogno»⁹¹⁹. Si tenga presente che questa maggiore attenzione per le circostanze oggettive, non significa per Fichte venire «a patti con il male», ma soltanto «rendere più chiari i mezzi (*die Mittel*) e più abile l'arte per combatterlo vittoriosamente»⁹²⁰.

Nei *Discorsi*, Fichte si rivolge anche ai proprietari terrieri della Germania, cercando di coinvolgerli, in un'ottica antinapoleonica, nel suo programma di educazione delle masse popolari all'amor patrio e alla coscienza nazionale. Ma l'interesse inerente alla proprietà viene apertamente subordinato a quel potere centrale attorno a cui si sarebbero dovuti unire i singoli corpi dell'Intero, ovvero all'interesse riguardante l'indipendenza dello Stato-nazione; oltre che a un progetto di rinnovamento politico della Germania, nel quale soltanto, Fichte riponeva le speranze di una riconquista dell'indipendenza nazionale:

Nessuna nazione che sia sprofondata in questa condizione di dipendenza può risollevarsi da questa con i mezzi comuni e impiegati finora. Se la sua resistenza è stata sterile quando la nazione era ancora in possesso di tutte le sue forze, a che cosa può servire ora che essa è stata derubata della maggior parte di quelle?

918 *Wissenschaft der Logik*. GW, XII, 234.

919 GA, I, 10, 108.

920 GA, I, 10, 292.

La resistenza viene allora affidata da Fichte a «un mezzo nuovo, mai impiegato finora», ovvero alla «creazione di un ordine di cose interamente nuovo» (*Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge*)⁹²¹. Questo significava tuttavia che la lotta di liberazione nazionale e la difesa dell'indipendenza patria dalle mire espansionistiche dell'Impero napoleonico, passavano attraverso un'azione mirata a trasformare in primo luogo gli assetti politici della Germania. Il che equivaleva a pensare la resistenza e la lotta di liberazione come una forza chiamata a tutelare un bene non ancora esistente, ma di là da venire. Anche a fronte di ciò possiamo comprendere le riflessioni di Hegel nella *Scienza della logica* sul bene, descritto come «uno scopo particolare (*ein besonderer Zweck*), il quale però non ha da raggiunger la verità sua soltanto colla realizzazione, ma è già di per sé il vero»⁹²².

Ricordando come il vero sia in Hegel sempre concreto e che un vero astratto a suo giudizio non è un vero, possiamo affermare analogamente che il bene per Hegel è esso stesso concreto e che un bene astratto non è un bene.

Per Hegel non era la liberazione della Germania a dover essere vincolata a quel rinnovamento politico e sociale auspicato da Fichte nei *Discorsi*, ma piuttosto il contrario. Lo scoppio dei *Befreiungskriege*, d'altro canto, avviene nel 1813 ad assetti politico-sociali interni essenzialmente immutati, senza che la Germania fosse stata cioè sconvolta da nessuna rivoluzione o da nessuna trasformazione radicale come quella da Fichte invocata. Certo, Hegel non cessava di combattere culturalmente contro le tendenze reazionarie che egemonizzavano le guerre di liberazione, contrastando la gallofobia, la teutomania e le liquidazioni della Rivoluzione francese che sciovinismo feudale e nazional-liberalismo diffondevano, ma si rendeva altresì conto che per la costruzione di una forza nazionale in grado di fronteggiare le truppe napoleoniche e respingere qualunque ambizione egemonica, occorreva giungere a compromessi anche con quelle forze. Il bene per avanzare era costretto a mediarsi con il male. E a ben vedere, senza comprendere la mediazione oggettiva di volta in volta necessaria per affermarsi, il bene, secondo Hegel, si trasforma facilmente nel preludio del male. Infatti «il bene esistente è soggetto alla distruzione non soltanto per opera dell'accidentalità esteriore e del male, ma anche per opera della collisione e del contrasto del bene con se stesso», ovvero del contrasto tra il bene esistente e il bene concettuale, il che tende a verificarsi quando il bene viene pensato unicamente come «un *dover-essere (ein Sollen)*», a cui resta di fronte un mondo, un'oggettività, concepiti come male o come «non-essere»⁹²³, come «l'indifferente (*Gleichgültige*), soltanto determinabile, che di per sé non ha valore»⁹²⁴.

Siamo allora ricondotti a Marx, secondo il quale nel periodo dell'Impero napoleonico «tutte le

921 GA, I, 10, 110.

922 *Wissenschaft der Logik*. GW, XII, 232.

923 GW, XII, 233.

924 GW, XII, 234.

guerre d'indipendenza condotte contro la Francia, portano il marchio comune di una rigenerazione che si accoppia con la reazione»⁹²⁵, ovvero di un'istanza universalistica accoppiata con un'istanza particolaristica, di un bene accoppiato con il male.

Ma siamo ricondotti anche all'ultimo Fichte, se nella *Dottrina dello Stato* del 1813 leggiamo che a colui che si propone la realizzazione del bene poco «importa di uno Stato eretto sul fondamentale concetto della proprietà, con tutte le sue azioni in una guerra, se non nella misura in cui lo considera come il punto da cui si sviluppa (*Entwicklungspunkt*) un regno della libertà»⁹²⁶, suo fondamentale obiettivo.

Ora il progetto di trasformazione politico-sociale della Germania viene subordinato alla conquista dell'indipendenza nazionale. Ma la subordinazione non implica la soppressione. Non a caso, ci si è domandati se «il desiderio [di Fichte ndr] di parlare, come *Feldprediger*, agli studenti volontari, [pronti ad arruolarsi in guerra ndr], non sia espressione di un programma volto a realizzare quella fusione tra popolo in armi e coscienza teorica necessaria per imporre, una volta conseguita la liberazione nazionale, anche quella politico-istituzionale»⁹²⁷. Le lotte per la libertà vedono ora invertito l'ordine d'importanza, ovvero l'ordine che ne garantisce maggiormente la possibilità realizzativa: il progetto di liberazione politico-sociale rimane, ma anziché vincolare, viene vincolato alla costruzione di un ampio fronte di lotta per la liberazione nazionale. Non è il secondo a lavorare e a svilupparsi nei diaframmi del primo, ma il primo a lavorare e svilupparsi nei diaframmi del secondo. E la successione con cui viene garantita l'efficacia dei bisogni di libertà e dei propositi emancipativi, non viene stabilita da una semplice volontà soggettiva, ma dalle condizioni oggettive, dallo stato di necessità e dai rapporti di forza che contraddistinguono un determinato momento storico. È anche per questa ragione che nella *Scienza della logica* Hegel parla di «sillogismo del Bene (*Schlusse des Guten*)»⁹²⁸, ovvero del bene come un sillogismo; ma come un sillogismo della prassi, un sillogismo della realtà, in cui il proposito soggettivo di fare del bene viene subordinato all'individuazione della mediazione oggettiva attraverso cui soltanto il bene, ossia l'universale, può essere realizzato. Questo risulta essenziale affinché il bene non venga privato di una sua caratteristica fondamentale: la realtà. Se il bene è infatti «l'universalità che è insieme assolutamente determinata», ossia è l'Idea che «non soltanto ha la dignità dell'universale, ma ha anche quella dell'assolutamente reale (*des schlechthin Wirklichen*)»⁹²⁹, ne consegue che un bene non reale non è un bene.

Ma questo principio vale anche al contrario. Infatti, il bene realizzato non è bene unicamente in quanto realizzato, ché altrimenti ogni scopo realizzato, ogni convergenza di concetto ed esistenza

925 *Das revolutionäre Spanien* (1854). MEW, X, 444.

926 GW, II, 16, 53.

927 D. Losurdo, *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, in "Studi Storici", n. 1/2, gennaio-giugno 1983, p. 208.

928 *Wissenschaft der Logik*. GW, XII, 234.

929 GW, XII, 231.

sarebbe un bene, ma in quanto ciò che è stato realizzato è l'universalità: «il bene realizzato è buono a cagion di quello ch'esso è già nello scopo soggettivo, nella sua idea», purché «la realizzazione», non gli dia soltanto «un esistere esteriore [...], accidentale, distruttibile», ma una «realizzazione corrispondente a questa idea»⁹³⁰. Diversamente, il bene non sarebbe bene perché lo scopo realizzato apparirebbe «sempre solo come un atto *singolo*, non come un atto *universale*»⁹³¹. Dalla *Scienza della logica* veniamo allora condotti fino ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove il bene viene descritto come «l'universale riempito (*das erfüllte Allgemeine*)»⁹³², che ha il «benessere» e il «diritto» come suoi architravi fondamentali⁹³³, e che ha nell'«etico oggettivo», ossia nel complesso di «istituzioni e leggi *essenti in sé e per sé*», il luogo in cui esso si libera della sua astrattezza, il luogo in cui «la sostanza è divenuta concreta mediante la soggettività in quanto forma infinita»⁹³⁴. In sintesi, il bene non è un non-vero, è esso stesso vero, ma «ciò che è concreto e vero (e ogni vero è concreto), è quell'universalità che ha per oggetto, sì, il particolare, ma una particolarità che, mediante la propria riflessione entro sé, è resa uguale all'universale (*mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist*)»⁹³⁵. Rientrano in tutto ciò per Hegel, l'individuo, lo Stato, il diritto, i cui valori suffragano la profonda convinzione che «la bontà di Dio (*die Güte Gottes*) non dovrebbe essere bontà nel senso ordinario, ma in senso eminente, non dovrebbe essere diversa dalla giustizia (*Gerechtigkeit*), ma *temperata* da questa, come viceversa la giustizia dalla bontà»⁹³⁶.

2. Il tempo presente

L'analisi comparata delle filosofie di Fichte e di Hegel ha posto alla nostra attenzione due diverse idee di universalità, ovvero due diverse idee di libertà e di bene che serbano elementi di maggiore o minore contrasto, così come di maggiore o minore analogia. Si tratta di problemi con cui le nostre civiltà non potranno cessare facilmente di fare i conti. D'altro canto quelle idee, quei sistemi, si presentano anche come scienze dell'emancipazione e come teorie della trasformazione storico-sociale che nei loro tratti essenziali, nei loro postulati di fondo, non hanno ancora smesso di scontrarsi.

Crediamo perdipiù che la questione da cui siamo partiti, la questione dell'universalità, sia diventata, a partire quantomeno dal Novecento, una questione sempre più incombente. Mai prima del XX secolo si era presentato a un solo uomo un problema che al tempo stesso coinvolgesse l'intera umanità, mai si era affacciato nella storia un problema di proporzioni globali. Con il Novecento,

930 GW, XII, 232.

931 GW, XII, 235.

932 GW, XIV, 1, 113 (§ 128).

933 GW, XIV, 1, 114 (§ 130).

934 GW, XIV, 1, 137 (§ 144).

935 GW, XIV, 1, 34 (§ 7).

936 *Wissenschaft der Logik*. GW, XI, 65.

l'era dei problemi circoscritti, unicamente particolari e locali, sta venendo progressivamente meno. La Prima guerra mondiale, la Seconda guerra mondiale, la Guerra fredda, le cicliche depressioni economiche, la crisi ecologica ed energetica, la pandemia da Covid-19, i nuovi rischi di olocausto nucleare, si presentano all'uomo come problemi di carattere universale. In nessuno di essi, tuttavia, lo spirito cooperativo ha prevalso su quello prevaricante, l'unità sulla scissione: i problemi sono sempre più universali, ma l'universalità concreta del genere umano è ancora qualcosa che dev'essere costruito. Il genere umano sembra legato da un'unità attualmente soltanto nominale: l'umanità appare ancora più come un'idea che come una realtà concreta.

La crescita vertiginosa dei problemi universali, rendono tuttavia l'universalità un bisogno sempre più pressante. Ma l'universalità teoretica deve ancora essere elaborata e l'universalità pratica rimane un traguardo storico ancora da raggiungere. Certo, non mancano trattati filosofici proiettati in questa direzione (ne abbiamo citati alcuni ad apertura di questo lavoro). Tuttavia, quello di un pensiero dell'universalità rimane un problema ancora relegato ai margini della cultura mondiale.

Analogamente, dal Novecento in avanti, abbiamo assistito anche alla nascita di costruzioni pratiche che favoriscono processi unitari: in tutti i continenti della terra i popoli si sono costituiti in Stati nazionali sovrani, con proprie costituzioni e sistemi giuridici indipendenti, sia pure dai contenuti altalenanti e in larga parte ancora arretrati. Quell'universalità reale che per Hegel era lo Stato, a partire dal Novecento e dalle rivoluzioni anticoloniali, ha conosciuto una diffusione planetaria. Si è sviluppato, benché con applicazioni ancora inique, il diritto internazionale e anche il diritto internazionale umanitario. È stata data vita all'Onu e si sono moltiplicati i trattati internazionali sui diritti dell'uomo, sul clima, sul divieto della tortura, sulla tutela dei patrimoni artistici e naturali dell'umanità. Gli Stati nazionali e i popoli che li compongono hanno cominciato a guardare al di là delle proprie cerchie particolari, ad allacciare rapporti, a mettere in moto processi di convergenza in ogni continente⁹³⁷. Quel percorso bellicoso attraverso cui la civiltà bianco-occidentale, a partire dalle Guerre dell'oppio, si è sollevata sul resto del pianeta e, a colpi di genocidi, schiavizzazioni, deportazioni e saccheggi, ha dominato il resto del pianeta, ha cominciato dopo le grandi rivoluzioni anticoloniali a conoscere una tendenziale inversione di rotta: la cosiddetta «grande divergenza» (che è anche una grande scissione, e anche un grande dominio particolaristico)⁹³⁸ ha cominciato ad essere colmata su una molteplicità di livelli: ideologico, politico, economico, tecnico-scientifico. Ha preso avvio, tendenzialmente, un processo di «grande convergenza»⁹³⁹.

Eppure il cammino dell'universalità sembra ancora inesorabilmente lungo e l'umanità appare, in

937 Si pensi all'Unione europea, all'Unione africana, all'Associazione delle Nazioni del Sud-est asiatico o al Dialogo per la cooperazione asiatica, all'Alleanza Bolivariana per le Americhe.

938 Cfr. K. Pomeranz, *The great divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy*, Princeton University Press, 2000.

939 Cfr. L. Grinin – A. Korotayev, *Great Divergence and Great Convergence. A Global Perspective*, Springer 2015; R. Baldwin, *The Great Convergence. Information Technology and the New Globalization*, Harvard University Press, 2019.

rapporto ai problemi che via via l'affliggono, ancora pericolosamente divisa.

Quello dell'universalità concreta, dunque, quello di un'unità del genere umano che non annienti ma si nutra delle differenze particolari di cui si compone (differenze che per parte loro, sappiano anche guardare al di là di se stesse, ossia all'unità di cui sono parte), appare ancora oggi un problema che avrebbe bisogno di ampie riflessioni sul piano teorico e di coraggiose realizzazioni sul piano pratico, rendendo sempre più partecipi alla stesura di queste partiture culturali e reali, quelle soggettività che dai processi di universalizzazione finora realizzati, poiché soggiogate o marginalizzate, sono rimaste prevalentemente escluse. Ci auguriamo che dal lavoro qui svolto, da questo itinerario esegetico che abbiamo percorso lungo i sistemi dei due filosofi trattati, passano venire anche nuovi stimoli per affrontare, sia in sede teorica che pratica, il problema dell'universalità, ovvero della libertà, in un modo più consapevole e inclusivo di quanto sia stato fatto nel passato, affinché le suggestioni nichilistiche, nelle contraddizioni che di volta in volta attraversiamo, non prendano il sopravvento nello spirito del tempo e, come raccomandava Hegel nei *Lineamenti*, il «*fiat justitia*» non assuma mai la forma distruttiva di un «*pereat mundus*»⁹⁴⁰.

940 *Grundlinien*. GW, XIV, 1, 114 (§ 130).

SIGLE

Fichte

GA: Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth e Peter K. Schneider, 42 volumi, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012.

SW: J.G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, a cura di I.H. Fichte, Veit, Berlin 1845-1846.

WL04II: J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, Herausgegeben von Reinhard Lauth und Peter K. Schneider und Joachim Widmann, Meiner, Hamburg 1986.

Hegel

BH: *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, 4 volumi, Felix Meiner, Hamburg 1952-1977.

DHE: G.W.F. Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di Johannes Hoffmeister, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart 1936.

GW: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edizione storico-critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Forschungsgemeinschaft dello Hegel-Archiv di Bochum, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 sgg.

VNS: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817-8 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818-19*, Nachgeschrieben von P. Wannemann, a cura di C. Becker, W. Bonsiepen e altri collaboratori dello Hegel-Archiv di Bochum, con una introduzione di O. Pöggeler, Hamburg 1983.

VGP: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 4 Bände, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986-1988.

VPW: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 4 Bände, a cura di G. Lasson, Meiner, Hamburg 1917-1920.

VR: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831*, 4 Bände, a cura di K. H. Iltig, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1973-74.

W: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bände*, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, 20 volumi, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970-1986.

Kant

KGS: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. Von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1900 sgg.

KW: Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.

Marx-Engels

MEW: K. Marx - F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1955-89.

MEGA: K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe*, Dietz, Berlin 1975 sgg, IMES, Amsterdam 1990 sgg.

TRADUZIONI

Nei testi citati è stato mantenuto il corsivo dove l'originale lo presentava. È stato invece soppresso nei casi in cui comprendeva l'intera proposizione riportata, dal momento che le virgolette mettevano già questa sufficientemente in risalto. Le traduzioni dei passi tratti dai testi di Fichte e di Hegel scaturiscono sempre da un confronto con quelle delle edizioni italiane qui sotto elencate: queste, impiegate talvolta senza interventi da parte nostra, sono state più spesso, per ragioni filologiche, fonetiche, sintattiche o espositive, sottoposte a lievi o anche profonde modifiche. In alcuni casi, quando dal testo e dalla sigla non risultava immediatamente comprensibile quale opera si stesse citando, è stato riportato in nota il titolo della stessa in lingua originale. I passi citati dalle opere la cui edizione italiana non figura in questo elenco sono stati tradotti interamente dall'autore di questo lavoro e soltanto a lui va pertanto attribuita la paternità di eventuali errori.

J. G. Fichte

Teoria della scienza, 1798 "Nova Methodo", a c. di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano/Varese 1972.

Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero, a c. di E. Alfieri, Laterza, Roma/Bari, 1974.

I tratti fondamentali dell'epoca presente, a c. di A. Carrano, Guerrini & Associati, Milano 1999.

Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza, a c. di C. Cesa, Laterza, Roma/Bari 1999.

Logica trascendentale. L'essenza dell'empiria, a c. di A. Bertinetto, Guerrini & Associati, Milano 2000.

Discorsi alla nazione tedesca, a c. di G. Rametta, Laterza, Roma/Bari 2003.

Fondamento dell'intera dottrina della scienza, a c. di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003.

Logica trascendentale. Sul rapporto della logica con la filosofia, a c. di A. Bertinetto, Guerrini & Associati, Milano 2004.

Machiavelli scrittore, Castelvecchi, Roma 2014.

Meditazioni personali sulla filosofia elementare, a c. di G. Di Tommaso, Bompiani, Milano 2017.

Dottrina della scienza 1813, a c. di G. Gambaro, Roma Tre Press, Roma 2018.

La missione del dotto, a c. di V. E. Alfieri, Mursia, Milano 2019.

G. W. F. Hegel

I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenesese. Prefazione alla Fenomenologia, a c. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1949.

Lezioni sulla storia della filosofia, a c. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1964.

Lezioni sulla filosofia della storia, 3 vol. a c. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Scritti teologici giovanili, a c. di E. Mirri, Guida Editori, Napoli, 1972.

Scienza della Logica, 3 vol., Laterza, Bari 1974.

Lezioni di filosofia della religione, 3 vol., Laterza, Bari 1983.

Filosofia dello Spirito jenesese, a c. di G. Cantillo, Laterza, Bari 1984.

Estetica, a c. di N. Merker, Einaudi, Torino 1997.

Fenomenologia dello Spirito, a c. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828, a c. di R. B. Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000

Lezioni sulla filosofia della storia, a c. di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Bari 2003.

Lineamenti di filosofia del diritto, a c. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

Enciclopedia delle Scienze Filosofiche, a c. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007.

Lezioni sulla storia della filosofia, a c. di R. Bordoli, Laterza, Bari 2013.

Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale, a c. di C. Sabbatini, Bompiani, Milano 2016.

Lezioni sulla logica (1831), ETS Edizioni, Pisa 2018.

Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale, a c. di D. Losurdo (edizione rivisitata da E. Alessandrini, E. Ausilio e S. G. Azzarà), La Scuola di Pitagora, Napoli, 2020.

Bibliografia

- S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni della Normale, Pisa 2018.
- P. Alatri, *Carducci giacobino L'evoluzione dell'ethos politico*, Libreria Prima, Palermo 1953.
- E. Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016.
- E. Alessandrini, *Dittature democratiche e democrazie dittatoriali. Problemi storici e filosofici*, Carocci, Roma 2021.
- B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London-New York 1983.
- B. Arneil, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- E. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.
- R. Baldwin, *The Great Convergence. Information Technology and the New Globalization*, Harvard University Press, 2019.
- E. Balibar, *Des universels*, Éditions Galilée, Paris 2016.
- A. Banfi, *Esegesi e letture kantiane*, 2 vol., Argalia, Urbino 1969.
- S. Baragetti, *Carducci e la rivoluzione. I sonetti di Ça ira. Storia, edizione, commento*, Gangemi, Roma 2009.
- A. Bertinetto, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima "Logica trascendentale" di J. G. Fichte (1812)*, Loffredo editore, Napoli 2001.
- A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte. Volume I. La fondazione del sapere e l'ontologia trascendentale*, EuroPhilosophie Éditions, 2017.
- A. Bertinetto, *Leggere Fichte. Volume III: Fichte e i suoi contemporanei*, EuroPhilosophie Éditions, 2017.
- M. Biard (a cura di), *Les politiques de la Terreur 1793-1794*, Presses Universitaires de Rennes et Paris, Rennes 2008.
- A. Blunden, *Hegel for Social Movements*, Brill, Leida 2019.
- N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Torino 1981.
- R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.

- G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto: commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- G. Bonacina, *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, diritto, cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1991.
- R. Bordoli, *Le idee migliorano. Origini e presupposti della storia della filosofia di Hegel (1650-1827)*, Mimesis, Milano 2022.
- B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.
- S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009.
- M. Buhr, *Philosophie und Revolution. Die Französische Revolution und die Ursprüngliche Philosophie Fichtes*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965.
- E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *The Complete Works of Edmund Burke*, Delpi Classic 2016.
- J. Butler - E. Laclau – S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso Books, London-New York, 2000.
- L. Canfora, *Esportare la libertà. Il mito che ha fallito*, Mondadori, Milano 2007.
- A. Carrano, *Nel vuoto della creazione. La riflessione kantiana sulla storia*, ETS, Pisa 2016.
- G. M. Cazzaniga-D. Losurdo-L. Sichirillo, *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, QuattroVenti, Urbino 1991.
- F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 2021.
- U. Cerroni, *Crisi del marxismo?*, Editori Riuniti, Roma 1978.
- C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969.
- C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975.
- C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida Editori, Napoli 1976.
- C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992.
- C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1993.
- P. Chamley, *Économie Politique Et Philosophie Chez Steuart Et Hegel*, Dalloz, Parigi 1963.
- A. Cloots, *Écrits révolutionnaires 1790-1794*, éd. par Michèle Duval, Champ Libre, Paris 1979.
- U. Corsini- R. Lill (a cura di), *Istituzioni e ideologia in Italia e in Germania tra le rivoluzioni*, Il Mulino, Bologna 1987.

- B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari, 1943.
- M. Dal Pra, *La dialettica di Marx: dagli scritti giovanili alla "Introduzione alla critica dell'economia politica"*, Laterza, Bari 1972.
- G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Le Monnier, Firenze 1929.
- G. Della Volpe, *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2001.
- J. D'Hondt, *Hegel Philosophe de l'histoire vivante*, Presses Universitaires de France, Paris 196
- W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* [1905], in Id, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Stuttgart 1959.
- C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1980.
- U. Dotti, *Machiavelli rivoluzionario*, Carocci, Milano 2003.
- G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia Editore, Urbino 1974.
- G. Duso-G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2000.
- K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, New Jersey 1975.
- J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, vol. III, Fr. Chr. Wilh. Vogel, Leipzig 1853.
- N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2015.
- I. Fetscher, *Hegel, Größe und Grenzen*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1971.
- E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des "Fondements de la philosophie du droit"*, Libraire Plon, Paris 1964.
- R. Finelli, *Karl Marx uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano 2018.
- L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Utet, Torino 1975.
- L. Fonnesu – B. Henry, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini editore, Pisa 2000.
- C. Fricke – P. König – T. Petersen (a cura di), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.
- L. R. Garotti, *Heidegger contra Hegel*, Argalia, Urbino 1965.

- P. Giuspoli, *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova University Press, Padova 2019.
- J. Godechot, *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo 1789-1799*, Einaudi, Torino 1962.
- A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2001.
- L. Grinin – A. Korotayev, *Great Divergence and Great Convergence. A Global Perspective*, Springer 2015.
- M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1982.
- J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Shurkamp, Frankfurt am Main 1981.
- F. Hansen, *Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels „Lehre vom Wesen“ der „Wissenschaft der Logik“*, Profil, Berlin 1990.
- G.W.F. Hegel, *Il dominio della politica*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 200.
- H. Heine, *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Band 5, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1972.
- S. Herrmann – S. Ellmers, *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München 2017.
- A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.
- D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.
- D. Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Harvard 2008.
- E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press. Cambridge 1991.
- O. Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit*, C. H. Beck, München 2012.
- G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello Stato, la cognizione delle storie*, Carocci, Roma 2006.
- M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1993.
- M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021.
- E. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 19652.
- W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*, J.B. Metzler, Stuttgart 2016.
- D. Kanoussi, *Los cadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquiavelo*, Plaza y

Valdés, México 2007.

D. Kanoussi, *Nota breve sul Machiavelli dei Quaderni del Carcere*, in *Atti del III Convegno della IGS: Antonio Gramsci, un sardo nel "mondo grande e terribile"*, Cagliari-Ghilarza-Ales 2007.

J. F. Kervégan – H. Mohnhaupt, *Recht zwischen Natur und Geschichte*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

J. Körner, *Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis*, Bd. 1, Francke Verlag, Bern-München 1969.

C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Pensa Multimedia Editore, Lecce 2012.

S. Landucci, *La critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2011.

E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Mohr, Tübingen 1902.

R. Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989.

R. Lauth, *Vernünfftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars Una, München 1994.

R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, Guerini & Associati, Milano 1996.

X. Léon, *Fichte et sons temps*, 3 vol., Armand Colin, Paris 1922-27 e 1954-59.

G. Liguori (acura di), *Galvano Della Volpe. Un altro marxismo*, Fahrenheit 451, Roma 2000.

J. Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Tolleration*, Yale University Press, New Haven-London 2003.

D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e associati, Milano 1997.

D. Losurdo, *Antonio Gramsci, dal liberalismo al comunismo critico*, Gamberetti Editrice, Roma 1997.

D. Losurdo, *L'ipocondria dell'impolitico: la critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce 2001.

D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 2007.

D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2011.

G. Lukács, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1948.

G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, in Id., *Werkausgabe*, Bd. 14, Aisthesis Verlag, Bielefeld 1984.

P. Malvezzi – G. Pirelli (a cura di), *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana*. 8

- settembre 1943 - 25 aprile 1945, Einaudi, Torino 2015.
- A. Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti, Firenze 1967.
- A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni editore, Firenze 1948.
- A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973.
- F. Matarrese, *Hegel e la logica dialettica*, Dedalo, Bari 1976.
- A. Mathiez - G. Lefebvre, *La Rivoluzione francese*, vol. 1, Einaudi, Torino 1960.
- A. Mathiez, *La Révolution française*, (tomo 3°), *La Terreur*, Denoël, Parigi 1985.
- A. Mayer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, Pantheon Books, New York 1981.
- N. Merker, *Le origini della dialettica hegeliana. Hegel a Jena*, Feltrinelli, Milano 1961.
- N. Merker, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Editori Riuniti, Roma 2016.
- D. M. Meyring, *Politische Weltweisheit. Studien zur deutschen politischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, philosophische dissertation*, Münster 1965.
- A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, West Lafayette 2005.
- A. Nuzzo, *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave Macmillan, London 2012.
- A. Nuzzo, *Hegel on Religion and Politics*, State University of New York Press, 2013.
- L. Pareyson, *Fichte, il sistema della libertà*, Ugo Mursia Editore, Milano 1976.
- E. Pasquini-V. Rosa (a cura di), *Carducci nel suo e nel nostro tempo*, Bononia University Press, Bologna 2009.
- C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- H. Pelger (Hrsg.), *Studien zu Jakobinismus und Sozialismus*, Dietz, Berlin 1975.
- R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009.
- T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1977.
- O. Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama*, Brill Schöningh, Paderborn 1995.
- K. Pomeranz, *The great divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy*, Princeton University Press, 2000.
- K. Popper, *The Open Society and its Enemies. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the*

Aftermath (vol. II), George Routledge & Sons, London 1945.

G. Rametta, *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.

A. Ravà, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, Formiggini, Modena 1909.

A. Ravà, *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche*, Remo Sandron editore, Palermo 1909.

A. W. Rehberg, *Über die Staatsverwaltung deutscher Länder und die Dienerschaft des Regenten*, Hahn, Hannover 1807.

A. W. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution*, Christian Ritscher, Hannover und Osnabrück 1793.

E. Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Vrin, Paris 2015.

A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUP, Paris 1986.

J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln, 1957.

J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Shurkamp, Berlin 2003.

M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerrioni, Editori Riuniti, Roma 1967.

K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Oscar Mondadori, Milano 1974.

F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg Verlag, München/Berlin 1920.

D. Sacchi, *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana: saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia Editore, Urbino 1963.

P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975.

P. Salvucci, *Politicità della filosofia*, Argalia Editore, Urbino 1978.

P. Salvucci, *La costruzione dell'idealismo. Fichte*, Quattroventi, Urbino 1984.

P. Salvucci, *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino 1994.

E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.

E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

L. Sichirollo, *Dialettica*, Isedi, Milano 1973.

L. Sichirollo, *Ritratto di Hegel*, Manifestolibri, Roma 1996.

- L. Sichirollo, *Hegel e la tradizione. Scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 2000.
- L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels jenaer Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014.
- M. Simonetti, *Hitler e Fichte. Capire il nazionalsocialismo*, Nexus Edizioni, Padova 2022.
- Sileoni S. (trad.), *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789)*, Liberlibri, Macerata 2008.
- S. B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- W. Spaggiari, *Carducci. Letteratura e storia*, Cesati, Firenze 2014.
- B. Spaventa, *Opere*, Bompiani, Milano 2013, ed. digitale.
- I. Stephan, *Literarischer Jakobinismus in Deutschland (1789-1806)*, J.B. Metzler, Stuttgart 1976.
- E. Torchio (a cura di), *Carducci, la storia e gli storici*, Mucchi, Modena 2012.
- J. Tully, *An approach to political philosophy: Locke in context*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- F. Valentini, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2011.
- P. Venditti, *Studi in onore di Pasquale Salvucci*, Quattroventi, Urbino 1996.
- V. Verra, *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007.
- K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Verlag Wilhelm Fink, München 2012.
- K. Vieweg, *The Idealism of Freedom*, Brill, Leiden-Boston 2020.
- K. Vieweg, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*, Verlag C.H. Beck, München 2020.
- M. Vinciguerra, *Carducci uomo politico*, Nistri Lischi, Pisa 1957.
- E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris 1950.
- E. Weil, *Hegel et l'Etat - Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Vrin, Paris 1970.
- Zhao Tingyang, *All under Heaven: The Tianxia System for a Possible World Order*, University of California Press, Berkeley 2021.
- S. Žižek, *Hegel in A Wired Brain*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020.