

## La teoria e la pratica del diritto

CARLA DE PASCALE<sup>1</sup>

**Abstract:** The science of Right, as a particular science, is a constant object of Fichte's interest, from the early *Revolutionsschriften* to the latest writings. The comparison between the main works on this subject –the *Grundlage des Naturrechts* and the lessons on the *Rechtslehre*– shows that some problems of this science (i.e. the need for the certainty of Right and the necessity of a control

over the central power) continue to be of extreme importance and salience. Through the modifications of Fichte's solution to this questions, the tension between the progressive extension of the central power prerogatives and the ideal striving of the State towards its own extinction is mor and more evident.

Con gli anni 1796/97, che videro la pubblicazione della *Grundlage des Naturrechts*, Fichte potè considerare assolto uno dei compiti che si era proposto nel progettare le linee generali del suo sistema di filosofia –quello di illustrare la disciplina speciale che va sotto il nome di dottrina del diritto nella sua configurazione sistematica, e cioè nei suoi legami istituzionali con la dottrina della scienza, da un lato, e nella sua partizione ed organizzazione interna, dall'altro. Assieme ad altre scienze particolari quali la morale e la religione, tale disciplina rappresentava una delle articolazioni fondamentali del sistema.

Ma l'interesse che il filosofo nutriva nei confronti di questa materia eccedeva, in qualche modo, le finalità «scientifiche» che egli aveva perseguito in quell'opera. Già nelle «*Revolutions-Schriften*» dei primi anni Novanta, ed in special modo nel *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, la nozione di diritto aveva condizionato una larga parte della ricerca sulla legittimità, in via di principio, della rivoluzione. E non erano inoltre mancate, nei medesimi scritti, occasioni per mostrare le possibilità di applicazione del concetto al di là della sua definizione formale. Tutta la riflessione condotta sul ruolo negativo svolto dagli «Stati dentro lo Stato», ad esempio, si dipanava proprio a partire da una ben precisa concezione del diritto e delle sue funzioni nella vita associata. E trovava modo di emergere anche il tema dei rapporti fra diritto e morale, per quanto esaminato da una prospettiva ancora unilaterale (giacchè, non essendo stata, a

---

<sup>1</sup> Dipartimento di Filosofia. Università degli Studi di Bologna. Via Zamboni, 38. 40126 Bologna. Italia.

quel tempo, tematizzata la distinzione fra diritto naturale e diritto positivo, mancavano le coordinate necessarie per articolare nelle sue linee portanti e nei suoi effetti una separazione tra diritto e morale che andasse al di là di una generica distinzione di ambiti). Le successive dottrine del diritto e dell'etica sarebbero state edificate anche sulla base delle problematiche qui accennate.

Analogo fenomeno doveva ripresentarsi negli anni a venire, come è testimoniato non solo da una redazione ulteriore della dottrina del diritto<sup>2</sup>, che nel suo schema complessivo riproduceva i contenuti della *Grundlage des Naturrechts*, ma anche da una quantità di altri scritti nei quali la figura del diritto trovava modo di ritagliarsi un proprio spazio, in rapporto con altre discipline quali la politica, la filosofia della storia o l'economia— sia per differenziarsene che anche, talvolta, per stringere con esse legami fecondi. Non senza dar luogo a difficoltà e complicazioni, il diritto faceva di nuovo la sua comparsa anche in *Das System der Sittenlehre* (1798)<sup>3</sup>, quando ormai le rispettive sfere di appartenenza del diritto e dell'etica erano state disegnate con contorni netti, di cui il filosofo avrebbe continuato a tener conto anche in seguito; e quando era stata ormai definitivamente teorizzata la maggior ampiezza della seconda sfera rispetto alla prima —sì che non avrebbe dovuto esserci possibilità, per il diritto, di comparire altrimenti che nelle pagine dedicate ad illustrare tale separazione.

Essendo il diritto il principale regolatore del conflitto —conflitto quale elemento non eliminabile dalla struttura teorica medesima di tale concetto— esso non avrebbe dovuto poter trovare accesso in una dottrina etica che, se voleva essere tale, doveva avere come proprio necessario presupposto la convivenza di esseri morali, sottratti quindi ad ogni ipotesi di conflittualità nei loro reciproci rapporti. E purtuttavia questo accadeva, in una parte dell'opera limitata ma non certo inessenziale, e precisamente in alcune delle pagine dedicate alla trattazione dei doveri cui gli individui (non ciascuno singolarmente preso, ma considerati come molti) devono ottemperare nei confronti dei loro simili, se vogliono, appunto, adempiere alle prescrizioni dettate dalla morale<sup>4</sup>.

Per non ampliare più del consentito la prospettiva della presente indagine, basterà ricordare che per Fichte l'essere morale è quell'essere razionale finito che nel proprio agire è spinto dall'impulso morale<sup>5</sup>; impulso che orienta l'azione in modo immediato sì che l'individuo scelga, al di là e prima di ogni calcolo, il bene e fugga, con analoga procedura, il male. E' ben vero che l'impulso morale è un impulso «misto», nel quale si sintetizzano due diversi impulsi, quello «naturale» e quello «puro», e che la compresenza dell'uno e dell'altro genere di condizionamento indica che l'essere umano non potrà essere guidato nel suo agire esclusivamente da purezza di intenzioni. Ma è altrettanto vero che la determinazione empirica, che non è possibile eliminare dal contesto generale dell'agire umano —ivi compreso l'agire morale— non riuscirà per converso mai ad avere un peso

2 J.G. FICHTE, *Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, hrsg. v. R. SCHOTTKY, Hamburg, Meiner, 1980.

3 L'opera è stata di recente ampiamente studiata in Italia; cfr. C. AMADIO, *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) di J.G. Fichte*, Milano, Giuffrè, 1991; M. IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano, Mursia, 1992; L. FONNESU, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

4 Più esattamente, nell'ultima parte del par. 18, dedicato alla «systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit», ed in particolare all'interno dell'esposizione del «Trieb nach absoluter Selbständigkeit», S.W., IV, 237 ss. e poi all'interno della «Übersicht der allgemeinen, unmittelbaren und unbedingten Pflichten», S.W., IV, 295 ss.

5 Sul ruolo degli impulsi nell'etica fichtiana si veda W.G. JACOBS, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Köln, H. Bouvier, 1967; A.K. SOLLER, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1984; C. CESA, *Der Begriff «Trieb» in den Frühschriften von J.G. Fichte (1792-1794)*, in: *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli*, hrsg. von C. CESA u. N. HINSKE, Frankfurt a. M., 1993, pp. 165-185.

preponderante e risulterà sempre perfettamente controbilanciata dal lato «puro» che concorre a formare l'essere finito. Questa capacità di mantenere le parti in equilibrio caratterizza dunque l'operare dell'individuo dotato di moralità; si danno certo poi anche situazioni in cui la naturalità del suo essere ha il sopravvento (ma ciò non ha allora più nulla a che vedere con l'azione morale) mentre, viceversa, di fatto non si danno situazioni in cui la purezza dell'intenzione costituisca garanzia di una *azione davvero pura* come suo risultato. Questo è consentito solo ad un essere infinito, quale l'uomo non è, come bene il filosofo mostrerà soprattutto nella nuova redazione di *Das System der Sittenlehre* del 1812.

Ciò posto, resta il fatto che questo perfetto equilibrio –dichiarato possibile in sede morale– non regge alla prova della convivenza tra gli uomini; convivenza che Fichte illustrava qui da una prospettiva etica<sup>6</sup>, in questo caso guardando essenzialmente alla moralità come ad una finalità ancora da perseguire<sup>7</sup>. Il conflitto, dunque, insorge –può insorgere– e per sanarlo vengono evocate figure di per sé prive di una relazione necessaria con la sfera etica: la Chiesa e lo Stato. Concentriamoci in particolare su quest'ultimo. Da un certo punto di vista, la trattazione del ruolo dello Stato nella *Sittenlehre* 1798 appare poco più che strumentale, nel senso che lo *Staatsvertrag* veniva richiamato per sottolinearne la funzione precipua –la medesima già esaminata nella *Grundlage des Naturrechts*– ossia quella di garantire l'uguaglianza dei diritti per tutti i cittadini, che è come dire una pari libertà per ciascuno. E' evidente che questa garanzia era data dalla legge: la legge positiva, esterna, vigente nel mero mondo sensibile, insomma il *Rechtsgesetz*. Ma la valenza del riferimento mutava allorché l'analisi fuoriusciva dal cerchio di una considerazione meramente giuridica e arrivava ad equiparare i ruoli rispettivamente svolti dalla legge giuridica stessa e dalla legge morale –fermo restando il diverso livello cui l'una e l'altra erano collocate. Per esser più esatti, quella che poteva in un primo momento avere l'aspetto di una osservazione incidentale, veniva ad inserirsi invece con una sua organicità nel più ampio contesto. Vediamo come ciò era potuto accadere: l'analisi aveva preso le mosse dalla necessità, richiesta dalla legge morale, che vi fosse una «convinzione comune»; convinzione che, se non voleva essere del tutto evanescente, doveva concretizzarsi in un «accordo» effettivo tra gli uomini. Ma allora diventava inevitabile invocare la legge positiva come l'unica capace di garantire una base –indispensabile per quanto minima– all'intera costruzione di tale accordo. Solo per questa via può spiegarsi una dichiarazione quale quella fatta più di una volta in queste pagine e che non era facile prevedere restando fermi all'altezza dei precedenti scritti fichtiani, compreso lo scritto sul diritto naturale: «Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen» e, poco più avanti, «Es ist Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staates unbedingt zu unterwerfen; denn sie enthalten den präsumtiven allgemeinen Willen, welchem zuwider Keiner auf andere einfließen darf.» Infine, di nuovo: «Es ist gegen das Gewissen, den Staat umzustürzen ...»<sup>8</sup>.

Va da sé che le considerazioni qui sopra richiamate si situavano in un contesto che, da una parte, distingueva fra convinzione («*Überzeugung*») riguardante il «dovere» e convinzione riguardante la «realtà», tra «*Vernunftstaat*» e «*Nothstaat*» –ove il secondo era non più che uno strumento atto al conseguimento del primo– e, dall'altra, prevedeva che fosse la volontà comune la grandezza con la

6 *Das System der Sittenlehre*, S.W., IV, 237 ss.

7 In *Das System der Sittenlehre* (1798) possono notarsi due diverse linee direttrici: lungo la prima viene compiuta un'analisi della natura morale dell'uomo e vengono descritti i tratti di fondo che debbono caratterizzare una convivenza improntata da principi etici; lungo la seconda viene delineato un movimento ascendente che indica la via di un perfezionamento morale costante e sicuro nei risultati, sia del singolo che della specie.

8 S.W., IV, 238.

quale lo Stato doveva misurarsi se non voleva essere messo in discussione in quella che era la ragione stessa della sua esistenza. Di qui poi anche la differenza istituita fra convinzione comune dei cittadini e convinzione personale di ciascuno, nonché la collocazione privilegiata assicurata a quel particolare tipo di uomo e di cittadino che è il «dotto» e l'ulteriore differenziazione tra il ruolo pubblico che questi svolge<sup>9</sup> e la validità della ricerca ch'egli privatamente conduce, e che è suo dovere continuare a condurre, nell'ambito del suo lavoro scientifico. Da quanto appena accennato ben si comprende come in realtà la strategia di composizione del conflitto concepita in sede etica sapesse ricorrere a strumenti e metodi propri di questa scienza, epperò —e questo è il punto— ciò avveniva senza disdegnare i servigi che l'istituzione statale era in grado di offrire. E ciò per il timore, che talora affiorava da questi scritti, che l'obbligo morale imposto a ciascuno di volere la libertà di tutti non possedesse gli strumenti idonei per ottenere questo risultato; di qui l'obbedienza alle leggi dello Stato equiparata anch'essa, pur se in termini impliciti, ad un dovere<sup>10</sup>. Significativo in tal senso il passo che si legge nel *Naturrecht*: in campo giuridico, «Das vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen ausser ihm zu wollen; dieser Satz ist die Grenzscheidung zwischen Naturrecht, und Moral: und das charakteristische Merkmal einer reinen Behandlung der ersteren Wissenschaft. In der Moral zeigt sich eine Verbindlichkeit dies zu wollen»<sup>11</sup>. Mentre la scienza giuridica, che ha per oggetto il diritto in quanto momento di coercizione, può permettersi di non richiedere al cittadino l'intima convinzione e adesione interiore<sup>12</sup>, questo non è consentito all'etica. La quale, di conseguenza, lascia una libertà (libertà in questo senso ristretto del termine) molto maggiore all'individuo, mentre a sua volta soffre di quella mancanza di «sicurezza» cui l'azione efficace del diritto è invece in grado di ovviare; il tutto, però, con una ben importante postilla: qui l'ipotesi, avanzata per assurdo, è quella di un'etica che si rivolge ad esseri che non tengono conto proprio della legge morale; diversamente, quando quest'ultima agisce, la sua imperatività è ancora più cogente ed onnicomprensiva della legge giuridica.

Non occorre soffermarsi sull'altro gruppo di pagine, cui si è già fatto cenno, nelle quali l'autore richiamava il ruolo dello Stato come garante del diritto di proprietà in quanto diritto fondamentale di ognuno, anche perchè il riferimento sembra principalmente comparire per ragioni di completezza. Fichte stesso osservava come il tema del ruolo dello Stato rappresentasse qui soltanto «l'aspetto giuridico della questione»<sup>13</sup>, l'aspetto giuridico, cioè, di una problematica assai più ampia e complessa come è quella della proprietà quale estrinsecazione dell'agire libero dell'individuo. Ma anche a tale riguardo occorre notare come il filosofo non abbia mancato di inserire in questo quadro un elemento di complicazione, asserendo il «dovere», da parte di ciascuno, di adoperarsi affinché si affermi quella «verità» che proclama il «diritto», per tutti, ad una proprietà —diritto tutelato, a sua volta, dallo Stato. Quest'ultimo —e non è privo di significato che tali passi si leggano nell'opera dedicata all'etica, dopo che essi avevano costituito il *leit motiv* della ricerca sul diritto— lungi

9 rispetto al quale egli non solo è tenuto a conformarsi alla costituzione vigente, ma persino a coadiuvare al suo funzionamento anche laddove si tratti ancora della costituzione di un *Nothstaat*.

10 Dico 'in termini impliciti', perchè Fichte ha ben chiaro che nel quadro di una dottrina etica un simile dovere non potrebbe trovar posto; e infatti - per quanto una tale idea sembri aleggiare sulle pagine di cui ci stiamo occupando - l'obbligo (morale) di obbedire allo Stato non compare mai nella pur vasta mappa dei doveri che l'autore ha disegnato in questa *Sittenlehre*.

11 *Grundlage des Naturrechts*, S.W., III, 88.

12 «Das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechts aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen» (*ibidem*, 54).

13 *Das System der Sittenlehre*, S.W., IV, 296.

dall'affidarsi allo strumento della persuasione, richiede semplicemente obbedienza: «... ob man die Richtigkeit und Gerechtigkeit seines Ausspruch einsehe, oder nicht, muss man sich demselben unterwerfen, und er wird mit physischer Kraft ausgeführt ...». E questo perchè «der Staat behandelt ... den Menschen nicht als vernünftiges Wesen, sondern als blosse Naturgewalt, die in ihre Grenzen zurückzuweisen ist: und daran hat er ganz Recht, denn er ist dazu eingesetzt»<sup>14</sup>. Per ricondurre uomini dominati dalla naturalità entro i limiti di un corretto operare, occorre un istituto che «costringa» la loro volontà –e qui è davvero indifferente se essa sia più o meno buona; può anche essere pessima– a volere «solo ciò che è conforme al diritto». Tale istituto è uno «Zwangsgesetz»<sup>15</sup>.

Con la redazione della *Rechtslehre* Fichte riproponeva il tema trattato quindici anni prima nella *Grundlage*. Una caratteristica eminente di queste lezioni, evidentemente legata all'argomento, è rappresentata dalla notevole continuità che legava le due opere. A differenza di quanto non fosse avvenuto in altri campi, da quello della dottrina della scienza a quello dell'etica –dove con il passare degli anni il centro stesso dell'interesse coltivato dall'autore si era spostato, condizionando l'organizzazione interna delle singole discipline, se non altro nel diverso equilibrio delle parti e nella differente accentuazione dei singoli temi– a livello di dottrina del diritto non è dato notare mutamenti altrettanto significativi. Non che non ci siano variazioni, tra l'una e l'altra redazione; esse viceversa emergono con chiarezza e sono meritevoli di attenzione, ma immutata è rimasta la direzione complessiva dell'argomentare fichtiano su questa materia, e invariata l'impostazione stessa della ricerca.

Una prima differenza, che è tuttavia da ritenersi più di forma che di sostanza, riguardava lo scarso spazio riservato nell'esposizione più tarda a tutta la parte introduttiva e teorica generale. Due sono probabilmente gli ordini di motivi cui ciò è da imputarsi; in primo luogo, il fatto che l'opera, pubblicata postuma dal figlio, non fosse stata preparata per la stampa, come del resto gran parte degli scritti di questo periodo, può spiegare la mancata riproposizione, in quello che era soltanto un blocco di appunti di lezione, delle linee introduttive generali già presentate nella prima redazione, ed anche l'assenza –almeno a livello di pagina scritta– di qualsiasi nuova sistematizzazione della cornice teorica stessa nella quale era inserita la trattazione della materia specifica.

Qualcosa di simile accadeva per diverse altre parti dell'opera, o del tutto mancanti o presenti solo per cenni<sup>16</sup>; per esempio qui non compariva la prima delle due appendici che concludevano la *Grundlage*, dedicata al diritto di famiglia (mentre veniva conservata l'appendice sul diritto internazionale), ma anche in questo caso non è affatto da escludere che l'autore ritenesse di potersi servire, al momento di illustrare questo tema, del testo redatto in precedenza. Non è questo, del resto, il solo caso, all'interno della produzione fichtiana, di parti o libri comuni a più opere, anche se il fenomeno non si presta sempre alla medesima lettura<sup>17</sup>.

Le stesse ragioni credo siano valide anche da un secondo punto di vista: proprio perchè la

14 *Ibidem*, 309.

15 *Grundlage des Naturrechts*, S.W., III, 142.

16 Una prima revisione del testo, curata da Richard Schotky in vista dell'edizione critica, ha fortunatamente posto rimedio alle manipolazioni più consistenti e insieme dannose ad opera di I. H. Fichte, il quale aveva colmato molte lacune dello scritto riproducendo gruppi di pagine tratti dalla *Grundlage des Naturrechts*, e in tal modo ostacolando la possibilità di apprezzare le variazioni effettivamente intervenute fra l'una e l'altra redazione.

17 Anche la seconda esposizione della *Sittenlehre* - redatta essa pure, nello stesso torno di tempo, solo per l'insegnamento - esplicitamente rinviava alla terza ed ultima parte della precedente *Sittenlehre*, dedicata alla «applicazione» dell'etica, evitando così direttamente di entrare in argomento. Ma qui le cose sono più complicate, perchè è probabile che tale assenza corrisponda a una difficoltà reale, risultato del consistente mutamento di prospettiva con il quale il filosofo era tornato sul tema.

concezione teorica complessiva, a livello giuridico, era sostanzialmente immutata, ovvero, proprio perchè l'idea di fondo che ispirava la visione fichtiana di una società basata sul diritto non aveva subito modifiche di rilievo, l'autore poteva per esempio tralasciare di riproporre l'iniziale serie, costituita dai cinque teoremi, lungo la quale si era snodata nella precedente esposizione la complessa «deduzione» sia del «concetto» di diritto che della sua «applicabilità». In effetti, i pochi cenni che in questa *Rechtslehre* tratteggiano il «Begriff des Rechtsverhältnisses» e poi la nozione di «Rechtsgesetz» confermano l'impressione di trovarsi entro un analogo orizzonte concettuale.

In tale quadro di continuità, le differenze che si possono rilevare tra le due stesure o rappresentano importanti momenti di approfondimento di temi già trattati –come è il caso di tutta la problematica più strettamente economica, già affrontata nella *Grundlage*, ripresa ed ampliata in *Der geschlossene Handelsstaat* ed ulteriormente specificata, oltre che esposta di nuovo nella sua globalità, in questa *Rechtslehre*– oppure sono il segno, ancor più significativo, di un ripensamento di temi specifici intervenuto nel frattempo, che ha determinato una loro differente soluzione rispetto al passato. Gli esempi di questo genere maggiormente degni di nota sono forniti dalla scomparsa dell'istituto dell'eforato e dalla nozione di «*Muß*», la cui sostanza si era già delineata nella *Grundlage* senza che però le venisse dedicata alcuna trattazione specifica.

L'eforato proposto da Fichte nella prima redazione della dottrina del diritto<sup>18</sup> era una creazione alla quale è da ritenersi che il filosofo attribuisse grande valore, in quanto capace di sintetizzare al proprio interno aspetti centrali della sua riflessione, che hanno continuato ad impegnarlo nel corso degli anni. In questo istituto convergevano infatti le possibili soluzioni a più di un problema giudicato nella sua opera fondamentale –per esempio quello della rigidità e conseguente stabilità della costituzione statale, la necessità di non separare le diverse funzioni di quello che egli riteneva un medesimo potere sovrano e, in una certa misura, anche il problema della rappresentanza. Sebbene tale soluzione abbia dovuto infine rivelarsi caduca, i problemi ora menzionati rimanevano tutti al centro dell'analisi condotta anche nella seconda *Rechtslehre* mentre, per altro verso, la prova di realismo di cui in tale occasione Fichte seppe dare un saggio non lo aiutò a trovare risposte adeguate al livello di analisi raggiunto. In sintesi, in una costruzione che prevedeva una sovranità assoluta, non mitigata nè da una separazione del potere esecutivo da quello giudiziario e legislativo nè da alcuna partecipazione politica da parte di coloro che pur erano chiamati «cittadini» e non sudditi, soltanto l'istituto dell'eforato –o comunque un meccanismo funzionante in modo analogo– avrebbe potuto garantire che una sovranità così concepita si fondasse soltanto ed esclusivamente sulla legge, e non sull'arbitrio. Gli efori avevano avuto la funzione di assicurare e controllare che la durezza della legge restasse nei limiti di un rigore imposto, appunto, dalla legge e non da altri e diversi moventi; tale funzione di garanzia e di controllo era stata ritenuta uno strumento in grado di sostituire –in modo egregio e più efficace, a parere di Fichte– quella *balance of powers* che il filosofo e, più in generale, la mentalità tedesca del tempo non riusciva, per la più gran parte, ad accettare<sup>19</sup>.

La «certezza» del diritto costituiva il referente principale del ragionare fichtiano attorno a questo tema. A fronte di una sovranità come quella che è stata ora, pur a larghi tratti, descritta e, per

18 Sul tema si veda anche F. ONCINA COVES, *La criteriologia fichtiana del derecho: Corporeidad y Eforato*, in: «Estudios Filosóficos», 118 (1992), pp. 475-522.

19 Pur attraverso una analisi diversa, del tutto simile è la conclusione alla quale giunge Hegel nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, istituendo una quantità di reciproci legami fra i diversi poteri dello Stato e facendoli infine confluire nel potere del principe. Diversa è, come è noto, la prospettiva di Kant nella *Metaphysik der Sitten*, ove proprio la separazione dei poteri è giudicata uno dei tratti indispensabili della costituzione repubblicana.

conseguenza, a fronte di una alienazione necessariamente totale del giudizio da parte del singolo, condotto ad affidare alla tutela del *Rechtsgesetz* le proprie sorti, soltanto un diritto «certo» poteva assolvere al compito di –in un certo senso– «rappresentare» le istanze di giustizia che non avevano più materialmente altro modo di manifestarsi. Di qui la totale adesione da parte di Fichte a quei criteri generali stabiliti da una tradizione giuridica ormai consolidata come linee portanti di qualunque opera di codificazione –quali la chiarezza, la brevità ed incisività delle leggi, la loro pubblicità e la non equivocità dei contenuti, l'universale applicabilità e così via. Criteri, questi, finalizzati a rendere appunto la legge «certa» –nel senso di universalmente valida ed universalmente applicabile<sup>20</sup>. Ma la certezza del diritto doveva esser tale anche in altro senso; vale a dire che c'era anche un altro significato di essa che andava del pari salvaguardato e per il quale non erano sufficienti gli strumenti di cui si è ora detto, tutti interni al codice o ad un gruppo di codici. Di qui la proposta di un istituto quale l'eforato. La responsabilità del sovrano di fronte alla legge, e di fronte alla legge soltanto, era infatti nulla di più che una responsabilità morale. Non essendo previsto nessun ulteriore grado di giudizio (salvo il giudizio divino), non potendo alcun altro «giudice» assolvere alla funzione di stabilire se il sovrano applicasse o meno la legge in modo responsabile, l'eforato assumeva il ruolo di rappresentante della coscienza morale collettiva, la quale interveniva nel momento in cui il sovrano aveva, per dir così, messo a tacere la sua propria coscienza.

Il ritratto appena offerto dell'ufficio che l'eforato era destinato a ricoprire entro la costituzione statale progettata da Fichte corrisponde in realtà solo in parte alla raffigurazione di esso effettivamente presentata nella *Grundlage*; e vi corrisponde solo in parte perchè l'analisi era stata là impostata seguendo criteri adeguati alle finalità specifiche dell'opera e si era andata svolgendo lungo linee esclusivamente tecnico-giuridiche, senza trapassare in campi eccedenti questo ambito. Il principale carattere che contraddistingueva tale istituto era il potere, o per meglio dire il diritto, ch'esso deteneva, di «Aufsicht» e «Beurteilung». Si trattava di un diritto esercitato da un gruppo di anziani o saggi, in rappresentanza della comunità nella sua interezza, e si manifestava sia nel diritto di convocare la comunità in caso di lesione della legge da parte del sovrano, che nell'esercizio del potere di «interdetto» nei confronti di quest'ultimo. Il che equivaleva a spogliare il sovrano di tutte le prerogative conferitegli dalla legge e ad annullare, anche con valore retroattivo, ogni legge «ingiusta» da lui emanata<sup>21</sup>. La responsabilità della quale il sovrano doveva in tal modo farsi carico nei confronti della comunità faceva in una certa misura da contrappeso all'inappellabilità del suo giudizio.

Dei tratti contraddittori nella teorizzazione di questo istituto balzavano tuttavia agli occhi fin dall'inizio ed essi stanno sostanzialmente all'origine del mutamento di posizione intervenuto nella più tarda *Rechtslehre*, ove, oltretutto, nella decisione stessa di far scomparire l'eforato, risuonavano proprio quegli echi di timbro morale –o moralistico– cui sopra si accennava e che, d'altra parte, trovavano una loro giustificazione proprio nella impraticabilità di una ipotesi tutta e solo interna alla sfera giuridica. In primo luogo, l'eforato avrebbe dovuto raffigurarsi come una sorta di potere separato, in quanto unico potere, oltre a quello esecutivo, cui venisse riconosciuta in via ufficiale una funzione autonoma; tanto ufficiale che la «separazione» tra questi due «poteri» non era prevista da una legge ordinaria, ma da una norma costituzionale. Ma non perciò esso poteva definirsi un potere in senso stretto: nessun effettivo potere di coazione era in realtà detenuto dagli efori. Non si disponeva cioè di alcuna concreta garanzia dell'assolutezza del loro «potere» di interdetto, giacchè

20 Si che ciascuno potesse dichiarare: «... so unterwerfe ich mich nicht der veränderlichen Willkur eines Menschen, sondern einem unabänderlichen festgesetzten Willen ...» (*Grundlage des Naturrechts*, S.W., III, 104).

21 *Ibidem*, 160 e 170 ss.

l'efficacia del loro operato era del tutto incerta, affidata ad una casualità che per una qualche via non prevista inducesse il sovrano a farsi da parte. Così come non v'era alcuna sicurezza che, nell'adempimento del loro ufficio, gli efori non si accordassero con il potere esecutivo ai danni della comunità; era «il popolo» a dover vegliare su ciò e ad impedirlo, ma senza esser dotato di alcuno strumento idoneo allo scopo, senza avere, neppure esso, alcun potere reale (salvo quello, di genere tutt'affatto diverso, che poteva scaturire da una rivoluzione). Tale situazione era, insomma, assimilabile a quella che presiedeva ai reciproci rapporti fra gli Stati, caratterizzata anch'essa dall'assenza di un giudice al di sopra delle singole parti e perciò priva di alternative efficaci di fronte all'eventualità della guerra<sup>22</sup>.

Queste le principali ragioni dell'abbandono, da parte di Fichte, dell'ipotesi dell'eforato –nonostante essa avesse giuocato un ruolo di qualche rilievo nell'ambito della dottrina del diritto statale e fosse valsa, talvolta, per corroborare idee già radicate nella generale visione fichtiana e per imprimere, talaltra, ad alcune di queste idee una più specifica e diversa direzione. Un esempio da citare a quest'ultimo riguardo concerne il nesso che lega il significato del ruolo dell'eforato al tema della rappresentanza: in fondo, a fronte di una negazione recisa della democrazia diretta, l'eforato era l'unica forma di rappresentanza a base larga ammessa dal filosofo –e ne era insieme la forma più alta. Non solo infatti questo istituto era l'unico che potesse, anzi dovesse, far intervenire al momento opportuno la comunità nella vita pubblica, ma era anche l'istituto a più ampia base elettorale, nonché quello per il quale veniva auspicato un alto numero di componenti. E' vero che tanto più uno Stato era «ben ordinato», tanto minore era la necessità di un numero cospicuo di efori<sup>23</sup>; ma il giudizio ancora una volta pessimistico sullo «stato presente» richiedeva di fatto una sua folta composizione. –Lo Stato perfetto non avrebbe bisogno degli efori, ma non sarebbe neppure più uno Stato *strictu sensu*–. Infine, a proposito della capacità, propria dell'eforato, di supportare principi generali, basti pensare che la sola presenza di tale istituzione consentiva di escludere dalla scienza del diritto la ricerca sulla miglior forma di governo e di affidarla alla «politica»; del pari legittime (*rechtsmässig*) potevano infatti essere, a parere di Fichte, tutte le forme di costituzione, purchè –a far da contrappeso– esistesse e fosse attivo l'istituto dell'eforato.

Ma non perciò il problema, meglio, l'aporia di fondo segnalata fin dalla *Grundlage*<sup>24</sup> trovava una sua composizione; restavano necessarie sia una «Oberherrschaft» sia la garanzia di un rispetto costante del diritto da parte di questa<sup>25</sup>; rimaneva peraltro invariata la critica alla separazione dei poteri, costretta dentro alternative prive di vie d'uscita, giacchè ora l'uno ora l'altro potere si sarebbe impadronito della posizione preponderante di detentore di fatto del potere esecutivo, impersonando il ruolo di «erste Triebfeder des politischen Lebens»<sup>26</sup>. Nell'impossibilità di garantire che fosse «il migliore» a comandare<sup>27</sup>, con parole di esplicita autocritica Fichte finiva con l'indebolire

22 Su ciò si veda in primo luogo R. SCHOTTKY, *Internationale Beziehungen als ethisches und juridisches Problem bei Fichte*, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. v. K. HAMMACHER, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981, pp. 250-277.

23 *Grundlage des Naturrechts*, SW, III, 291.

24 Si vedano in proposito C. CESA, *Tra libertà e sicurezza. Un caso esemplare: J.G. Fichte*, in: «Teoria politica», I, 1985, n. 1, pp. 73-93 e G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in: *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 273-309.

25 *Rechtslehre*, 148-149.

26 *Ibidem*, 151.

27 Proprio perchè non era assicurata la «certezza» che chi comandava fosse invariabilmente il migliore - e non era di conseguenza garantita quella «sicurezza» che stava alla base dell'intera costruzione del diritto - Fichte aveva fatto ricorso alla figura degli efori, «migliori» a loro volta, se si può dire così, non solo perchè anziani pieni di esperienza e

il livello teorico raggiunto fin lì dalla sua dottrina, limitandosi ora a richiedere che la personale volontà di colui che di fatto deteneva la sovranità diventasse una volontà «rechtlich» («Der Herrscher soll der Beste sein»)<sup>28</sup>. Questa è la ragione per cui non era più indifferente, sul piano della teoria, la scelta fra l'una o l'altra forma di governo; nella preferenza accordata alla monarchia ereditaria si coglie l'eco di quanto già espresso nella *Grundlage*, dove essa era stata indicata quale migliore forma di governo là dove non esisteva l'istituto dell'eforato. Nessuna garanzia giuridica veniva propriamente offerta dalla soluzione qui avanzata, che viceversa riceveva linfa da una figura premoderna e pre-giuridica qual era quella della «vendetta»: l'ipotesi, o per dir meglio l'auspicio, era che l'istituto dell'ereditarietà trattenesse l'attuale detentore del potere sovrano da azioni illegali, almeno al fine di tener lontana dai discendenti, forse innocenti, la vendetta per l'ingiustizia commessa<sup>29</sup>.

Un secondo aspetto che testimonia il lavoro di approfondimento compiuto negli anni dal filosofo è fornito dal concetto di *otium* («Muße»)<sup>30</sup>, anch'esso collegato –al pari della questione che è stata sopra esaminata– alla aporetica coesistenza della libertà con la coercizione<sup>31</sup>, anche se qui l'analisi era condotta non guardando, come prima, alle sole istituzioni, bensì piuttosto dal punto di vista del rapporto fra i componenti di una comunità e lo Stato in quanto garante dell'esistenza di tale comunità. Già adombrato nella *Grundlage*<sup>32</sup>, il concetto assumeva peso nella sua relazione, da un lato, con la nozione di «diritto originario» (*Urrecht*), «assoluto», o «personale»<sup>33</sup> e, dall'altro, con la coppia concettuale che vedeva riuniti fino a identificarsi i due termini di «proprietà» e «lavoro». Per quanto lo «*Urrecht*» venisse dichiarato una «finzione» teorica, per quanto il parlare stesso di un concetto «astratto» quale il diritto «personale» (là dove diritto si dà solo se c'è pluralità di individui) avrebbe dovuto esser negato ad una trattazione scientifica del «diritto», l'autore non riusciva a rinunziarvi, se non altro perchè esso rappresentava l'unico criterio idoneo a distinguere una *Rechtsverfassung* da una *Zwangsanstalt*, da una *Unterjochung*<sup>34</sup>.

Alla sfera della coercizione è per chiunque impossibile sottrarsi, non solo in quanto suddito ma anche in quanto cittadino; ed è anche difficile innalzarsi da tale situazione di coercizione –che certo non comporta, immediatamente, «amore» per la legge ma semmai «odio»<sup>35</sup> per la medesima– ad una situazione di libertà che come tale contempra garanzia per i propri «diritti personali». Con ulteriori accenti di autocritica, Fichte vedeva ora sorgere delle difficoltà da quella progressione alla

di saggezza, ma perchè «molti» - e, come aveva spiegato negli scritti di etica, la ragione di molti, quando è ragione, è più forte della ragione di uno solo.

28 *Rechtslehre*, 149.

29 «... damit der ungerechte Gewalthaber, der Gott nicht scheuet und kein menschliches Gericht zu scheuen hat, wenigstens die Rache fürchte, die durch alle seine Vergehungen sich über seine vielleicht schuldlose Nachkommenschaft häuft, und dem nothwendigen Gange der Natur nach ganz sicher auf ihr Haupt fallen wird» (*Grundlage des Naturrechts*, S.W., III, 163).

30 Su cui si veda, tra l'altro, Z. BATSCHA, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1970, pp. 89 ss.

31 Sul tema mi permetto di rinviare a C. DE PASCALE, *Freiheit und Notwendigkeit bei späten Fichte*, in *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, hrsg. von A. Mues, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, pp. 453-470.

32 *Grundlage des Naturrechts*, S.W., III, 205-207.

33 Come recita il titolo del capitolo che gli è dedicato nella *Rechtslehre* (p. 33).

34 a distinguere, insomma, fra uno Stato conforme al diritto e uno Stato dispotico. Non occorre sottolineare che, a partire dalla *Grundlage*, questa distinzione fra «Recht» e «Zwang» - concettualmente priva di senso nell'ambito di una dottrina del diritto - compare solo in quei luoghi ove è 'questo' specifico tema ad esser trattato.

35 *Rechtslehre*, 125.

quale lui stesso aveva creduto, ritenendo che la legalità costituisse un vestibolo per la moralità<sup>36</sup>; e dava l'impressione di voler saldare di nuovo i due concetti dentro un ambito che li tenesse legati più strettamente, mostrando come l'uno senza l'altro fosse comunque manchevole di un indispensabile sostegno e indicando nell'etica la base e insieme il culmine della sua costruzione.

La libertà degli uomini –notava ancora il filosofo, continuando a servirsi di questo termine, «libertà», dalle sfumature ogni volta diverse– «è sottoposta alle leggi della necessità» sotto un duplice riguardo: la necessità naturale, da un lato, che li condiziona nei loro bisogni naturali, e la necessità, o coazione, imposta dalla legge giuridica, dall'altro. Accanto al determinismo del mondo fisico, cui anche l'uomo è soggetto, c'è lo Stato, il quale esercita controllo sull'uno come sull'altro genere di necessità, vanificando le condizioni stesse per cui gli uomini hanno accettato di stringere il patto; condizioni che, in sintesi, consistono nella facoltà di perseguire con assoluta libertà il proprio concetto di fine («*Zweckbegriff*») –facoltà che costituisce, di nuovo, un diritto assoluto<sup>37</sup>. Per salvaguardare tali condizioni e perchè la vita umana non si svolga tutta all'insegna di quella necessità cui prioritariamente essa doveva sottrarsi, occorre recuperare una ulteriore quota di libertà, dalla quale la necessità sia questa volta totalmente bandita<sup>38</sup>. Il che può accadere ormai, per i presupposti noti, soltanto in uno spazio privato.

Porre in rilievo una simile conclusione ha certamente un duplice significato; il primo è quello di confermare l'idea della concezione fichtiana della vita sociale, così «giuridicizzata», come una concezione fortemente totalizzante; il secondo, d'altra parte, spinge nella direzione di sottolineare la apoliticità del pensiero di questo autore. Ma c'è un aspetto ulteriore, sul quale vale forse la pena di soffermarsi: se lo spazio per una tale libertà era senza dubbio uno spazio privato, esso era, per altro verso, parte integrante (e non accessoria) di quella libertà che era globalmente oggetto del «contratto di proprietà». Il che significa sostanzialmente due cose; in primo luogo –e al di là della rilevanza teorica che quella «parte» aveva– tale libertà globale, per dir così, non poteva essere, sulla base di quanto si è visto sopra, mutilata di alcuna sua parte, pena la sua stessa sparizione. Secondariamente, il contratto di proprietà, concluso per garantire le componenti diverse che costituivano tale libertà globale, era insieme il fondamento e l'origine di quel contratto complessivo –variamente articolato nelle due stesure della dottrina del diritto<sup>39</sup>– che dava luogo ad una vita associata regolata dalla legge e ordinata in uno Stato. L'uno e l'altro degli elementi ora citati mostrano come tale aspetto della libertà, pur confinato in uno spazio privato, non potesse non avere comunque un suo riflesso nella vita collettiva.

36 In realtà, non si trattava di autocritica *tout court*; che l'etica stesse più in alto del diritto, che quest'ultimo ricevesse dalla prima la sua «sanzione», ma che d'altra parte il diritto fosse quello che unicamente rendeva possibile la coesistenza di più esseri razionali finiti: tutto questo Fichte lo aveva in più occasioni ripetuto. Qui sembra piuttosto di essere di fronte ad un artificio retorico: in apertura della *Rechtslehre* aveva usato il medesimo termine - «Vorbereitung» - verso il quale poi, in chiusura dell'opera, appunterà la sua critica: «Das Rechtsgesetz findet drum [eine] Anwendung nur, [in]wiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht: und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben» (p. 8). Di conseguenza, per avere la libertà di educarsi alla legge morale, gli individui devono poter agire liberamente. La conclusione dell'opera non sarà che uno svolgimento ulteriore del ragionamento: non c'è agire davvero libero dove c'è spazio per il versante soltanto coattivo del diritto, dove il diritto originario è soltanto una finzione, dove l'individuo non riceve nulla oltre alla sicurezza che lo Stato gli assicura, quando tale sicurezza serve in realtà solo alla perpetuazione dello Stato e alla riproduzione materiale dell'individuo come suo strumento.

37 *Rechtslehre*, 45.

38 Cfr. anche K. HAHN, *Fichtes Politikbegriff*, in: *Der transzendente Gedanke* cit., pp. 204-211.

39 Nella *Grundlage* lo «Staatsbürgervertrag» si articolava in un «Eigentumsvertrag», in uno «Schutzvertrag» ed in un «Vereinigungsvertrag»; nella *Rechtslehre* compaiono soltanto lo «Eigentumsvertrag» e il Bürgerrechtsvertrag (o «Staatsbürgervertrag»).

Ricordiamo in breve in che senso la «necessità» a cui l'individuo è soggetto era secondo Fichte una necessità originantesi nello Stato e prodotta da questo. Innanzitutto, la proprietà, come il primo dei diritti fondamentali, veniva garantita dallo Stato; il quale assicurava proprietà garantendo lavoro. A questo sistema di garanzie concatenate l'un l'altra corrispondeva un sistema altrettanto serrato di controllo da parte dello Stato. Così si spiega la relazione stretta che intercorreva fra bisogni primari (sfera della necessità naturale) ed istituzione statale. Quanto al rapporto giuridico in senso lato, esistente tra cittadino e Stato, esso trovava la sua manifestazione principale nella tassazione, mediante la quale il cittadino contribuiva al mantenimento dello Stato, ricevendone in cambio quella «sicurezza» che aveva costituito il principale movente della originaria rinuncia ad una parte tanto consistente di libertà. Giacchè una quota del tempo di lavoro era finalizzata al soddisfacimento dei bisogni primari, e una seconda quota a quello delle necessità (economiche) dello Stato, una terza parte del tempo della vita occorre fosse riservata al «poter vivere», come spazio di libertà di esclusiva pertinenza dell'individuo, sottratto ad ulteriori ingerenze esterne, se non si voleva che lo «scambio» intervenuto tra individuo e comunità fosse del tutto in perdita per quell'individuo che pure lo aveva promosso. Accanto a questo, Fichte offriva anche un altro schema<sup>40</sup> sulla base del quale era possibile articolare i differenti «prodotti della libertà» del singolo che lo Stato pretendeva per sè: un prodotto «negativo» della libertà, in forza del quale il singolo doveva astenersi dal ledere la libertà dei suoi simili, e un prodotto «positivo», che equivaleva alla quantità di lavoro necessaria per il suo proprio mantenimento e per il contributo ch'egli doveva al mantenimento dello Stato. A questo si affiancava poi un ulteriore prodotto «positivo», che corrispondeva alla parte di vita dell'uomo eccedente il tempo di lavoro. Anch'essa doveva essere garantita dallo Stato, ma questa volta il *do ut des* non era finalizzato ad un «prodotto» concreto; era un giudizio di valore ciò che lo Stato riceveva in cambio, giacchè di esso si poteva ora dire che di un'istituzione statale aveva non solo la «rechtliche Form», bensì anche l'intima «Rechtlichkeit».

Taluni tratti peculiari dei due tipi di «libertà», in positivo, ora descritti meritano ancora qualche approfondimento. Per esempio, di quel prodotto della libertà conseguito attraverso il lavoro occorre mettere in luce il rilievo dato da Fichte al momento «spirituale» dell'esecuzione. In una situazione di totale soggezione, da parte del singolo, alla «necessità» (derivante dal fatto che i frutti del lavoro erano destinati o alla sua mera riproduzione fisica o alla perpetuazione dello Stato), l'unica traccia di libertà era rinvenibile nell'atteggiamento mentale che si conservava nel portare il lavoro a compimento; si trattava di una libertà tutta interiore, che permetteva di non sentirsi «schiavi». Anche in ciò lo Stato non mancava di avere un ruolo, ad ulteriore conferma del legame ricreatosi qui fra diritto e morale; era infatti compito suo fondare «istituti educativi», ove i singoli imparassero la lezione della libertà; istituti dai quali la coercizione a migliorarsi fosse bandita<sup>41</sup> ma in cui venisse assicurata la possibilità di coltivarsi ai fini dell'individuale perfezionamento. Giustizia e moralità, diritto ed etica, erano destinati a «riunificarsi» nello Stato; tanto più da quando si era capito che lo Stato retto dalla libertà umana difficilmente riesce ad essere giusto e che il «vero» diritto non può esser opera se non di una «göttliche Weltregierung»<sup>42</sup>.

Per concludere, si può osservare come il filosofo abbia sentito qui la necessità di associare a un dato del tutto concreto qual è il lavoro un contrapposto elemento spirituale-intellettuale, come suo momento di negazione. Una analogia dialettica sembra all'opera nel concetto di *Muße*, a seconda che

40 *Rechtslehre*, 48 ss.

41 Si veda la differenza fra «Bildungsanstalten zur Freiheit» e «Bildungsanstalten zur Dressur»: questi ultimi sono propri di uno Stato dispotico (*ibidem*, 52-53).

42 *Ibidem*, 14 e 156.

si guardi a ciò che esso implica o invece a ciò di cui è risultato: sotto il primo punto di vista, l'*otium* non si concretizza in nessun effetto tangibile; l'intenzionale indeterminatezza del «poter vivere» – rispetto ai modi in cui l'*otium* si esplicherà una volta conseguito – ne costituisce il pregio maggiore; nessun elemento «materiale» condiziona la possibilità di fruirne. Il contrario accade se si guarda ad esso dalla prospettiva di un risultato acquisito; un primo elemento di concretezza si manifesta già nei termini che lo definiscono – esso è «*der eigentliche Wert und Preis des Lebens*»<sup>43</sup> – ed elementi ulteriori si ricavano se si considera ch'esso rappresenta uno degli esiti o dei correlati di una concretissima costruzione economica. Costruzione alla cui interna organizzazione presiede e provvede lo Stato e che ha a proprio fondamento la divisione del lavoro e tutta una articolazione al proprio interno che richiede la suddivisione in ceti della popolazione economicamente attiva.

Questa parte della *Rechtslehre* dedicata alla trattazione dell'organizzazione economica di uno «Stato secondo ragione» sostanzialmente riproduceva quanto già esposto nella *Grundlage*, salvo una ulteriore accentuazione del ruolo dello Stato e della quantità del suo intervento in economia. Dalla divisione del lavoro all'articolazione della società in ceti economici<sup>44</sup>, dall'indagine sul concetto di «valore», e sulla sua «misura», alla discussione sul «denaro», sulla moneta metallica e più in generale sul concetto di «ricchezza di una nazione», erano, questi, tutti temi che Fichte riteneva appartenessero ancora ad un «*reines Staatsrecht*». Come tali avevano costituito oggetto di riflessione anche del primo libro – non a caso dedicato alla «Philosophie» – dell'opera *Der geschlossene Handelsstaat*, concepita come «Anhang zur Rechtslehre» e «Probe einen künftig zu liefernden Politik», la quale ultima si sarebbe concretizzata nella chiusura commerciale dello Stato e nella introduzione di una moneta nazionale («*Landesgeld*»)<sup>45</sup>.

Nella tensione tra le funzioni sempre più significative attribuite allo Stato<sup>46</sup> e la convinzione della necessità di accorciare la distanza fra Stato reale e Stato ideale, la cultura – il «*Fortschritt der Bildung zu Verstand und Sittlichkeit*», come Fichte ribadirà in chiusura della *Rechtslehre*<sup>47</sup> – resta lo strumento privilegiato cui il filosofo ha fatto costante ricorso, a partire dai suoi primi scritti. Ed è significativo che questa idea venga riproposta regolarmente, come finalità da conseguire e insieme come mezzo di perfezionamento individuale e collettivo, a conclusione delle opere che trattano degli argomenti più disparati, da *Der geschlossene Handelsstaat* alla filosofia della storia dei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, alle *Reden an die deutsche Nation*, per non parlare dei cicli di lezione sulla destinazione del dotto o della proposta di uno «Zwingherr» avanzata nella *Staatslehre*. E forse proprio con questa tensione si spiega, tra l'altro, perchè, nonostante i compiti sempre più consistenti affidati all'istituzione statale, non si richieda infine all'individuo di riconoscersi del tutto nello Stato, sì da giungere al paradosso di auspicare un rafforzamento di quest'ultimo e di porre contemporaneamente in atto strategie tese a delimitarne la sfera di influenza. Per citare un solo esempio, tratto ancora dalla *Rechtslehre* e sul quale ha richiamato l'attenzione Richard Schottky nelle sue note di commento all'opera: all'interno del discussione sulla pena di morte – che vede anche Kant tra gli ideali interlocutori – l'argomentazione condotta dal tardo Fichte contro il diritto

43 Corsivi miei.

44 Sul tema si veda L. FONNESU, *Diritto, lavoro e 'Stände': il modello di società di J. G. Fichte*, in: «Materiali per una storia della cultura giuridica», XV (1985), pp. 51-76.

45 Cfr. in particolare la *Einleitung* alla edizione che di *Der geschlossene Handelsstaat* ha curato H. HIRSCH, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1979. Si veda anche la citata *Einleitung* di R. SCHOTTKY alla *Rechtslehre*.

46 Cfr. C. CESA, *Fichte, i romantici, Hegel*, in: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. FIRPO, vol. IV, T. 2, Torino, 1975, pp. 783-804.

47 *Rechtslehre*, 154.

o la facoltà da parte dello Stato di comminare tale pena ha un peso e un'estensione assai più consistenti di quanto non ne avesse quella condotta nella *Grundlage*<sup>48</sup>.

Ma torniamo al ruolo della cultura nella sua relazione con il tema dello Stato (non senza dimenticare che la «Bildung» è la saggia alternativa alla rivoluzione, come era stato detto fin dal *Beitrag* e come verrà ribadito a conclusione della *Rechtslehre*). Già nella prima stesura della *Sittenlehre* Fichte aveva delineato i tratti di quel particolare tipo di «dotto» che si occupa del governo e dell'amministrazione di uno Stato, e lo aveva fatto con precisione maggiore di quanto non fosse accaduto nelle *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, allorchè aveva abbozzato i tratti di quegli «educatori» dell'umanità consapevoli del futuro oltre che capaci di interpretare i bisogni del presente, e dunque in grado di individuare ed istituire l'opportuno nesso fra mezzi e fini<sup>49</sup>. In particolare –si legge nella *Sittenlehre*– il sovrano deve conoscere «Theils die Verfassung, auf welche er verpflichtet ist, die ... Verträge, auf denen sie beruhet; theils die Staatsverfassung, wie sie seyn soll, oder das Ideal. Endlich den Weg, den die Menschheit überhaupt, und insbesondere sein Volk nehmen muss, um derselben theilhaftig zu werden»<sup>50</sup>. E infine: «Die Regierungsweise desselben lässt sich in dieser kurzen Formel beschreiben: was das absolute Recht, das Naturrecht erfordert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene positive Recht fordert, setze er bloss insofern durch, inwiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessierten halten kann»<sup>51</sup>. L'opposizione *Rechtsverfassung/Zwangsanstalt* era dunque tornata a farsi palese e sarebbe riemersa in termini assolutamente analoghi –pur dentro un contesto caratterizzato da una ulteriore evoluzione nel pensiero dell'autore– nelle lezioni di Erlangen<sup>52</sup>: non solo nei luoghi dedicati ad illustrare la legge giuridica (tanto più «perfetta» quanto più capace di limitare la libertà dei cittadini<sup>53</sup>) ma proprio nella conferenza dedicata al «Regent» –colui per il quale nessuna parte della costituzione vigente è immutabile, colui che, nella sua valutazione degli uomini, sa «guardar oltre» ciò che essi, semplicemente, sono e sa vedere che cosa essi sono «im göttlichen Begriffe»<sup>54</sup>.

Negli scritti degli anni fra il 1804 e il 1807 il ruolo della cultura, che pure aveva fin lì occupato una posizione centrale nella concezione di Fichte, assumeva una rilevanza tutta particolare, a seguito delle vicende storiche che in quel periodo ne avevano fortemente condizionato gli sviluppi. L'aver assunto questo tema come un punto di riferimento privilegiato contribuì a conferire a tali scritti un deciso carattere politico, anche se occorre aggiungere che il tema della cultura venne giuocato in due direzioni abbastanza diverse tra loro. Mentre, per esempio, nei *Grundzüge* esso veniva a saldarsi con una certa visione dello Stato (per alcuni versi simile, per altri meno, a quella che il filosofo aveva fino a quel momento condiviso), nelle *Reden* –dove, come è noto, il concetto di Stato scompare, per far luogo a quello di nazione– tutto l'impianto del discorso era orientato verso la necessità di una educazione e cultura nazionale, come base per la ricostruzione della vita di un popolo. Lo stesso tema risuonava in *Der Patriotismus und sein Gegenteil*<sup>55</sup> e mi pare molto sig-

48 *Ibidem*, 193.

49 *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, IV lez.: S.W., VI, 331-332.

50 *Das System der Sittenlehre*, S.W., IV, 357.

51 *Ibidem*, 358.

52 e poi ancora nelle *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* del 1811 (S.W., XI, 145-220)

53 *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805), S.W., VI, 404 (passo che si potrebbe leggere in parallelo a quest'altro: «Der Fürst, als Fürst, ist eine vom Gesetz belebte Maschine, die ohne jenes kein Leben hat»: *Beitrag*, *ibidem*, 243).

54 *Ibidem*, 421 e 423 (ove, per proseguire nel raffronto, il Regent vien definito «ein der ersten und unmittelbaren Diener der Gottheit», mentre il Fürst del *Beitrag* era preferibilmente qualificato come il primo servitore dello Stato, e perciò dei cittadini). Si ricordi che proprio in queste pagine compare anche il tema della «guerra giusta».

55 S.W., XI, 221-274.

nificativo che la verità della scienza, e quindi la cultura e l'educazione, fossero anche qui elevate a criterio di giudizio, atto a discernere tanto fra «patriottismo» e «cosmopolitismo» prima, quanto fra «falso» e «vero» patriottismo poi. D'altra parte, se la «Germania non era più uno Stato» quello del diritto non era, al momento, il bisogno prioritario. Quando poi uno Stato avesse dovuto venir costruito o ricostruito, allora sarebbe tornata utile la lezione del Machiavelli, sia sul piano interno (doversi un istituto coattivo fondare sul presupposto della «cattiveria» della natura umana) che su quello dei rapporti fra Stati in conflitto<sup>56</sup>.

L'opposizione fra dispotismo e Stato conforme a ragione forniva materia di indagine anche per il quadro di filosofia della storia presentato nei *Grundzüge*: sebbene l'età nella quale il dispotismo aveva trionfato (la seconda della storia universale) fosse ormai alle spalle, la corruzione e soprattutto l'egoismo restavano i tratti dominanti dell'età attuale (la terza epoca), reduce da una rivoluzione –quella francese– che si era rapidamente trasformata rispetto alle premesse e aveva consentito che un nuovo dominatore, Napoleone, arrivasse ad imporsi sulla scena politica europea. Il punto di forza sul quale far leva per inaugurare una diversa fase in cui corruzione ed egoismo non potessero più trovare spazio, era offerto dal nesso, al quale in quest'opera l'autore poneva particolare attenzione, tra vita dell'individuo e vita della specie («Gattung»). La specie umana, ed ogni singolo come suo componente, ha di fronte a sé una finalità da raggiungere, che coincide con l'ultima età della storia universale e che consiste nello «einrichten» «alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft». E giacché ad ogni età corrisponde una forma politica definita, la forma propria di questa quinta epoca della storia sarà lo Stato secondo ragione. Poiché inoltre è la ragione il motore dello sviluppo storico, in ciascuna età si avrà una sua manifestazione, per quanto di volta in volta diversa –come ben si vede dalla presenza del «concetto» che già nel tempo presente ha cominciato a far avvertire la propria azione efficace. Azione che si dispiegherà nella quarta età, per culminare, nell'epoca successiva, nella definitiva vittoria della ragione.

Sulla base di queste premesse e ricorrendo ad una concezione dello Stato che aveva visto progressivamente ampliate le sue prestazioni e le sue competenze, Fichte poteva affidare allo Stato stesso (anche a quello dell'età presente) una «finalità», grazie alla distinzione istituita fra il suo lato «formale» e quello «materiale». Mentre i contorni del primo coincidevano del tutto con quelli del «Nothstaat», il secondo finiva con l'identificarsi con la finalità medesima dell'individuo come specie –tanto che lo «Staatszweck» era qualificato come un «richten» «alle individuelle Kräfte auf das Leben der Gattung»<sup>57</sup>. Di qui il paradosso di uno Stato che, per un suo aspetto –nella sua qualità di istituto meramente coattivo– rappresentava quanto di più lontano potesse esistere dalle finalità «superiori» dell'essere umano –scienza, ragione, morale, religione– e per l'altro suo aspetto doveva anch'esso lavorare per la propria estinzione, per esempio ricercando uguaglianza «dei diritti» oltre che «del diritto»<sup>58</sup>. Per un'ultima notazione, relativa al «Nothstaat», si ricorderà come già in questi *Grundzüge* venisse dichiarato impossibile, nell'ordinamento attuale, intervenire in termini di «potere» nei confronti di un potere non più operante secondo giustizia e come la soluzione del problema venisse affidata al futuro Stato di ragione –o «absoluter Staat», secondo l'espressione coniata dal filosofo in questo periodo.

(Settembre, 1994)

56 *Über Machiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, S.W., XI, 401-453.

57 Vita sociale che – come fa notare H.J. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg i. Br., Alber Verlag, 1975, pp. 187 ss. – è condizione di possibilità della «Erscheinung» della vita vera, assoluta. Ad illustrare la quale sarà, poco più tardi, dedicata *Die Anweisung zum seligen Leben*.

58 *Die Grundzüge*, S.W., VII, 151.