

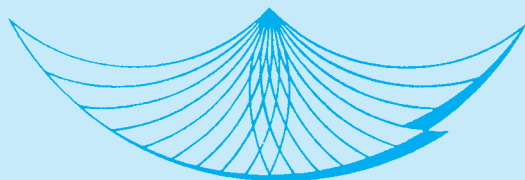
PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

a cura di Giuseppe Duso
e Gaetano Rametta

**LA LIBERTÀ NELLA
FILOSOFIA CLASSICA
TEDESCA**

**Politica e filosofia tra Kant,
Fichte, Schelling e Hegel**

FrancoAngeli



Per la storia della filosofia politica, collana diretta da Francesco De Sanctis,
Giuseppe Duso, Roberto Esposito, Carlo Galli, Giacomo Marramao

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano".

a cura di Giuseppe Duso
e Gaetano Rametta

**LA LIBERTÀ NELLA
FILOSOFIA CLASSICA
TEDESCA**

**Politica e filosofia tra Kant,
Fichte, Schelling e Hegel**

FrancoAngeli

In collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi filosofici.

Copyright © 2000 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni specificate nel sito www.francoangeli.it

Indice

| | | |
|--|------|-----|
| Introduzione | pag. | 7 |
| I. Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca, <i>Claudio Cesa</i> (Scuola Normale Superiore, Pisa) | » | 11 |
| II. <i>Le Ricerche filosofiche</i> di Schelling e l'ontologia della libertà, <i>Xavier Tilliette</i> (Pontificia Università Gregoriana, Roma) | » | 31 |
| III. Libertà e obbligazione in Kant, <i>Wolfgang Kersting</i> (Università di Colonia) | » | 41 |
| IV. <i>Morality not mysterious?</i> Riflessioni sul concetto kantiano di libertà a partire da <i>Rel B 207-222</i> , <i>Gabriele Tomasi</i> (Università di Padova) | » | 59 |
| V. Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte, <i>Gaetano Rametta</i> (Università di Padova) | » | 87 |
| VI. La libertà e la sua realizzazione nella filosofia pratica di Fichte, <i>Luca Fonnesu</i> (Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa) | » | 117 |
| VII. Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel, <i>Klaus Düsing</i> (Università di Colonia) | » | 133 |
| VIII. La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: <i>Da-sein</i> e idea della libertà nell'eticità, <i>Angelica Nuzzo</i> (Università dell'Aquila) | » | 147 |
| IX. La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia, <i>Giuseppe Duso</i> (Università di Padova) | » | 171 |

Introduzione

di *Giuseppe Duso e Gaetano Rametta*

Il presente volume raccoglie gli interventi che sono stati presentati all'incontro internazionale di studio sul problema della libertà nella filosofia classica tedesca, tenutosi a Padova nel dicembre del 1998. Si tratta di un tema non certo nuovo nell'ambito degli studi e della ricezione dell'idealismo tedesco. Questa raccolta di contributi dovrebbe però dimostrare come siano aperti ancora ampi spazi all'approfondimento e alla problematizzazione di tale ambito di ricerca.

L'ipotesi che si trattava di proporre alla discussione e di verificare era innanzitutto quella della inscindibile, anche se non meccanica, connessione tra il ruolo che il concetto di libertà ha all'interno delle categorie speculative e dell'assetto sistematico della filosofia e il significato che il problema della libertà viene ad assumere nella dimensione più propriamente «pratica», cioè morale, storica e politica.

Da questo punto di vista, i contributi mostrano sia una convalida dell'ipotesi di partenza, sia una sua felice complicazione. Da un lato, è stato mostrato come la dottrina etica e politica sia indissolubile dalla dimensione teoretica, metafisica e in taluni casi persino religiosa. In tale ottica, appare senz'altro esemplare la trattazione che Tilliette dedica alle schellinghiane *Ricerche sull'essenza della libertà umana*; e altrettanto significativo risulta il contributo di Tomasi a proposito del pensiero morale di Kant, che mira a mostrare l'aporeticità non risolta della nozione kantiana di libertà, proprio all'altezza dell'incrocio e dell'insopprimibile sovrapposizione di problematica religiosa e fondazione razionale della morale.

D'altra parte, è stata giustamente sottolineata nel saggio di Cesa l'impossibilità di far corrispondere *sic et simpliciter* la nozione di «libertà» con quella di «libertà politica», di fare di quest'ultima una semplice deduzione della prima. Si tenga presente un pensiero come quello di Fichte, da

diversi decenni al centro di molte ricerche, che hanno convincentemente dimostrato sia la sua irriducibilità ad una funzione di mero «passaggio» nella presunta linearità di uno svolgimento «da Kant a Hegel», sia l'originalità delle sue soluzioni speculative e pratico-politiche. Dal primo punto di vista, il saggio di Rametta mostra la centralità della tematica della libertà nelle diverse versioni della Dottrina della scienza del periodo berlinese, mentre il contributo di Fonnesu evidenzia l'importanza del nesso tra filosofia fichtiana della libertà e ricerca delle modalità concrete di «realizzazione» di quest'ultima. La connessione, ma anche la messa in tensione reciproca, del punto di vista teoretico-sistematico con quello etico-pratico, mostra una volta di più l'impossibilità di appiattare il pensiero fichtiano su una prospettiva «soggettivistica», riconducibile alla sua matrice «critica» e kantiana.

Si tratta di uno snodo assai importante, se teniamo conto che tuttora la visione prevalente è che lo scarto tra Fichte e Hegel si giochi sul fatto che il primo si occuperebbe della libertà, ma non del modo della sua concreta realizzazione, mentre il «progresso» operato dal secondo sarebbe costituito dalla conquista, da parte della conoscenza e della razionalità umana, del piano dell'assoluto e della sua «effettualità», che sarebbero invece stati ristretti da Fichte ai soli ambiti dell'interiorità e della «fede».

In quest'ottica si giustifica anche la scelta, consapevolmente operata dai curatori, di non impiegare nel titolo la locuzione di «idealismo tedesco». Se l'espressione «filosofia classica tedesca», come ancora ricorda Cesa, è ormai prevalentemente impiegata soltanto in area italiana, resta vero che nel termine di «idealismo» ancora forte è la tendenza a rintracciare uno sviluppo omogeneo e sostanzialmente «progressivo», che dal «criticismo» kantiano condurrebbe al suo dispiegamento compiuto nell'idealismo «assoluto» hegeliano. Senza contare che, in alcuni casi, l'uso del termine «idealismo» contraddice le affermazioni esplicite dei pensatori stessi che ne dovrebbero essere i principali protagonisti. Pensiamo ancora a Fichte, che ad un certo punto negherà la legittimità di definire la sua dottrina della scienza come puro e semplice «idealismo», e che semmai esprimerà la sua preferenza per determinazioni più complesse (come «ideal-realismo»), o addirittura per una formula come quella di un superiore, perché trascendentale, «realismo».

Con ciò, siamo venuti a toccare un altro dei nodi centrali legati all'approfondimento del concetto di libertà, ovvero quello delle relazioni tra l'«idea» e la «realtà», e in modo ancor più particolare, quello del rapporto tra libertà come «concetto» e libertà come forza oggettiva, che plasma la storia e informa di sé le istituzioni politico-statali dell'età moderna.

Che il tema della libertà stia al centro della riflessione filosofica e politica affermatasi in quella stagione particolarmente felice del pensiero tedesco, che coincide con il passaggio epocale rappresentato dalla Rivoluzione francese, è convinzione assai diffusa e consolidata sulla base di un numero notevole di studi critici. Ma un'analisi del pensiero tedesco non può essere condotta con rigore se non si tiene presente il contesto moderno in cui il concetto di libertà, inteso come autonomia e indipendenza della volontà, in stretta connessione con altri concetti, quali quello di individuo e di uguaglianza, dà luogo ad un nuovo modo di intendere l'uomo e il suo agire, individuale e collettivo. È in questo contesto, cioè in quel laboratorio concettuale che è costituito dal giusnaturalismo moderno, che il concetto di libertà, sulla base della sua stessa logica, mostra la necessità di valere per tutti gli individui, e a tale scopo esige la costruzione di una società con le sue strutture razionali e con la sua forza di coazione. La riflessione variegata e molteplice che va da Hobbes a Kant insegna che la compatibilità del libero arbitrio degli individui è possibile solo all'interno di regole, di leggi che implicano il concetto di potere politico, di potere giusto, razionale e legittimo: insomma all'interno della nozione moderna di sovranità.

Questo rapporto tra libertà e potere si manifesta anche nei processi storici di costituzionalizzazione che caratterizzano la Rivoluzione francese: nella stessa Dichiarazione dei diritti dell'uomo emerge la necessità del potere politico e delle leggi, affinché la libertà degli individui, nelle sue varie declinazioni, sia non solo difesa, ma addirittura pensabile. È infatti sulla base dei diritti uguali degli individui, e innanzitutto del concetto di libertà, che si dà luogo alla costituzione dello Stato, e dunque alla determinazione del potere politico e delle sue modalità di espressione.

La consapevolezza della consequenzialità che i concetti di libertà e potere vengono ad assumere nella filosofia politica tra Sei e Settecento, e tuttavia la tensione che tra essi sembra permanere, consente anche da questo lato di ripensare in termini meno consueti la «filosofia classica tedesca» ed i suoi esponenti. In questi autori, infatti, si assiste alla ricezione della logica dei concetti che nasce nel moderno giusnaturalismo, ma insieme anche alla sua complicazione, in una dimensione del pensiero che tende a superare l'astrattezza teorica caratterizzante quella costruzione della forma politica, che nel giusnaturalismo trova appunto la sua origine. La filosofia classica tedesca, dunque, non costituisce un orizzonte autonomo e in sé concluso, ma, per essere adeguatamente letta e interpretata, nei suoi condizionamenti e nella sua valenza critica, deve essere collocata nell'orizzonte storico e concettuale della età moderna.

È in tal senso che Kant viene ad assumere una funzione di collegamento, e in pari tempo di snodo decisivo, nel rapporto col pensiero del giusnaturalismo e del contratto sociale. L'intreccio tra libertà e potere, autonomia e coazione, così lucidamente ricostruito nel saggio kantiano di Kersting, rimanda in avanti e all'indietro: all'orizzonte fondativo del nesso tra diritto e coazione nella filosofia morale e politica di Hobbes, in avanti verso quella che sarebbe stata la storia di questo problema nel tutto monadicamente conchiuso, ma non senza finestre, della «filosofia classica tedesca».

Il pensiero di Hegel riveste un significato tutto particolare, proprio in rapporto allo studio e alla messa in questione dell'implicazione moderna tra istanze di «libertà» e consolidamento dei dispositivi del «potere», centrati sul nesso stringente e logicamente necessario tra le nozioni di Stato e di sovranità. In Hegel è possibile indicare la comprensione di tali dispositivi nella loro necessità storica e concettuale, assieme alle istanze di una critica immanente, volta a mostrarne le intrinseche linee di frattura, le contraddizioni irrisolte. Ancora una volta, il nodo tra «idea» della libertà e processo della sua «realizzazione» effettuale emerge in tutta la sua crucialità. Anzi, è proprio all'altezza di tale connessione che Hegel colloca la specificità della propria impresa filosofica e intellettuale. Sotto l'insegna dell'accoglimento dell'impianto fondamentale del pensiero politico moderno nella sua duplice e inscindibile scansione logico-politica, ma anche di una sua radicale trasformazione, si tratta di «superare» (*aufheben*) nella loro astrattezza sia i modelli giusnaturalistici, sia le concezioni critico-trascendentali della libertà; ambedue «giustificati» nella loro storica necessità, ma proprio perciò ambedue mostrati nella loro astratta pretesa di prescrivere modelli alla realtà, essi vengono compresi nella loro logica interna e svelati nell'immanente contraddittorietà che li destina al tramonto.

A tali aspetti del pensiero hegeliano vengono dedicati, da prospettive diverse e con esiti ermeneutici anche in reciproca tensione, gli interventi di Düsing, Nuzzo e Duso. Che cosa attenda la «nottola di Minerva» all'indomani del suo volo, non è questione che possa o debba essere posta alla filosofia hegeliana. Come si usa dire, questa (almeno in parte) è un'altra storia.

I. *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca**

di *Claudio Cesa*

1. Non è la prima volta che i colleghi dell'Università di Padova organizzano convegni sul pensiero filosofico tedesco; e per questo hanno diritto alla nostra gratitudine. Sarebbe fuori luogo elencare qui gli studi che essi hanno condotto, le traduzioni, di altissimo livello, che essi hanno messo a nostra disposizione; ma sia lecito ricordare almeno che questo filone di ricerca, oggi a Padova così fiorente, ha alle spalle precedenti illustri. Era bibliotecario a Padova quel Luigi Clerici il quale pubblicò, quasi un secolo fa, un notevole saggio su *Le idee economico-sociali di Fichte*; era professore a Padova Adolfo Ravà, il primo, in Italia, che incominciò a studiare Fichte su basi filologicamente avvertite; veniva dalla scuola di Ravà Enrico Opocher, che fu anche Rettore, in anni difficili, e il cui libro su *Fichte e il problema dell'individualità* è degnissimo di essere collocato accanto ai primi lavori di A. Massolo e di L. Pareyson.

Il titolo del nostro convegno accenna, o suggerisce, una prospettiva che non è peraltro una semplice prosecuzione della linea da quegli studiosi iniziata; riproporre la formula «filosofia classica tedesca» (che, mi pare, resiste in Italia più che in altri paesi europei) significa suggerire che ci sia un nucleo, in certo senso compatto, di pensatori, e che questi siano, per così dire, ciò che resta del pensiero tedesco del secolo scorso; non è arbitrario dirlo, ma occorre, credo, ricordare che non è ovvio. Quell'espressione, già comparsa nel *Vormärz*, fu consacrata, come tutti sappiamo, da un articolo di F. Engels, pubblicato nel 1888 sulla «*Neue Zeit*», e poi subito riproposto in opuscolo. Cosa Engels volesse significare con quella espressione è del tutto chiaro, tanto più che è condensato in

* Una parte di questa relazione apparirà anche in francese, negli studi in onore di B. Bourgeois.

un paio di pagine: egli intendeva la filosofia hegeliana, «*als der Abschluß der ganzen Bewegung seit Kant*»: insomma, Kant quale punto di partenza, e Hegel, con gli hegeliani, quale punto di arrivo. Entro questi termini cronologici, si era affermata la consapevolezza che la verità filosofica non consisteva in una «*Sammlung fertiger dogmatischer Sätze*», magari da mandarsi a memoria, e ripetere, ma in un processo ininterrotto, sia teoretico che pratico, che critica e nega ciò che esso stesso è venuto affermando; a questo processo, dialettico e quindi rivoluzionario, si affiancherebbe il «sistema», per sua natura scolastico e conservatore. Su questa tematica, di negazione, o relativizzazione, della filosofia come «scienza» autonoma, affiancata da quella entità abbastanza polisensa che è la «prassi», è stata scritta una intera biblioteca; oggi i termini marxisti sono in disuso, ma il problema ricompare nelle più varie prospettive, appellandosi magari ora a Fichte e ora a Kant. Su questo non vorrei insistere, mentre vorrei fermarmi ancora un momento sulla formula: l'aggettivo «classica» voleva designare una «filosofia» a suo modo compiuta, e che come filosofia aveva ormai assolto la sua funzione: essa aveva avuto il suo naturale terreno di cultura nell'università (chissà se Engels, nello scrivere «classico», avrà avuto una remota reminiscenza anche del titolo del brillante libretto di Taine (1868) contro la filosofia universitaria francese), ma che, su quel terreno, non aveva niente che le stesse a pari. Ora, proprio la delimitazione spiega perché l'espressione, fuori dell'ambiente marxistico, non ebbe gran fortuna. Agli occhi degli storici tedeschi contemporanei di Engels, i quali venivano ricostruendo la vicenda intellettuale della Germania moderna – dalla fine del Seicento alla metà dell'Ottocento – come la preparazione intellettuale e morale dello Stato nazionale, quella formula avrebbe avuto il difetto di non comprendere Hamann e Herder, Schiller e Schleiermacher, Humboldt e Goethe. W. Dilthey parlò una volta di «*deutsche Bewegung*», e l'espressione sembrò imporsi quando H. Nohl la usò come titolo di un suo fortunato saggio (1911): essa intendeva designare un movimento, appunto, che, aspirando a superare dualismo e scissione, aveva prima battuto la strada di una integrale educazione dell'uomo, e poi trasferito nello stesso Assoluto la vita della coscienza, con le sue tensioni e realizzazioni. Nelle lezioni tenute negli anni successivi il Nohl andava oltre il 1830, per seguire il «fallimento» di quegli ideali: ma l'esito era già iscritto nell'ambizione hegeliana di «rendere necessaria la libertà». Tale valutazione, molto diffusa già nell'Ottocento, è stata ripresa più volte nel nostro secolo: basterà fare il nome di un autore oggi molto letto, I. Berlin, e il suo libro *Four Essays on Liberty*.

E così entriamo nel nostro tema: lo scritto di Engels, mentre faceva gran conto del nucleo filosofico, era molto più riservato sul pensiero politico; Hegel, secondo una sua battuta, continuava a portare «*ein Stück Philisterzopf*». In tono magari meno scherzoso, anche questa valutazione è stata più volte ripresa. Ancora nel 1939 B. Croce, in un saggio intitolato *A proposito della teoria filosofica della libertà*, lodava «le nuove e originali idee dei grandiosi sistemi filosofici» tedeschi, ma deplorava che l'ideale di libertà fosse stato da essi poco elaborato, perché sottomesso «a schemi storici prefissi». Era un suo antico giudizio, il quale peraltro non gli impediva di ribadire che la teoria filosofica della libertà dei tedeschi, e soprattutto di Hegel, valeva assai più dei «poveri e fallaci teorizzamenti» degli inglesi, ad esempio dei quali era citato espressamente il saggio di J.S. Mill. Era stato del resto sulle orme di Croce che G. De Ruggiero, nella sua *Storia del liberalismo europeo* (1926) aveva collocato Hegel al centro del capitolo sul liberalismo tedesco, attirandosi, per questo, non poche critiche, fino ai giorni nostri: basterà ricordare quelle di N. Bobbio e di G. Sartori.

Sono, quelli che ho fatto, soltanto pochi esempi di una riflessione che, in occasione e forme molto differenti, si è svolta lungo l'arco di due secoli, e che credo possa venir sintetizzata nella domanda circa il rapporto tra la libertà in senso filosofico e la libertà in senso politico. So bene che ci può essere la tendenza (o la tentazione) di considerare la seconda una derivazione, o una applicazione, della prima; e talvolta i grandi filosofi di cui ci stiamo occupando hanno dato indicazioni in questo senso. Prendere però alla lettera la derivazione, o addirittura la corrispondenza, porta a non pochi inconvenienti, di cui la storia delle interpretazioni fornisce una amplissima documentazione: delusi dal modo con cui essi hanno esposto la libertà politica, si finisce con il gettar ombra anche sulla libertà filosofica, (si pensi, ed è l'esempio più banale, alle ricorrenti accuse di spinozismo), ovvero, onde evitare questo rischio, a toglier peso a ciò che essi si sono trovati a dire in fatto di istituzioni, e dello spazio che in esse toccava all'arbitrio, o alla libertà individuale; e si toglie peso sia dicendo che quei filosofi si sono adeguati alle idee, o ai pregiudizi, del loro ambiente, ovvero che essi si sono espressi come hanno fatto per non aver troppi fastidi con le autorità.

Non sarebbe più semplice ammettere che libertà in senso filosofico e libertà in senso politico sono concetti differenti, già originariamente (soltanto per metafora Iddio può essere paragonato al Sovrano) – non fosse che perché derivano da ben distinte tradizioni teoriche, e intendono rispondere a ben distinti problemi? Se non si ammette questo, diventa inevi-

tabile derivare un concetto dall'altro attribuendo, a seconda dei gusti, il primato, o la originarietà, ad uno di essi. Quanto si è scritto, per es., sul ruolo della rivoluzione francese nel determinare il principio stesso della filosofia classica tedesca! E del resto c'erano, a sostegno, precise dichiarazioni: una, di Fichte, citerò più avanti, ma altrettanto famosa è quella di Hegel, che nelle filosofie di Kant e successori «*ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen*». Mi guardo bene dal negare l'importanza della «rivoluzione» per antonomasia come elemento della mentalità, o, come si diceva allora, dello «spirito del tempo»; ed anche dal negare che i pensatori di cui ci occupiamo fossero convinti che essa implicasse un rinnovamento radicale di tutto il modo di pensare; ma, anche in questo caso, il soggettivo e l'oggettivo non sono la stessa cosa; l'elaborazione di un sistema filosofico avviene secondo moduli che non sono quelli di chi elabora un programma politico, anche in senso teoricamente alto. I filosofi hanno spesso ritenuto i loro pensieri capaci di «permeare la vita degli uomini», come scriveva Hegel a Schelling nel novembre 1800; ma, se si va a controllare come sono andate le cose, si vedrà facilmente che dalle passioni politiche al «sistema» il passaggio non è stato diretto, e che lo «*eingreifen*» del sistema nella vita è rimasto una aspirazione. I due filoni, quello sistematico e quello politico, si sono spesso incrociati, e magari intrecciati, ma sono rimasti, come del resto era inevitabile, diversi.

Qualche elemento di discussione, su questa tematica, può venire dalle considerazioni che seguono, nelle quali cercherò di mostrare il complesso rapporto tra i due concetti.

2. È quasi inutile evocare la larghissima, quasi preponderante presenza che la nozione di «libertà» ha nella filosofia classica tedesca; ed è anche quasi inutile ricordare che, fin dalla fine del secolo 18^o, sembrò perfettamente naturale collegare la nozione metafisica di libertà con le rivendicazioni dei diritti dell'uomo¹, tra i quali c'era anche quello di avere la possibilità di influire sulle scelte politiche che lo riguardavano. Già Kant, per es., onde rendere impossibile, o almeno molto difficile, la guerra aveva proposto una «costituzione repubblicana» che imponesse il consenso (*Beystimmung*) dei cittadini sia alla dichiarazione di guerra sia a tutti i gravami che questa implicava²; Fichte, nello stesso torno di anni, pubblicò

1. Su questo tema, v. B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris, PUF 1990.

2. *Ges. Schriften* (Akad.), VIII, 311.

i suoi primi scritti politici, di cui il più rilevante è quello dedicato ad illustrare la legittimità della rivoluzione; mise anzi egli stesso in evidenza il rapporto tra la rivoluzione in Francia e il suo «sistema della libertà»³; anche Novalis, tutt'altro che un sovversivo, riteneva che «*die Zeit der Anwendung*» delle idee filosofiche alla realtà esterna fosse ormai imminente⁴.

Questo immediato collegamento, tra concezione filosofica e concezione politica democratica della libertà, diventò però con il passare degli anni, sempre meno ovvio. Già le discussioni tra gli «amici della filosofia critica» avevano messo in luce la problematicità del concetto filosofico di libertà. Poco dopo, a partire dall'inizio del nuovo secolo, Hegel qualificò di «negativa» la teoria di Kant e di Fichte sull'argomento⁵, ed egli estese la sua critica anche all'applicazione politica, sostenendo che far forza sulla libertà dell'individuo (libertà «formale») portava soltanto ad un «sistema di legalità» che sboccava, necessariamente ma contraddittoriamente, in un sistema di universale costrizione⁶. Lo stesso Hegel, a sua volta, dopo la pubblicazione della *Filosofia del diritto*, si trovò esposto alle accuse di avere, con la sua «*Sittlichkeit*», riproposto in linguaggio moderno una «*platonische Lehre, oder vielmehr Lehre des griechischen Altertums überhaupt*»⁷, e si sapeva bene, anche prima di Constant, che la libertà degli antichi non è quella dei moderni. Nel presentare la seconda edizione della *Rechtsphilosophie*, E. Gans si sentiva obbligato a protestare contro l'etichetta di «servile» ad essa attribuita, e dichiarava che essa era tutta costruita «*aus dem einen Metalle der Freiheit*»⁸; ma sembrava più la difesa di un discepolo zelante che una constatazione convincente⁹. Sul versante filosofico, contro i sistemi idealistici, correva l'accusa di «spinozismo» e di «panteismo»; questa accusa ne aveva già accompagnato l'origine, e diventò poi motivo quasi fisso; bersaglio principale, per un certo periodo,

3. V. la famosa lettera a Baggesen della primavera 1795; «*wie jene Nation von den äussern Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äussern Einflusses los*» (*Briefwechsel*, ed. Schulz, Leipzig 1930, I, 449). Accanto alle note opere di G.P. Gooch e di J. Droz, va segnalato il recentissimo lavoro di S. Amato, *Gli scritti politici tedeschi e la rivoluzione francese (1789-1892)*, Firenze, CET 1999.

4. V. la lettera a F. Schlegel del 1.8.1794 (*Werke, Tagebücher, Briefe*, ed. Mähl-Samuel, München, Hanser 1978, I, 555).

5. *Ges. Werke* (Akad.) IV, 46.

6. *Ges. Werke* (Akad.), IV, 442-443.

7. L'espressione è di H.E.G. Paulus; v. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, a cura di M. Riedel, Frankfurt, Suhrkamp 1975, I, 37.

8. *Materialien*, cit., p. 245.

9. V. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, p. 369.

fu Schelling, il quale vi aveva del resto fornito molti appigli; ma essa si estese anche a Hegel – basta leggere la recensione che Herbart dedicò alla *Filosofia del diritto*¹⁰. Malgrado tutte le repliche (Hegel stesso se ne difese, nel 1829)¹¹, essa rimase, e attraversò, nelle forme più diverse, tutta la discussione sulla filosofia speculativa, anche per la parte politica. Non è troppo sbagliato dire che già nel terzo decennio del 19° secolo il programma iniziale: «l'α e l'ω di ogni filosofia è la libertà»¹², si era rovesciato nel suo opposto: si osservava che, per il loro stesso impianto teorico, le filosofie speculative facevano forza sull'idea di «sostanza», e non potevano quindi né fondare realmente una individualità, né, tanto meno, ammettere un operare libero di essa: di qui l'equivoco implicito nella «libertà» di cui esse continuavano a parlare. Sono valutazioni che sono state riproposte in tutte le possibili variazioni.

Nel nostro secolo, la discussione si è dilatata, e si è fatta anche più violenta, per l'attribuzione al pensiero classico tedesco, e soprattutto a Hegel, di essere stato una delle fonti delle ideologie totalitarie. Anche su questo punto, naturalmente, non sono mancate le discussioni, e fare una storia critica della *querelle* sarebbe molto istruttivo¹³. È evidente che, da un punto di vista semplicemente storico, l'accusa non ha fondamento: il totalitarismo è un fenomeno politico del ventesimo secolo, e non è molto utile cercarne i precedenti prima della «nazionalizzazione delle masse». Ma il problema, anche se impostato in modo tendenzioso, è pur sempre meritevole di attenzione, in quanto esso propone il rapporto tra forma politica e concezione generale dell'uomo e della storia – ciò, insomma, che ancora ai tempi di Kant, si chiamava antropologia.

La replica, da parte dei difensori dei grandi idealisti, sia nel secolo scorso che nel nostro, che essi, personalmente, non avrebbero desiderato altro che ordinamenti liberi, rischia di dare per presupposto ciò che si vuol dimostrare: il punto da mettere in chiaro non possono essere i loro sentimenti, ma in qual modo le loro enunciazioni si inserivano nel contesto intellettuale e politico nel quale vivevano; progresso e reazione non sono categorie astratte: si incarnano in movimenti politici. Quando, per es., sia Fichte che Hegel contrappongono un modello «tedesco» di ordinamento politico a quello «romano», e soprattutto francese, come

10. *Materialien*, cit., pp. 83-87.

11. *Berliner Schriften*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner 1997, pp. 354 sgg.

12. Lettera a Hegel del 4.2.1795: *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister, Hamburg, Meiner 1969, I, 22.

13. V. H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, vol. I (unico uscito): *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin, De Gruyter 1977.

si collocano nei movimenti dell'epoca¹⁴? Per questo, può essere utile tener conto del modo con cui il loro pensiero venne recepito nel loro tempo.

È innegabile che Fichte è stato a lungo presentato come l'erede tedesco della rivoluzione francese; ma questo, credo, più in Francia che in Germania¹⁵; in Germania ci si ispirava a lui come patriota, e magari lo si preferiva a Hegel perché aveva predicato «*die Tat*», e non la semplice teoria¹⁶. E, per quanto riguarda Hegel, è un dato di fatto che molti hegeliani tedeschi sono stati sia liberali che democratici, e che gli hegeliani d'Italia hanno militato tutti nel partito del movimento, e non in quello della conservazione; si deve però constatare che questo atteggiamento politico non derivava, di solito, da una accettazione dei teoremi della *Filosofia del diritto*; gli hegeliani tedeschi, anzi, li criticarono molto presto, mentre gli italiani non prestarono loro molta attenzione: dello hegelismo essi accettavano le tesi filosofiche generali, e la filosofia della storia (che fu la prima opera di Hegel a essere tradotta in italiano); il più acuto degli hegeliani italiani, B. Spaventa, dichiarò molto presto che anche la *Fenomenologia dello spirito* andava letta come una filosofia della storia¹⁷.

Tutto questo non deve fare scandalo; è abbastanza naturale che da una concezione teorica generale si possano ricavare, o dedurre, applicazioni politiche, e non è strano, non fosse che per il mutare dei tempi e delle situazioni, che se ne traggano conseguenze o applicazioni diverse da quelle dei primi espositori di essa. Se si prende atto di questo, sembrerà inutile pretendere che i grandi filosofi del passato, dalle cui teorie ancora oggi tutti ci sforziamo di imparare, abbiano dato, sulle questioni che interessano gli uomini di oggi, risposte che li possano accontentare; ciò è ben possibile, ma va verificato caso per caso, senza sollecitare i testi, e sforzandosi anzi di restituire alle espressioni di cui gli autori classici si sono serviti il loro significato originario. Che è anche un modo di verificare, noi stessi, il significato dei termini di cui ci serviamo.

14. Della enorme letteratura sull'argomento, vorrei citare soltanto L. Krieger, *The German Idea of Freedom*, Boston, Beacon Press 1957, nonché J. Simon (a cura di), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg i. Br., Alber 1977.

15. Si deve almeno ricordare J. Barni, per il lungo saggio introduttivo alla sua traduz. francese del *Beitrag* (1858), e, nel nostro secolo, X. Léon e M. Gueroult.

16. Le citazioni potrebbero essere numerose: basterà rimandare al famoso articolo di A. Ruge, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats - und Völkerrechts*, ove la realizzazione della libertà, nella sua forma politica, si manifestava anche come un risveglio della «*Fichtische Tatkraft*» dalla «*faule Beschaulichkeit*» hegeliana («*Hallsche Jahrbücher*», 1840, n. 152, colonna 1211).

17. B. Spaventa, *Epistolario*, Roma, Libreria dello Stato, vol. I, 1995, p. 211.

Il termine libertà può essere interessante, per indagare il complesso rapporto tra uso filosofico ed uso politico di un concetto. Una prima constatazione è che mentre libertà, nei diversi significati filosofici, ha una frequenza altissima, l'espressione «libertà politica» è infinitamente più rara. Ancora: se, come si è già detto, nell'ultimo decennio del Settecento i due significati sembrano quasi identificarsi, poi essi si divaricano, e sembrano qualche volta addirittura diventare alternativi. Resta probabilmente un filone comune – cioè l'aspirazione ad una specificazione del significato di «libertà» –; la differenza di piani, tra la metafisica e la politica, rende comunque sempre più difficile un ritorno al punto di partenza.

3. Vorrei adesso presentare qualche osservazione sul concetto filosofico di libertà. Alla fine della Annotazione al §12 della *Enciclopedia* Hegel indica, come corrispettivo di essa, «*das Apriorische*». Anche per Kant le conoscenze a-priori sono quelle che si verificano indipendentemente da ogni esperienza, e c'è una corrispondenza tra lo a-priori e la «*Spontaneität*», che è propria della produzione di concetti. Basta rimuovere la clausola critica della necessità, per il conoscere, dell'esperienza sensibile, per avvicinarsi ad un'altra formula hegeliana, della libertà come sinonimo «*des schlechthin bei sich seienden Ichs*»¹⁸.

Non interessa qui discutere se la linea tra Kant e Hegel sia stata una prosecuzione logicamente necessaria, o se sia stata, al contrario, tutta una serie di «*Umkippungen*» (per usare un termine caro ai kantisti). È più utile introdurre qui un altro concetto, quello di «pratico», che in Kant è ancora usato nel senso di ciò che designa l'operare libero, cioè non necessitato, dell'uomo¹⁹, ma che subisce presto una dilatazione di significato, in quanto «pratico» va oltre il morale, anzi, non riguarda la morale²⁰: semmai è un preliminare alla esatta concezione di essa. Questa dilatazione si può cogliere in tutto il suo significato nel primo capoverso del §6 della *Grundlage* di Fichte, che termina con queste parole: «e se alla Dottrina della scienza si dovesse rivolgere la domanda: come sono fatte le cose in sé? essa non potrebbe rispondere altrimenti che: come noi dobbiamo farle»; tutto quello che al riguardo si può dire lo troviamo infatti in noi stessi: «lo caviamo fuori da noi, perché *in noi* si trova qual-

18. *Encicl.*, §23.

19. V. C. Bertani, *Il concetto di pratico nella Kritik der reinen Vernunft*, «Studi kantiani», 1997, (X), pp. 27-79.

20. Manca ancora, che io sappia, una storia dell'uso del termine «pratico» da parte dei filosofi tedeschi.

che cosa, che può esser spiegato esaurientemente soltanto in grazia di qualcosa fuori di noi»²¹.

La «*heraustragen*» segnala quel rapporto soggetto-oggetto che tornerà, come formula fissa, per una decina di anni, sotto la penna di Fichte e di chi lo discuteva. Soggetto e oggetto sono distinti, e pure, originariamente e funzionalmente, congiunti; sono lo stesso contenuto visto da due diverse prospettive. La domanda che Fichte si poneva ha il suo posto nella parte pratica, che corrisponde alla metafisica. «Pratico» designa la zona degli impulsi, nella quale si svolge la «storia dello spirito umano» (o della «intelligenza») attraverso la successione delle funzioni dell'animo; e Fichte parla di una «deduzione genetica», nella quale l'io è «*getrieben durch einen in ihm selbst liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkühr, und Spontaneität*»²². C'è una qualche analogia tra questa «deduzione» e la «costruzione» di cui Schelling parlerà poco dopo, tanto più che lo stesso Schelling pone una corrispondenza tra il sistema dell'universo e il sistema della nostra intelligenza²³. L'emersione dalla coscienza oscura (ciò che Fichte aveva detto «*ein dumpfes sich selbst setzen*») è la libertà²⁴. Non c'è contraddizione tra procedere inconscio e libertà: il primo, nel suo dinamismo verso una forma, è la condizione della seconda; se tutto fosse già dato e compiuto, la libertà non sarebbe che ripetizione. In un luogo capitale della *Grundlage* Fichte spiega che l'essere assoluto è stato da lui introdotto soltanto per spiegare il «*wirkliches Dasein*», e pone questa successione: Idea originaria del nostro essere assoluto; tendere (*Streben*) a riflettere su noi stessi avendo come punto di orientamento questa idea; «*Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich; oder überhaupt durch unsere Endlichkeit*»; Autocoscienza; Determinazioni delle rappresentazioni, e delle azioni; Costante dilatazione dei nostri limiti all'infinito²⁵.

La libertà compare come facoltà intermedia (*Mittelvermögen*) tra Essere assoluto e *Dasein*; di essa ci si impadronisce in un punto imprecisato – imprecisato perché nessuno è in grado di indicare il primo atto della sua propria coscienza. E l'emersione alla coscienza, quando si diventa intelligenza, fa individuare la libertà proprio nel contrasto tra soggetto ed ogget-

21. *Werke* (ed. I.H. Fichte), I, 286.

22. *Werke*, cit., I, 302.

23. Schelling, *Sämmtliche Werke*, III, 480-481.

24. «... weil am diesem Punkte erst das Bewusstsein und mit ihm die Freiheit entsteht» (*Sämmtl. Werke*, cit., III, 483).

25. Fichte, *Werke*, I, 278.