

PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Marco Rampazzo Bazzan

**IL PRISMA ‘ROUSSEAU’**

Lo sguardo di Fichte sulla politica  
tra *Staatsrecht* e Rivoluzione francese

**FrancoAngeli**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico  
Europeo

## Per la storia della filosofia politica

*Direttore:*

Giuseppe Duso (CIRLPGE, Università di Padova)

*Comitato Scientifico:*

Francesco De Sanctis (Suor Orsola Benincasa, Napoli)

Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane, Firenze)

Carlo Galli (Università di Bologna)

Hasso Hofmann (Humboldt-Universität, Berlin)

Bruno Karsenti (EHESS Paris)

Jean-François Kervégan (Université Paris 1/Panthéon-Sorbonne)

Giacomo Marramao (Università degli Studi Roma Tre)

Gaetano Rametta (Università di Padova)

Merio Scattola (Università di Padova)

Luise Schorn-Schütte (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid)

La riflessione odierna sulla politica non può non interrogare quei concetti fondamentali, che sono ritenuti presupposti irrinunciabili del pensiero e valori indiscussi nella vita sociale e politica.

In questa direzione i volumi della collana portano un contributo al chiarimento dell'intreccio di filosofia, storia e politica che impedisce la loro riduzione a discipline autonome e autosufficienti. Non intendono offrire né una descrizione storica che si pretende neutrale, né un'analisi teorica che, presupponendo un quadro omogeneo valido per ogni epoca, distorce le prospettive, oscura le trasformazioni e fraintende le domande poste dalle fonti. La collana attraversa invece momenti rilevanti della storia del pensiero politico, problematizzando dall'interno i saperi della politica e della società e mettendo in tensione quadri epocali, apparati concettuali e logiche organizzative utilizzati per dare una forma e una legittimazione al rapporto tra gli uomini. Pratica una storia critica dei sistemi di pensiero e dei concetti che li hanno articolati; vuole pensare filosoficamente la politica per decostruire il suo assetto moderno e per aprire la prassi ad ulteriori possibilità.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.



C I R L P G E

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Marco Rampazzo Bazzan

# **IL PRISMA “ROUSSEAU”**

**Lo sguardo di Fichte sulla politica  
tra *Staatsrecht* e Rivoluzione francese**

**FrancoAngeli**

Il volume è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) dell'Università degli Studi di Padova, pubblicato nell'ambito del progetto di Ateneo 2013 - CPDA 138257 "Politiche della filosofia. Saperi, istituzioni, pratiche".

Copyright © 2017 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 della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Abbreviazioni</b>	pag.	7
<b>Ouverture</b>		
1. L'enigma "Hobbes" in Fichte	»	9
2. Di cosa "Hobbes" è il nome nella letteratura critica?	»	27
3. Il prisma "Rousseau"	»	40
<b>I. Fichte e la politicizzazione del diritto naturale tra Rivoluzione francese, giacobinismo e pubblico tedesco</b>	»	71
1. Considerazioni preliminari (a partire dall'autodifesa contro l'accusa di ateismo)	»	71
2. Il cambio epocale tra riforma e rivoluzione	»	76
3. L'impatto dei <i>sans-culottes</i> sulla dottrina della sovranità popolare e sull'ideologizzazione di "Rousseau"	»	84
4. La nuova centralità della dottrina del diritto naturale a partire dalla Rivoluzione francese	»	100
5. Democratico e giacobino?	»	107
6. Il pubblico tedesco	»	118
7. Alcuni richiami a Kant	»	131
8. La prima appropriazione del paradigma del diritto naturale codificato nel giusnaturalismo prussiano	»	143
9. Le forzature del paradigma del diritto naturale a partire dalle <i>Untersuchungen</i> di Rehberg	»	156
10. "Rousseau" (con Kant) contro Rehberg	»	164
<b>II. "Rousseau" nella formazione dello sguardo della dottrina della scienza sul diritto naturale</b>	»	189
1. Considerazioni preliminari: il punto nodale "Rousseau"	»	189
2. Comprendere Rousseau meglio di quanto non si sia compreso egli stesso	»	198
3. Fichte e i giacobini tra Zurigo e Jena	»	216

4. I giacobini di Magonza e la traduzione del <i>Contrat social</i> di Franz Wilhelm Jung	pag. 231
5. Integrazione e differenziazione da “Rousseau” a partire dalla <i>Destinazione del dotto</i> del 1794	» 244
6. Il problema rousseauiano: <i>Streben</i> , esercizio e perfettibilità	» 260
7. La formazione dello sguardo della dottrina della scienza sulla disciplina del diritto naturale	» 269
8. “Rousseau” nel <i>Fondamento del diritto naturale</i>	» 286
9. L’Eforato: “Rousseau” contro Kant	» 302
10. Il circolo della legislazione: filosofia e azione politica	» 315
<b>Conclusioni</b>	» 327
<b>Bibliografia</b>	» 335
<b>Indice dei nomi</b>	» 359

## Abbreviazioni

AA	Kant, I., <i>Gesammelte Schriften</i>
BdG	Fichte, J.G., <i>Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten</i>
Beitrag	Fichte, J.G., <i>Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution</i>
CS	Rousseau, J.J., <i>Contrat social</i>
DI	Rousseau, J.J., <i>Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes</i>
Émile	Rousseau, J.J., <i>Émile</i>
EwF	Kant, I., <i>Zum ewigen Frieden</i>
GA	Fichte, J.G., <i>Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften</i>
GB	Fichte, J.G., <i>Über Geist und Buchstab in der Philosophie in einer Reihe von Briefen</i>
GNR	Fichte J.G., <i>Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre</i>
FG	Fuchs, E., <i>Fichte im Gespräch</i>
FZR	Fuchs, E., Jacobs, W. Schieche, <i>Fichte in zeitgenössischen Rezensionen</i>
OC	Rousseau, J.J., <i>Oeuvres completes</i>
RL 1812	Fichte, J.G., <i>Rechtslehre 1812</i>
RN	Schmalz, T., <i>Das reine Naturrecht</i>
SL 1798	Fichte, J.G., <i>Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre</i>
SW	Fichte, J.G., <i>Sämtliche Werke</i>
UGB	Fichte, J.G., <i>Über den Unterschied des Geistes vom Buchstaben</i>
Untersuchungen	Rehberg, A.W., <i>Untersuchungen über die Französische Revolution</i>
WiA	Kant I., <i>Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?</i>
Zurückforderung	Fichte, J.G., <i>Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas</i>

Ringrazio anzitutto Giuseppe Duso per la passione, il rigore e la pazienza con i quali ha diretto i miei studi universitari ed accompagnato l'elaborazione di questo lavoro. Ringrazio poi Carla De Pascale per aver letto attentamente il manoscritto dandomi preziosi consigli per migliorarlo. Un ulteriore ringraziamento lo vorrei rivolgere a Gaetano Rametta per avermi iniziato allo studio del pensiero di Johann Gottlieb Fichte; e poi a Luca Basso, Gonzalo Bustamente, Pierpaolo Cesaroni, Sandro Chignola, Mariano Gaudio, Jimena Solé e i colleghi di Buenos Aires e Santiago de Chile per averne letto e discusso alcune parti; nonché ai molti amici, membri delle varie società di studi su Fichte nel mondo, senza i quali questo lavoro non sarebbe stato possibile. Per ragioni diverse tra loro sono particolarmente grato a Christoph Asmuth, Alessandro Bertinetto, Christoph Binkermann, Matteo Vincenzo D'Alfonso, Erich Fuchs, Simone Furlani, Marco Ivaldo, Hartmut Traub e Gunter Zöllner. Ringrazio infine Attilio Bragantini per le discussioni sul tardo illuminismo tedesco ed Emiliano Zanelli per l'amichevole rilettura finale del manoscritto.

Dedico questo lavoro alla mia famiglia che mi ha sempre sostenuto con fiducia ed affetto, e a Laure che mi è stata vicino, rincuorandomi, nel corso della sua redazione. Questo libro è stato scritto in memoria della persona che più di ogni altra vi ha creduto e che ne sarebbe stato senz'altro il più appassionato lettore, mio nonno Giovanni Bazzan.

# Ouverture

## 1. L'enigma "Hobbes" in Fichte

Nell'autunno del 1807 Georg Ludwig Nicolovius scrive a Charlotte Jacobi di aver consigliato a Fichte la lettura delle opere di Thomas Hobbes scorgendo in esse uno "spirito affine" (*verwandten Geist*)<sup>1</sup>. In realtà dovremmo dire "affine" quanto sconosciuto giacché il funzionario prussiano aggiunge subito dopo che Fichte gli aveva confessato di non aver mai letto nulla del filosofo inglese<sup>2</sup>. Come dobbiamo intendere allora questa affinità? La cifra dell'enigma che essa racchiude pare risiedere nell'evocazione dell'autore del *Leviatano*. In questa misura, facendo nostra un'espressione di Alain Badiou<sup>3</sup>, vogliamo ora semplicemente chiederci: di cos'è "Hobbes" qui il nome?

Di primo acchito possiamo misurare sull'assenza di un confronto diretto coi testi la differenza che separa l'*affinità spirituale* della quale parla nell'occasione Nicolovius, da quella – per molti versi volutamente maledetta – che Carl Schmitt traccia con l'autore del *Leviatano* nell'estate del 1946. Nella solitudine della sua cella – e alla vigilia della decretazione della fine dello Stato prussiano da parte del consiglio alleato – il giurista tedesco ambisce infatti a stabilire con Hobbes una fratellanza spirituale a partire da una "frequentazione quasi quotidiana" dei suoi scritti. Su questa base, ad accomunarlo con il filosofo inglese sarebbe allora un modo affine di affron-

<sup>1</sup> La redazione di questo lavoro è stata realizzata nel quadro del programma Piscopia Marie Curie all'Università di Padova (2014-2016). Una prima versione dei primi due paragrafi di questa *Ouverture* è stata pubblicata in: M. Rampazzo Bazzan, "El «Hobbes» de Fichte", *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* 3/2016, pp. 40-71.

<sup>2</sup> Erich Fuchs (hrsg. in Zusammenarbeit mit Reinhart Lauth und Walter Schiecke), *Fichte im Gespräch*, Frommann Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1978-2012 [d'ora in avanti=FG], Vol. 4, pp. 31-33, in part. p. 32.

<sup>3</sup> Cf. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Nouvelles éditions Lignes, Paris, 2007.

tare *scientificamente*, a livello della dottrina del diritto, la realtà drammatica di “orribili guerre civili”. Se in questo contesto “scientificamente” significa in maniera razionale, cinica e disincantata, la realtà drammatica alla quale si fa riferimento sono invece, da un lato, le guerre di religione del XVI e XVII secolo, e dall’altro, le guerre mondiali (per Schmitt a forte connotazione ideologica) del secolo scorso. In tali circostanze, per il giurista tedesco:

Si danno identità di esistenza spirituale che si spingono sino ai destini più personali, anzi dentro l’anima di tutti quegli uomini che con il loro pensiero, i loro concetti cercano di dominare spiritualmente una tale situazione e debbono sopportare tutto il peso di questo tentativo<sup>4</sup>.

Così facendo, divenendo “enigma”, ovvero “allegoria della storia di cui ha inteso rappresentare la compiutezza”<sup>5</sup>, Schmitt intende affidare ai posteri, contro l’oblio, un filo rosso per comprendere il senso più profondo delle sue ricerche volte alla “delucidazione scientifica” dello *ius publicum europaeum*, vale a dire di quel diritto costruito a partire dallo Stato nazione sovrano sul quale si era codificato il principio di una guerra non discriminatoria nel Vecchio Continente, dalla pace di Vestfalia fino alle guerre mondiali. Per Schmitt, lungi dall’essere universale, il concetto di Stato serve infatti soltanto a indicare e descrivere una determinata forma di ordinamento politico, sorta in Europa in età moderna sulla base di presupposti e motivi specifici della storia di questo continente<sup>6</sup>. Un diritto del quale egli rivendica di aver indagato le origini, lo sviluppo e i limiti di validità a partire dalla *secolarizzazione* dei concetti giuridici<sup>7</sup> e dalla critica dell’equiparazione di politico e statale<sup>8</sup>.

Se lo consideriamo a partire dalla prospettiva schiusa da Schmitt, Hobbes non è più semplicemente il difensore o il teorico dell’assolutismo, ma il fondatore del paradigma di un nuovo rapporto di comando e obbedienza tra

<sup>4</sup> Carl Schmitt, *Ex Captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Duncker & Humblot, Berlin, 1950; tr. it. *Ex captivitate salus*, a cura di Francesco Mercadante, Adelphi, Milano, 1987, p. 66.

<sup>5</sup> Adone Brandalise, “La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico in *Ex Captivitate Salus*”, *Filosofia Politica* 1(2)/1988, ora in “A. Brandalise, *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003, pp. 59-84, in part. pp. 70-71.

<sup>6</sup> C. Schmitt, “Il problema della legalità”, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 279-292.

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Duncker & Humblot, München, 1934 [1922]; tr. it. “Teologia Politica”, in Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit., p. 61.

<sup>8</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1932; tr. it. “Il concetto di politico”, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit., pp. 101 et passim.

autorità suprema e sudditi-cittadini come riflesso costituzionale di due processi interconnessi: da un lato, la razionalizzazione e secolarizzazione delle forme di vita; e dall'altro, la transizione dal modo di produzione signorile-feudale a quello capitalista. Questo nuovo modo di pensare la politica – che informa anche l'impianto concettuale delle moderne costituzioni occidentali – sostituisce ai principi del buon governo di derivazione aristotelica o della virtù repubblicana una fondazione razionale dell'ordine giuridico e politico. In esso, il rapporto di comando e obbedienza viene pensato nei termini di un processo formale di autorizzazione che ha come perno la celebre sentenza: *Auctoritas non Veritas facit legem*, e come cardine logico la sovranità-rappresentanza a partire della dialettica tra autore ed attore elaborata nei capitoli 16 e 17 del *Leviatano*<sup>9</sup>. È precisamente come autore delle mosse teoriche fondamentali alla base di questo cambiamento di concezione, nonché in forza della coerenza logica nella costruzione dei suoi concetti e della loro concatenazione, che viene attribuito ad Hobbes il titolo di fondatore della scienza politica moderna<sup>10</sup>. Una politica che non è più scienza pratica, bensì teoria elaborata sul modello della fisica galileiana e indicizzata sulla formazione e sullo sviluppo dello Stato-Nazione europeo.

Se vi insistiamo ora è perché su questo filo rosso tracciato da Schmitt, crediamo poter, se non immediatamente iscrivere, quantomeno cogliere il senso più profondo che possiamo attribuire al suggerimento di Nicolovius. Per capire come e perché, dobbiamo, però, prima di tutto chiarire come possa mai essere sorta nella mente di un funzionario prussiano agli inizi dell'Ottocento l'idea di una affinità tra i due pensatori. La sua osservazione nasce senza dubbio dalla lettura dell'articolo *Machiavelli come scrittore e brani dai suoi scritti*, menzionato nella stessa lettera a Charlotte Jacobi. Fichte lo aveva pubblicato poco prima nel giornale patriottico *Vesta* con lo scopo di riabilitare il segretario fiorentino, e di mostrare la pertinenza ancora attuale di taluni dei suoi insegnamenti<sup>11</sup>. All'inizio dell'ultimo paragrafo di questo saggio, Fichte sostiene nello specifico di condividere quello che presenta come l'autentico principio della politica machiavelliana. Un principio che considera racchiuso in un passo dei *Discorsi sopra la prima deca*

<sup>9</sup> Alessandro Biral, "Hobbes la società senza governo", in Giuseppe Duso (a cura di), *Il contatto sociale e la filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 51-108; Hasso Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, a cura di G. Duso, traduzione di Luca Basso e Massimiliano Tomba, Laterza, Roma/Bari, 2003, pp. 133 *et passim*.

<sup>10</sup> G. Duso, "Introduzione", in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale e la filosofia politica moderna*, *op. cit.*, pp. 7-49.

<sup>11</sup> J. G. Fichte, "Ueber Machiavel als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften", GA 1/9 p. 239; tr. it. J.G. Fichte/C. von Clausewitz, *Sul Principe di Machiavelli*, a cura di Gianfranco Frigo, Gallio editori, Ferrara, 1990, p. 70.

di *Tito Livio*, secondo il quale: “[...] è necessario a chi dispone di una repubblica e ordina leggi in quella presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione [...]”<sup>12</sup>. Per Fichte trova qui espressione una definizione pertinente non tanto della vera natura umana, quanto piuttosto della necessità di presupporre la *malignità* (*Bösartigkeit*) degli uomini al fine di fondare l’esistenza dello Stato o, più precisamente, di legittimare l’uso della coazione contro quei cittadini (o sudditi) che violino la legge<sup>13</sup>. E se, da un lato, la traduzione di “malignità” con *Bösartigkeit* dimostra la sua ormai eccellente padronanza della lingua italiana<sup>14</sup>, dall’altro, la sua argomentazione sembra richiamare la distinzione tra *Bösartigkeit* e *Bosheit*, che Kant ha formulato nella *Religione nei limiti della semplice ragione*. Nel terzo paragrafo della prima parte di questo scritto si legge infatti che:

La malignità (*Bösartigkeit*) della natura non è dunque una vera malvagità (*Bosheit*), se si prende questa parola nel suo significato rigoroso, cioè come intenzione (*principio* soggettivo delle massime) di accettare come motivo della propria massima il male (*Böse*) in quanto male (*Böse*) (giacché questa intenzione è diabolica), essa si deve chiamare piuttosto una perversità (*Verkehrtheit*) di cuore, il quale, ora, per conseguenza, è detto anche *cuore cattivo* (*Böse*)<sup>15</sup>.

Occorre pure qui ricordare che, per Kant, una siffatta perversità non connota affatto una cattiveria innata, bensì “una fragilità della natura umana, che non è forte abbastanza per mettere in pratica i principi che ha ammesso”<sup>16</sup>. E in questa misura “la proposizione l’uomo è cattivo (*Böse*), non può significare altro [...] se non che l’uomo è consapevole della legge mo-

<sup>12</sup> Nicolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* Lb. 1 Cap. III, in N. Machiavelli, *Il Principe e altre opere politiche*, Garzanti, Milano, 1999 (1976), p. 114.

<sup>13</sup> Fichte, *Ueber Machiavel*, GA 1/9 p. 239 (tr. it. p. 70).

<sup>14</sup> Fichte aveva studiato italiano (come pure spagnolo e portoghese) sotto la guida dell’amico Johann August Zeune, professore a Berlino. Accennando alla prossima pubblicazione del suo articolo su Machiavelli in una lettera indirizzata a sua moglie il 16 aprile 1807, Fichte scrive infatti che: “Zeune dice che presto mostrerò pubblicamente che ho imparato da lui” (GA 3/6 p. 74).

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA VI p. 37 (tr. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano, 1999 [1989], p. 91). Traduzione italiana corretta rendendo “*Bosheit*” con “malvagità” invece di “malizia”. Nella traduzione di Alfredo Poggi (rivista da Marco Maria Olivetti) i termini risultano invertiti rispetto alla nostra proposta. “*Bösartigkeit*” viene tradotto con “malvagità” mentre “*Bosheit*” con “malignità” (Cf. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma, 2014 [4 ed], p. 38).

<sup>16</sup> *Ibid.*

rale e, tuttavia, ha accolto nella sua massima di allontanarsi (occasionalmente) da tale legge<sup>17</sup>.

La plausibilità di questa ipotesi si fonda sull'estrema attenzione che Fichte aveva prestato a quel testo. Innanzitutto esso trattava dello stesso tema, la religione, del *Saggio per una critica di ogni rivelazione*, lo scritto che aveva fatto conoscere il filosofo al pubblico tedesco nel 1793<sup>18</sup> (e con il quale quello di Kant condividerà peraltro problemi con la censura). Poi, perché lo stesso Kant, in una lettera del 12 maggio 1793, aveva invitato Fichte a confrontare i due saggi<sup>19</sup>. E soprattutto perché nella risposta inviata il 20 settembre, se si dice fiducioso del fatto che la lettura della prossima *Metafisica dei costumi* gli procurerà “la stessa gioia” di quella de *La religione nei limiti della semplice ragione*, Fichte dichiara pure di volersi basare proprio su quest'ultima per il saggio che sta scrivendo in quel momento sul diritto e che poi pubblicherà in forma anonima nel giro di pochi mesi. Si riferisce al *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, là dove alcune argomentazioni – in particolare quelle che riguardano la concezione dello stato di natura e le forme di associazione non statali – paiono effettivamente ispirarsi a quello scritto kantiano<sup>20</sup>.

Ma il fatto che, leggendo il suo articolo su Machiavelli, Nicolovius scorga un'affinità con Hobbes va ricondotto più precisamente alla riformulazione che in quel contesto Fichte propone del principio della politica del segretario fiorentino. In essa, Fichte parafrasa infatti “malignità” con la celebre definizione dello stato di natura, coniata dal filosofo inglese, ovvero la “guerra di tutti contro tutti”.

Lo Stato come istituzione coercitiva presuppone la guerra di tutti contro tutti, e il suo scopo è quello di produrre per lo meno l'apparenza esteriore della pace, e, anche se nel cuore perdurassero per così dire l'odio di tutti contro tutti e il piacere

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 32 (tr. it. p. 87).

<sup>18</sup> Come ciò avviene è vicenda nota. Fichte consegna di persona il manoscritto a Kant a Königsberg nel 1792. Dopo aver letto le prime pagine Kant decide di aiutare il giovane filosofo a trovare un editore. Ma, poiché nella prima edizione non compare il nome dell'autore, molti lo attribuiscono al filosofo di Königsberg sia perché erano a conoscenza della sua volontà di scrivere un saggio sulla religione, sia perché lo stile e l'approccio adottati si iscrivevano esplicitamente nella cornice della filosofia critica. Alla fine proprio Kant rivela pubblicamente il nome del vero autore, rendendolo così celebre.

<sup>19</sup> GA 3/1 p. 408.

<sup>20</sup> GA 3/1 p. 431. La circostanza è ricordata anche da Alexis Philonenko (si veda A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 1988, pp. 80 e 83).

di avventarsi gli uni sugli altri, di evitare almeno che questo odio e questo piacere si traducano in atto<sup>21</sup>.

Per Fichte la coazione è legittima solo se si dispiega in modo indefettibile ogni qualvolta erompa in atti un volere volto alla lesione del diritto all'interno dello Stato, senza alcun riguardo per la natura dell'intenzione interiore del soggetto che se ne rende autore. In altri termini: lo Stato agisce conformemente al diritto solo nella misura in cui ne assicura l'inviolabilità, impedendo sistematicamente il manifestarsi di volontà ad esso contrarie mediante l'attivazione – idealmente automatica – della coazione (del cui uso legittimo detiene il monopolio)<sup>22</sup>. Almeno a partire dal *Fondamento del diritto naturale* del 1796, la legge di coazione viene infatti intesa come “un'istituzione agente con necessità meccanica grazie alla quale ad ogni azione illegale” segue “il contrario del suo fine”<sup>23</sup>. Tuttavia, l'idea che il diritto debba essere applicato meccanicamente, o al pari di una legge di natura, attraversa di fatto tutte le sue trattazioni giuridico-politiche dal *Contributo alla Dottrina del diritto* del 1812<sup>24</sup>.

L'analogia tra il governo degli uomini e la macchina ha però una storia più lunga e complessa che ha il suo inizio agli albori dell'età moderna<sup>25</sup>. Secondo Schmitt trova peraltro anch'essa la sua definizione paradigmatica in Hobbes. Nella conferenza *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio* il giurista tedesco presenta infatti come il cuore del pensiero politico del filosofo inglese proprio il trasferimento della “concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo animato a quel «grande Uomo» che è lo Stato, di cui fa una macchina animata dalla persona sovrano-rappresentativa”<sup>26</sup>. In

<sup>21</sup> Fichte, *Ueber Machiavel*, GA 1/9 p. 239 (tr. it. p. 71).

<sup>22</sup> Su questo aspetto si fonda la sua “meccanicità”. A proposito si veda Gaetano Rametta, “Politik der Vernunft und Vernunftstaat bei Fichte (1793-1808)”, in Carla De Pascale/ E. Fuchs/ Marco Ivaldo/ Gunter Zöller (hrsgs.), *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim, 2003, pp. 227-247.

<sup>23</sup> GNR, GA 1/3 p. 142 (tr. it. *Il fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di Luca Fomesu, Laterza, Roma/Bari, 1994, p. 127).

<sup>24</sup> Fichte, *Die Prinzipien der Gottes- Sitten- u. Rechtslehre*, GA 2/7 pp. 379 *et passim*; *Rechtslehre 1812*, GA 2/13 p. 205. Su questo aspetto si veda C. Cesa, “Introduzione. Diritto naturale e filosofia classica tedesca”, in Barbara Henry e L. Fomesu (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini Editore, Pisa, 1996, pp. 9-38, in part. pp. 23-24.

<sup>25</sup> Cf. Otto Mayr, *Authority, Liberty & Machinery in Early Modern Europe*, The John Hopkins University Press, New York/Baltimora, 1986; tr. it. *La bilancia e l'orologio*, Il Mulino, Bologna, 1988.

<sup>26</sup> C. Schmitt, “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 30/1936 – 1937, pp. 622-632, citato direttamente nella traduzione italiana “Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio”, in C. Schmitt, *Scritti su Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 45-59, in part. p. 50.

questa occasione Schmitt sottolinea poi che, “poiché lo Stato in Hobbes non è tutto intero una persona, essendo invece la persona sovrano-rappresentativa soltanto l’anima del «grande Uomo»”, il processo di meccanizzazione non verrebbe affatto “bloccato da questa personificazione”<sup>27</sup>. Lungi da poter fungere da freno o da argine, come pure dal poter essere ridotto ai termini di una mera metafora, questo trasferimento costituirebbe in realtà il vero e proprio compimento del processo di meccanizzazione dell’uomo, iniziato da Cartesio con il corpo, nella misura in cui ora viene coinvolto in esso anche l’elemento personalistico, ovvero la persona sovrano-rappresentativa quale anima del “grande Uomo”. In definitiva, meccanizzando il “grande Uomo” anche l’anima del piccolo uomo diverrebbe allora un mero ingranaggio di “una macchina costruita dall’arte umana”. E, come tale, sarebbe anch’essa destinata ad essere trasformata (plasmata o disciplinata) per mezzo dello Stato secondo le nuove forme ad esso correlate dell’individuo e del cittadino.

Questa conferenza pronunciata nel 1933 costituisce di fatto un brillante commentario delle introduzioni del *Leviatano* e del *De Cive*, delle quali vanno qui menzionati almeno due aspetti. Ovvero, in primo luogo, che nell’*incipit* del *Leviatano* Hobbes definisce l’azione di Dio mediante la natura in termini antropocentrici. Con “natura” egli intende infatti “l’arte per mezzo della quale Dio ha fatto e governa il mondo”. Un’arte che l’uomo deve dunque imitare con la propria “oltre che in altre molte cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale”<sup>28</sup>. E poi che, nella *Praefatio ad Lectores* del *De Cive*, la metafora dell’orologio serve a spiegare il metodo dell’indagine. La sua introduzione innesca di fatto la *macchina* narrativa hobbesiana configurando l’operazione che si dispiegherà pienamente nel *Leviatano*<sup>29</sup>:

*for as in a watch, or some such small engine, the matter, figure, and motion of the wheels, cannot well be known, except it be taken in sunder, and viewed in parts; so to make a more curious search into the rights of States, and duties of Subjects, it is necessary, (I say not to take them in sunder, but yet that) they be so considered, as if they were dissolved, (i.e.) that we rightly understand what the quality of human nature is, in what matters it is, in what not fit to make up a civil government, and*

<sup>27</sup> *Ibid.* pp. 54-55.

<sup>28</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Bari/Roma, 1996, p. 5.

<sup>29</sup> Mario Piccinini, “Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes”, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma, 1999, pp. 123-141; M. Piccinini, “Thomas Hobbes. Corpo politico e artificialismo”, in *Ibid.*, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 71-91.

*how men must be agreed among themselves, that intend to grow up into a well-grounded State*<sup>30</sup>.

L'orologio è all'epoca l'automa per eccellenza. Questa metafora domina l'immaginario occidentale dalla fine del medioevo fino agli albori dell'era industriale al punto che la stessa creazione del mondo è rappresentata come un immenso meccanismo di orologeria. Gli orologi astronomici vengono "sacralizzati" trovando dimora nel cuore di alcune grandi cattedrali europee<sup>31</sup>. Esprimendo una legge basata sul calcolo, ovvero un rapporto calcolato e calcolabile di cause ed effetti, l'orologio diviene la cifra del meccanicismo applicato allo Stato. Schmitt vede in realtà nello Stato-Macchina di Hobbes il prodotto proto-tipico della modernità, una "*machina machinarum*", vale a dire la matrice dalla quale si svilupperanno tutte le metafore successive. I passaggi dall'orologio alla macchina a vapore o ai processi chimici e biologici non sarebbero insomma altro che semplici evoluzioni tecniche o tecnologiche da iscrivere nel solco di una decisione metafisica fondamentale la cui paternità andrebbe attribuita all'autore del *Leviatano*. Ma, come si accennava poc'anzi, poiché la creazione dell'uomo artificiale è solo imitazione della creazione divina, lo Stato viene spogliato in realtà di ogni tratto naturale. Diviene così il mezzo per trasformare la natura degli elementi che lo compongono. La trasformazione del diritto in legge positiva o della conformità alla legge in legalità<sup>32</sup> va di pari passo con quella dello spazio o del territorio sul quale è riconosciuta la sovranità dello Stato, così come delle "*societates*" e dei "*particulares*" che ne fanno parte.

Pensare la politica per Fichte (come del resto per molti dei suoi contemporanei) significa confrontarsi criticamente con questo immaginario e con questa "nuova" scienza al suo sorgere e codificarsi. Un confronto che procede in parte per assimilazione (o sviluppo), in parte per differenziazione (o sovvertimento). Un'idea che attraversa tutte le sue trattazioni è ad esempio che lo Stato sia il mezzo per realizzare il diritto (*Mittel zum Zweck*)<sup>33</sup>. La dottrina del diritto risponde a una logica pragmatica, consiste cioè nel determinare i mezzi in funzione di un fine che, come vedremo, non può essere solo individuale, ma deve invece essere assunto nello stesso tempo da tutti coloro che vogliono e decidono di far parte di una comunità di vita deter-

<sup>30</sup> T. Hobbes, *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive*, ed. by H. Warrender Clarendon Press, Oxford, 1983, *Praefatio ad Lectores*, pp. 79-80.

<sup>31</sup> Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres, Cours au Collège de France (2012-2014)*, Fayard, Paris, 2015.

<sup>32</sup> Schmitt, *Lo Stato come meccanismo*, op. cit., p. 56.

<sup>33</sup> Cf. G. Zöllner (hrsg.), *Der Staat Mittel zum Zweck: Fichte über Freiheit, Rechts und Gesetz*, Nomos, Baden-Baden, 2011.

minata, ovvero di istituire uno Stato. Questa integrazione non significa affatto che egli voglia adottare, né riproporre un modello meccanicistico. Emblematico al riguardo è il suo rifiuto della metafora dell'orologio nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione*:

Però, ove non trovassimo nessun fondamento per la libertà – vale a dire per l'indipendenza dalla costrizione della legge di natura – bisognerebbe che tale coscienza, financo, risultasse da ciò; allora, l'unica vera filosofia e l'unica filosofia conseguente sarebbe quella di Joch, ma allora non vi sarebbe neanche alcuna volontà, le sue manifestazioni sarebbero illusioni di cui si potrebbe dar la prova, il pensiero e la volontà differirebbero solo secondo l'apparenza, e l'uomo sarebbe una macchina in cui le rappresentazioni [*Vorstellungen*] si ingranerebbero nelle rappresentazioni, come in un orologio le ruote nelle ruote<sup>34</sup>.

Negli anni di Jena sono almeno quattro le occasioni nelle quali Fichte si riferisce a *Alexander von Joch beyder Rechte Doctor über Belohnung und Strafe nach Türkischen Gesetzen* (Bayreuth-Leipzig, 1770)<sup>35</sup>. Scrivendo che “non v'è alcun'altra salvezza che per mezzo del riconoscimento di una ragione pratica e [...] di un imperativo categorico della medesima”, Fichte sembra generalizzare di fatto la sua esperienza personale<sup>36</sup>. Conosce con ogni probabilità l'opera di Hommel a Lipsia (dove costui insegnava) trovando in essa la più convincente formalizzazione del determinismo. Poco dopo Fichte scrive entusiasta la famosa lettera all'amico Friedrich August Weisshühn, nella quale afferma di vivere in un “nuovo mondo” dopo aver

<sup>34</sup> J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, GA1/1 p. 139 (tr. it. *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma/Bari, 1998, pp. 132-133).

<sup>35</sup> Si veda C. Cesa, “Alexander von Joch”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1988, pp. 442-445. Riferendosi in particolare a un passo del *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (GA 1/9 p. 199) Cesa mostra la specificità del riferimento a Hommel e la fallacia dell'idea (assai diffusa) che Joch sia una sorta di “rappresentate popolare” di Spinoza (*Ibid.* p. 444). Quest'ultimo “considerando la coscienza come una semplice modificazione della divinità, vanificava il problema della coscienza e veniva di conseguenza catalogato come “fatalismo intelligibile”. “Nel caso di Hommel si trattava di un fatalismo naturale, secondo il quale tutti i movimenti dell'animo venivano fatti derivare dal «un meccanicismo naturale»”.

<sup>36</sup> Per approfondire l'iniziale adesione di Fichte al sistema determinista di Hommel e l'importanza di questo sistema come “contro-matrice” per la successiva elaborazione della dottrina della scienza si veda Armin G. Wildfeuer, *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Frommann Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1999, in part. pp. 17 *et passim*; 254 *et passim*. Per il ruolo giocato da Hommel per il confronto di Fichte con la teoria del principio di ragione sufficiente di Leibniz si veda invece Klaus Unterburger, *Determinismuswiderlegung in der kritischen Philosophie Immanuel Kants und bei Johann Gottlieb Fichte in der Phase bis 1796*, Ars Una, Neuried, 1999, pp. 99 *et passim*.

letto la *Critica della ragion pratica*. Sostiene di avervi finalmente trovato la confutazione a principi che aveva ritenuto fino ad allora “irrefutabili”, e la dimostrazione di concetti che aveva ritenuto “indimostrabili” come quelli “di una libertà assoluta, del dovere ecc.”<sup>37</sup> Fichte legge le *Critiche* di Kant “dopo un decennio di non vaste ma interessanti letture (tra cui Lessing e Rousseau)” nel quale egli matura una tensione tra quelli che Reiner Preul ha proposto come i due poli del suo pensiero, ovvero la *riflessione* da un lato, e il *sentimento* dall’altro<sup>38</sup>. Una tensione cioè:

tra un intelletto incapace di trovare un’alternativa teorica coerente al determinismo, e una coscienza morale, un sentimento come esigenza morale la cui realtà e genuinità non possono per Fichte essere salvate, se con esse non viene salvata anche la possibilità della libertà<sup>39</sup>.

Cosicché, se la lettura delle tre *Critiche* rappresenta senz’altro una svolta nel modo in cui Fichte affronta il problema del determinismo, al contempo “la costante tensione etica del primo decennio della sua attività intellettuale, trova anche, nella nuova strada indicata da Kant, gli elementi per potere proseguire nell’indagine su alcuni più profondi problemi del suo pensiero”<sup>40</sup>.

Tornando all’immaginario legato alla macchina, Fichte ci sembra integrarne le metafore in modo neutro quando, tramite esse, tratta di descrivere il funzionamento primario (naturale) dell’individuo e dello Stato<sup>41</sup>. In altre parole, la maggiore o minore indicizzazione dello Stato sulla macchina sembra valere come criterio non tanto della loro bontà o malvagità intrinseche, bensì della loro efficienza e della loro possibilità di conservazione (o riproduzione)<sup>42</sup>. Anche nel *Contributo*, là dove possiamo leggere ad esempio che le macchine degli Stati europei rischiano di “andare a pezzi” o che “la macchina politica dell’Europa ha sempre tenuto in affanno l’attività del genere umano”<sup>43</sup> la condanna non riguarda tanto l’essere “macchina” dello Stato, ma la perversità del fine al quale esso rende servizio: la conservazione dello *status quo*, ovvero la difesa dei privilegi e della dominazione arbi-

<sup>37</sup> GA 3/1 p. 167.

<sup>38</sup> L. Fomesu, *Antropologia e Idealismo. La destinazione dell’uomo nell’etica di Fichte*, Laterza, Roma/Bari, 1993, pp. 57-70, in part. pp. 62-64.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 63.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>41</sup> *Zurückforderung*, GA 1/1 p. 175 (tr. it. p. 15). Anche *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, GA 1/1 pp. 87-88 (tr. it. p. 83).

<sup>42</sup> *GNR*, GA 1/3 p. 459 (tr. it. p. 164).

<sup>43</sup> *Beitrag*, GA 1/1 p. 249 (tr. it. p. 107).

traria<sup>44</sup>. Più interessante, in merito a quanto si accennava sulla portata “epocale” dell’operazione hobbesiana, è che, agli occhi di Fichte, il principe è in realtà “una macchina animata dalla legge e senza di quella non ha vita”<sup>45</sup>. Più interessante perché possiamo qui misurare non solo quanto il sovrano-rappresentante sia ormai concepito all’epoca nei termini di un semplice ingranaggio del grande automa – peraltro spesso indicato all’epoca come “motore”<sup>46</sup> – ma anche come il buon funzionamento di tale “macchina” risponda in ultima istanza a una legge capace di calcolare i (veri) bisogni dei sudditi e dello Stato. Una legge che il sovrano dovrebbe conoscere e saper applicare, ma a partire dalla quale potrebbe altrettanto essere giudicato. Come vedremo meglio in seguito, Fichte si confronta con il problema delle possibilità di (auto)regolazione, controllo o trasformazione degli Stati esistenti in funzione di quello che considera come il loro vero fine legittimo, ovvero lo sviluppo della libertà (e della cultura). Il filosofo diventa così progressivamente consapevole dei limiti (anche di pertinenza) di certe metafore e della definitiva inadeguatezza della concezione dominante per realizzare compiutamente libertà e uguaglianza. Questa consapevolezza lo porterà a sviluppare una critica immanente (o se si preferisce un sovvertimento interno) dei dispositivi concettuali veicolati dall’immaginario “meccanicistico” anche mediante l’introduzione di alcune metafore “organiciste” forgiate a partire da alcune considerazioni di Kant nella *Critica della ragion pratica*, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e (soprattutto) nella *Critica del giudizio*. Al contempo, nel corso degli anni, Fichte rimane tuttavia fedele all’idea che lo Stato non solo possa, ma anche debba tendere a funzionare automaticamente, ovvero in forma sempre più silenziosa, operando così al suo proprio superamento come istituzione coattiva<sup>47</sup>.

In ogni caso nessun indizio lascia supporre che Nicolovius avesse in mente un’affinità tra Fichte e Hobbes a partire dallo “Stato-Macchina”. E se è vero che ignoriamo pure come Fichte abbia reagito al suo suggerimento, non ci resta che ricordare che nelle sole due occasioni, nelle quali compare nelle sue opere, il nome di “Hobbes” viene evocato polemicamente

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *GNR*, GA 1/3 p. 369 (tr. it. p. 259).

<sup>46</sup> P. Schiera, “La Prussia fra polizia e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland»”, *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient* 1/1975, pp. 51-84; Ahrlich Meyer, “Mechanische und organische Metaphoryk politischer Philosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 13/1969, pp. 128-199.

<sup>47</sup> *BdG*, GA 1/3 p. 37 (tr. it. *La missione del dotto*, a cura di Vincenzo Enzo Alfieri, Mursia, Milano, 1987, p. 79). Su queste tematiche si vedano: L. Fonnesu, “L’ideale dell’estinzione dello Stato in Fichte”, *Rivista di storia della filosofia* 51/1996, pp. 257-269; *Ibid.* “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”, *Fichte-Studien* 11/1997, pp. 85-97; Georg Geismann, “Fichtes Aufhebung des Rechtsstaats”, *Fichte-Studien* 24/2003, pp. 86-117.