

FESTSCHRIFT

Congestture politiche

Scritti in onore di Maurizio Merlo

a cura di Giulia Angelini, Giuditta Bissiato, Alvise Capria
e Mauro Farnesi Camellone

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

F E S T S C H R I F T

4

The *Festschrift* series collects studies in honor of scientific personalities who have had a significant impact on research in their field.

Editor in Chief

Luca Illetterati

Prima edizione 2022, Padova University Press
Titolo originale *Congestture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*

© 2022 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-299-4



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Congetture politiche

Scritti in onore di Maurizio Merlo

a cura di Giulia Angelini, Giuditta Bissiato,
Alvise Capria e Mauro Farnesi Camellone

Indice

Tentativo di introduzione <i>Giulia Angelini</i>	9
Bibliografia principale di Maurizio Merlo <i>a cura di Giuditta Bissiato e Alvisè Capria</i>	13
Linguaggio e uso nella teoria politica di Spinoza Alcune considerazioni a partire dal concetto di sacro <i>Emma Barettoni</i>	21
L'economia in Leibniz Tra mercantilismo e capitalismo <i>Luca Basso</i>	35
Lo Stato è la guerra Guerra, società e Stato in Emil Lederer <i>Michele Basso</i>	47
Il duplice sguardo del Leviatano A partire dai frontespizi del <i>Leviatano</i> e del <i>De Cive</i> di Thomas Hobbes <i>Giuditta Bissiato</i>	65
Europa invertebrata Identità e circostanza in Ortega y Gasset <i>Adone Brandalise</i>	81
Insorti contro la luce morente Note per una possibile lettura filosofico-politica di <i>Moby Dick</i> <i>Alvisè Capria</i>	97
Tecnologia e reificazione Rileggendo il contributo di Isaak Ilijč Rubin <i>Andrea Cengia</i>	119

Il prigioniero e il cattivo disegnatore Una scorribanda filosofica <i>Paolo D'Ambros e Edoardo Lupo</i>	137
Corpo politico e circolazione Una lettura di Thomas Hobbes, <i>Leviathan</i> , XXIV <i>Mauro Farnesi Camellone</i>	157
La comunità anarchica Il principio teopolitico in Martin Buber <i>Federico Filauri</i>	173
Una politica del trascendentale Le lezioni di filosofia applicata del 1813 di J.G. Fichte <i>Giacomo Gambaro</i>	191
Marx: le materie e le forme Approssimazioni al problema dello <i>Stoffwechsel</i> <i>Fabio Raimondi</i>	215
Sul non operaismo di Raniero Panzieri <i>Gaetano Rametta</i>	237
Un problema di tempi Tradizioni, anacronismi, rivoluzioni <i>Maurizio Ricciardi</i>	249
L'eguaglianza dei privati L'istituzionalismo eretico di Widar Cesarini Sforza <i>Antonino Scalone</i>	267
Spazi del popolo, spazi della moltitudine Sulla modernità politica di Machiavelli e Spinoza <i>Stefano Visentin</i>	279

Una politica del trascendentale

Le lezioni di filosofia applicata del 1813 di J.G. Fichte

Giacomo Gambaro

1. Trascendentale e politica nell'ultimo Fichte

Un luogo comune vorrebbe che la filosofia trascendentale non possa che dispiegare tutto il proprio potenziale speculativo all'interno del solo ambito della critica della conoscenza, incentrandosi esclusivamente su questioni di ordine teoretico-conoscitivo ed epistemologico. Nel presente contributo tenteremo di porre in evidenza come un simile assunto non possa che venire rigettato, appunto, come un *luogo comune*, come una valutazione sommaria e distorsiva che nulla ha a che spartire con le implicazioni custodite dalla prospettiva trascendentale e, tanto meno, con la sua traiettoria storico-filosofica. Al contrario, intendiamo suffragare la tesi secondo la quale l'intima vocazione del trascendentalismo non può non chiamare in causa la dimensione pratica della condotta e dell'agire nel mondo, ciò che a sua volta finisce inevitabilmente per porre il problema della politica. Quest'ultima espressione deve venire assunta in tutta la sua radicalità. La politica, dal punto di vista filosofico-trascendentale, non rappresenta una questione tra le altre, ma designa un elemento di per sé *problematico*, nel senso precipuo di qualcosa che richiede una riflessione supplementare, un "surplus" di chiarificazione che non lascia inalterate le premesse e le coordinate con cui il pensiero tenta di interagirvi, imponendo una loro profonda messa in questione. Detto altrimenti, il gesto con cui si

interroga il rapporto con la politica coinvolge per principio i presupposti stessi alla base di una simile interrogazione, e in questo modo testimonia di un movimento *radicalmente trascendentale*.

Quanto appena asserito ritrova nell'ultima fase del pensiero di Fichte un momento decisivo, il cui approfondimento risulta tanto più fecondo in quanto proprio negli anni successivi alla "disputa sull'ateismo" (*Atheismusstreit*) e alle conseguenti dimissioni dalla cattedra di Jena il filosofo ha intrapreso un percorso di radicale riformulazione dei presupposti da cui aveva preso le mosse. Si tratta della cosiddetta "fase berlinese"¹ (1810-1814), su cui è opportuno spendere alcune parole al fine di impostare nel modo più produttivo il nostro prossimo percorso sul rapporto tra trascendentale e politica.

È noto, a questo proposito, che il progetto della dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) di fondare la filosofia trascendentale come "scienza della scienza" – come sapere in grado di giustificare le condizioni della scientificità stessa –, in seguito all'*Atheismusstreit*, non soltanto non viene meno, ma risulta anzi riaffermato in modalità alternative e per certi aspetti ancor più radicali. L'elemento che, più di altri, consente di saggiare la radicalità del mutamento rispetto al periodo jenese è rappresentato dalla destituzione della centralità dell'Io che, da "principio" (*Grundsatz*) del sapere, diviene null'altro che "tramite" (*Durch*) dell'assoluto, di ciò cui Fichte rimanda come a un "vivere originario" (*Urleben*) e impersonale.

Ai fini del nostro discorso, occorre rimarcare come la provincializzazione dell'egotà non conduca né a una deposizione della prospettiva *trascendentale* del sapere (*Wissen*), né a un ridimensionamento della preminenza della dimensione pratica.

Innanzitutto, il decentramento del soggetto non equivale in alcun modo alla dismissione del trascendentalismo, tanto più che il *Wissen* di cui la dottrina della scienza si vuole la massima testimonianza, in mancanza del cardine dell'Io, viene a radicalizzare la sua stessa

¹ Sul "nuovo corso" della filosofia trascendentale di Fichte, cfr. G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995; M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987; R. LAUTH, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 11-50; S. FURLANI, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e Associati, Milano 2004.

vocazione trascendentale. L'interrogazione, adesso, deve infatti rivolgersi alle condizioni di possibilità che presiedono all'apparire (*Erscheinen*) dell'*Urleben*, lo stesso da cui si origina ogni apprensione, ma che il sapere non può cogliere se non nella forma della più incommensurabile alterità e differenza. Assumendo la semantica dell'ultima speculazione fichtiana, se ogni conoscere equivale ad un "vedere" (*Sehen*) che veicola la scaturigine genetica dell'assoluto, e anzi vi partecipa attraverso la *configurazione* dei contenuti empirici erroneamente assunti come auto-sussistenti e "in sé", tuttavia soltanto il *Sehen* della dottrina della scienza, mediante l'esercizio esponenziale dell'auto-riflessività, riconosce una simile valenza. La "visione" (*Einsicht*) della *Wissenschaftslehre* sa di non essere altro che il *Durch* dell'apparire – della genesi –, ciò che determina un'implementazione della matrice trascendentale del sapere, il quale diviene a un tempo *genetico e trascendentale*.

Allo stesso modo, è sempre muovendo dal decentramento dell'Io che si può cogliere il perché, in seguito al 1800, la sfera pratica rivesta un ruolo sempre più decisivo, come attestato dall'elaborazione della Dottrina dell'etica (*Sittenlehre*) e della Dottrina del diritto (*Rechtslehre*) del 1812². Le dottrine pratiche adempiono infatti a una funzione imprescindibile, giacché in ragione del loro contenuto consentono di entrare in contatto con l'"eccedenza" testimoniata dall'*Urleben* senza che questo comporti il cedimento dell'impianto sistematico. Non a caso, tali dottrine, proprio in quanto *dottrine* pratiche, non possono che configurarsi nei termini del *sapere*, rappresentando anzi un'articolazione fondamentale del sistema; incentrandosi però sulla prassi, su ciò che dunque *eccede* l'ambito della sola teoresi, esse permettono di mantenere allo stesso tempo il riferimento alla "vita", impedendo al *Wissen* di richiudersi su di sé³.

² In riferimento alla *Sittenlehre* berlinese, cfr. G. COGLIANDRO, *La dottrina morale superiore di J.G. Fichte. L'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Guerini e Associati, Milano 2005; C. DE PASCALE, *Das System der Sittenlehre (1812): appunti di lettura*, in A. MASULLO, M. IVALDO (eds.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 225-236. Per quanto riguarda invece la coeva *Rechtslehre*, cfr. C. CESA, *La posizione sistematica del diritto*, in A. MASULLO, M. IVALDO (eds.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, cit., pp. 239-260; C. DE PASCALE, *Vivere in società, agire nella storia*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 84-97.

³ Questa è stata l'interpretazione che abbiamo tentato di offrire in G. GAMBARO,

È sullo sfondo di tale inedita centralità dell'orizzonte pratico che si staglia un ultimo, significativo elemento di novità, ossia l'emersione di un ambito che Fichte non aveva compiutamente definito nella sua specificità e autonomia a livello epistemologico e sistematico. Si tratta dell'ambito della "filosofia applicata" (*angewandte Philosophie*), oggetto di un ciclo di lezioni che il filosofo svolge a pochi mesi dalla morte, tra la primavera e l'estate del 1813⁴, e il cui contenuto in altro non consiste che nell'agire concreto per la trasformazione del mondo, insomma nel peculiare movimento della *politica*. Ed è proprio in direzione del problema dell'"applicazione" (*Anwendung*) della filosofia che si tratta di inquadrare il rapporto tra trascendentale e politica di cui intendiamo occuparci.

Il nostro obiettivo sarà porre in evidenza come a partire dal concetto di *Anwendung* sia possibile rilevare alcune, fondamentali risorse che consentono di parlare della delineazione di una vera e propria *politica del trascendentale*. Con quest'ultima espressione ci riferiamo alla specifica torsione impressa alla prospettiva epistemologica della dottrina della scienza mediante la quale il sapere, coronato il proprio percorso speculativo, lungi dall'arrestarsi a un esito contemplativo si riapre al reale acquisendo una valenza trasformativa.

Come illustreremo, tale valorizzazione politica del trascendentalismo si inaugura dalla ricerca delle condizioni di possibilità della libertà morale, laddove però queste, nell'ambito della filosofia applicata, non possono che risultare "esterne", scaturenti cioè dal rapporto con la dimensione della realtà effettiva (*Wirklichkeit*). Proprio dalla centralità assegnata alla *Wirklichkeit* traspaiono i tratti distintivi della

Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte, Cleup, Padova 2020.

⁴ Si tratta della celebre Dottrina dello Stato (*Staatslehre*), pubblicata postuma con questo titolo nel 1820, anche se la questione della statualità non è che uno dei molteplici temi affrontati dal filosofo. Per una ricostruzione del contenuto complessivo dell'opera, cfr. A. CARRANO, *Introduzione a J.G. FICHTE, La Dottrina dello Stato, ovvero sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, a cura di A. Carrano, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Roma 2013, pp. 7-43; M. MAESSCHALCK, *Situation et enjeu de la Doctrine de l'État dans la dernière philosophie de Fichte*, *Introduction a J.G. FICHTE, La Doctrine de l'État 1813. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, sous la direction de J.-Ch. Goddard et G. Lacaze, Vrin, Paris 2006, pp. 29-55; M. IVALDO, *Politica, storia, religione nella Staatslehre del 1813*, «Annuario filosofico», 10/1994, pp. 297-314; S. FURLANI, *Dio, filosofia e storia. La collocazione sistematica della «Staatslehre» del 1813 di J.G. Fichte*, «Annali di Studi religiosi», 6/2005, pp. 135-158.

“politica del trascendentale”, il suo esplicitarsi in termini tanto critici, come contestazione degli assetti dello status quo, quanto “mediali”, come figurazione delle mediazioni indispensabili affinché sia possibile dischiudere un’alternativa esistenza collettiva.

Tuttavia, sarà sempre muovendo dal riferimento alla realtà effettiva che si potrà far emergere come il rapporto tra filosofia trascendentale e politica non possa che configurarsi nei termini *problematici* di cui si è detto. Tanto la vocazione critica, quanto quella mediale non potrebbero infatti esprimersi se tra il piano del sapere trascendentale e quello della realtà empirica non intercorresse un rapporto di strutturale “non coincidenza”. Soltanto in virtù di tale *differenza* è dunque possibile riconoscere da un lato la portata politica della filosofia trascendentale, dall’altro il carattere nient’affatto sostanziale e immutabile dell’empirico.

Quanto appena sostenuto rinverrà nella questione della *soggettivazione* uno snodo dirimente, dal quale potremo evincere come sulla base dei presupposti epistemologici dell’*angewandte Philosophie* l’agire politico, assunto nella sua concretezza, si riveli per così dire “infondato”, esposto per principio al *rischio* di fallire, se non di stravolgersi, da fattore di liberazione, in veicolo di nuove forme di disciplinamento. Non a caso, non è soltanto il “vedere” trascendentale a farsi soggettività, ma anche quello *dogmatico-naturale* che sottende la stessa strutturazione *proprietary* dell’esistenza collettiva – il cosiddetto “Stato dei proprietari” –, secondo la quale, se il reale non è costituito che dalle determinazioni empirico-sensibili, allora il modello stesso di vita associata non potrà che essere finalizzato all’appropriazione dei beni e alla loro protezione. Sulla base di simili premesse, nessuna possibilità di prospettare una modalità alternativa di legame potrà realizzarsi senza l’apporto insostituibile della “condizione esterna” che, a nostro giudizio, esibisce maggiormente il rapporto tra trascendentale e politica: unicamente per mezzo dell’educazione (*Bildung*) assunta come pratica marcatamente *politica* sarà pertanto possibile intraprendere la trasformazione del mondo.

E tuttavia, proprio all’altezza della *Bildung* la stessa argomentazione fichtiana incapperà in un esito profondamente inquietante, testimoniato dalla figura del “despota” (*Zwingherr*) cui viene assegnata la missione educativa. Sarà quest’ultima criticità a risultare dirimente per la nostra tesi circa il rapporto – *necessario e problematico* al

contempo – tra trascendentalismo e politica: in questo punto, infatti, la stessa teorizzazione del filosofo sembrerebbe venir meno alle sue stesse premesse, annullando il divario tra il piano trascendentale del sapere e quello empirico del concreto intervento politico.

2. Le “condizioni esterne” della libertà

Il primo passo da compiere per determinare il rapporto tra trascendentale e politica non può che consistere nella chiarificazione dello statuto epistemologico dell’ambito trattato nel corso del 1813. A quale sapere rimanda, dunque, la “filosofia applicata”? Quale collocazione è assegnata, all’interno del sistema, al movimento con cui la visione della dottrina della scienza si volge alla sua applicazione, alla sua compenetrazione con la vita per mezzo dell’agire politico?

È sulla scorta degli interrogativi appena formulati che occorre prendere in considerazione la definizione che Fichte offre del contenuto specifico del corso.

L’oggetto particolare di queste lezioni mi è prescritto [...] nel seguente modo. Se volessi realmente [...] fornire la descrizione completa della vita dello spirito, allora dovrei assolutamente premettere [...] la ricerca delle *condizioni esterne* di questa vita interamente libera e spirituale [...] *esporre le condizioni esterne della libertà morale quali si trovano nel mondo dato*⁵.

Il legame che congiunge l’«oggetto particolare» delle lezioni – l’*Anwendung* della filosofia – alla prospettiva della filosofia trascendentale viene fin dall’inizio a configurarsi, con ogni evidenza, come un rapporto consustanziale. Anche nell’ambito dell’*angewandte Philosophie*, infatti, l’indagine concerne esplicitamente la ricerca delle *condizioni di possibilità*: la filosofia applicata, proprio in quanto è anzitutto *filosofia* che si inaugura dal gesto con cui riflette su di sé, sulle proprie premesse epistemologiche e sulle condizioni che rendono legittimo e possibile il suo stesso esercizio, si rivela promossa dal medesimo movimento del sapere *trascendentale* della dottrina della scienza. Ancor più radicalmente, essa non è che un’articolazione interna al

⁵ J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 69.

procedimento con cui la *Wissenschaftslehre* riapre la sua traiettoria al reale per mezzo della dimensione pratica.

Per quanto attiene a quest'ultimo punto, tuttavia, già si intravedono gli elementi di specificità che caratterizzano l'ambito in esame, demarcandolo dalle altre parti del sistema dedicate all'orizzonte pratico, in primo luogo dalla dottrina morale cui Fichte fa riferimento nel passaggio. Se nella *Sittenlehre* si trattava di ricostruire le condizioni "interne" della «vita interamente libera e spirituale», ossia le condizioni di possibilità del "volere" come componente soprasensibile, per quanto riguarda l'*angewandte Philosophie* l'obiettivo è invece di ricavare le «condizioni esterne» mediante le quali la «libertà morale» può realizzarsi, laddove la dimensione cui rivolgersi non è più quella soprasensibile, bensì quella empirica del «mondo dato».

Tale rilevanza attribuita alla realtà effettiva come livello imprescindibile da cui prendere le mosse per definire le condizioni dell'agire morale – le condizioni *esterne* della libertà – rappresenta indubbiamente una prerogativa dell'ambito in esame. Proprio la *Wirklichkeit*, che nel primo corso di logica trascendentale (*transzendente Logik*) dell'anno precedente era stata dedotta quale "forma" dell'apparizione dell'assoluto⁶, si rivela ancora una volta decisiva, ma in questo frangente acquisisce una configurazione inedita.

Quel che risulta dirimente, adesso, non è più l'empiria come "stadio" elementare da cui elevarsi per pervenire al livello superiore del "sapere assoluto" – com'era per la *Logik* del 1812 -, bensì l'empirico come "campo" entro il quale la dottrina della scienza deve dispiegare il proprio potenziale come condotta e pratica di vita⁷.

⁶ In merito al primo ciclo di lezioni di logica trascendentale, cfr. A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J.G. Fichte (1812)*, Loffredo Editore, Napoli 2001; sulla logica trascendentale come "logica del senso", cfr. G. RAMETTA, *Take five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 67-98.

⁷ La rilevanza della *Wirklichkeit* dal punto di vista della filosofia applicata non può che rimandare al confronto con l'opera di Machiavelli che Fichte aveva intrapreso negli anni precedenti, come testimoniato dal suo *Über Machiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften* (1807), cfr. Id., *Nota su Fichte lettore di Machiavelli*, in Id. (ed.), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 109-122, in particolare pp. 112-114. Sul saggio fichtiano, cfr. F. FERRAGUTO, *Prefazione a J.G. FICHTE, Machiavelli scrittore*, a cura di F. Ferraguto, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 7-16, nonché i contributi contenuti in I. RADRIZZANI (hrsg.), *Fichte lecteur de Machiavelli. Un nouveau Prince contre*

Al riguardo, occorre prestare attenzione a un punto di cruciale rilevanza, al fatto cioè che il rapporto tra l'ambito della filosofia applicata e la realtà effettiva, benché stringente, *se assunto in modo schematico e unilaterale* non può che esporre al pericolo di un vero e proprio cedimento della prospettiva trascendentale che comprometterebbe alla radice la matrice stessa della *Wissenschaftslehre*. Se infatti il riferimento alla *Wirklichkeit* si configurasse in questo modo, non soltanto il compito assegnato alla filosofia finirebbe per esaurirsi nella fattuale ricezione dei contenuti offerti *ex post* dalla realtà empirica, ma non si riuscirebbe neppure a stabilire *sulla base di quali parametri* identificare le stesse “condizioni esterne” della libertà.

È adatto questo mondo [...] a ricevere l'impronta di una volontà libera e spirituale? Ovvero, come dovrebbe essere nel caso in cui francamente non lo fosse? E in questo caso, come dovrebbe essere reso idoneo allo scopo? – Dovremmo rivolgere allora la considerazione al mondo circostante quale sfera del libero agire [...] avendo riguardo alla congruenza al libero operare morale⁸.

Se è vero che il «mondo circostante» è reputato la «sfera del libero agire», ciò non significa che l'angolo visuale assunto per vagliare la possibilità che in esso si dispieghi il «libero operare morale» non rimanga saldamente ancorato al livello del sapere trascendentale. All'opposto, tra il piano trascendentale e quello empirico si frappone un divario irriducibile, e anzi è precisamente in virtù di tale ineliminabile *non coincidenza* che si può sviluppare la ricostruzione delle “condizioni esterne”. Queste ultime, non a caso, possono venire desunte unicamente per mezzo dell'anteriore vigenza di un criterio, quello dell'*idoneità* dei “mezzi” ricercati rispetto allo “scopo”, tenendo ferma la considerazione circa la «congruenza» dei primi rispetto al secondo.

È proprio sulla scorta di tale acquisizione che si può cogliere un tratto distintivo della valorizzazione *politica* delle premesse *epistemologiche* della dottrina della scienza, di ciò che abbiamo denominato una “politica del trascendentale”.

L'angewandte Philosophie, nella misura in cui assume come costitutiva la sfasatura tra il livello trascendentale del sapere e quello empirico della realtà effettiva, non soltanto impedisce un'indebita

l'occupation napoléonienne, Schwabe, Basel 2006.

⁸ J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 62.

sovrapposizione tra i due, ma custodendo l'*autonomia* della filosofia consente anche di riscoprire una sua valenza *politica*, come critica di tutto ciò che nella *Wirklichkeit* impedisce il pieno sviluppo della «libera volontà morale». In mancanza della differenziazione tra i due piani, del resto, al decadimento della prospettiva trascendentale non potrebbe non far seguito la concomitante ipostatizzazione dogmatica della dimensione empirica, ciò che esporrebbe alla minaccia di una correlativa *assolutizzazione delle sue determinazioni*, di una “naturalizzazione” dello status quo.

Tuttavia, sarebbe un errore ritenere che la vocazione critica appena rilevata esaurisca l'interesse del potenziale della valorizzazione politica del trascendentalismo, tanto più che la stessa messa in discussione dello stato di cose presente chiama in causa un'ulteriore valenza della filosofia applicata, una valenza *costruttiva* e per così dire “mediale”, il cui obiettivo corrisponde alla figurazione delle *mediazioni* e dei procedimenti atti a conseguire lo scopo prefissato dell'insediamento della libertà nel mondo⁹.

È alla luce di tale duplice vocazione della politica – critica e mediale – che Fichte rinviene quale prima “condizione esterna” la regolamentazione giuridica dei rapporti intersoggettivi.

Questa condizione esterna di cui si va in cerca è [...] il *diritto* [...]. La ricerca di quelle condizioni [...] sarebbe *dottrina del diritto*. Ora, neppure questo è il mio intento. [...] Piuttosto noi potremmo considerare la legge giuridica, non già [...] in maniera puramente teoretica, ma in maniera pratica, come ciò che [...] ognuno deve poi promuovere per quanto sta in lui. Questo, però, sarebbe possibile unicamente se nel mondo attuale non fosse invero introdotto il compiuto stato di diritto [...]. Il diritto domina [...] fino a un certo punto nel mondo attuale [...]. Nella nostra ricerca rientra [...] perciò *quella parte* del concetto di diritto che al momento non è ancora in vigore¹⁰.

La ricerca giunge a un primo risultato rilevando nel *diritto* la prima, fondamentale “condizione esterna” della «libertà morale»: se la «legge giuridica» non fosse operante nessuna condotta morale sarebbe concretamente praticabile. Tutto ciò non equivale a sovrapporre i

⁹ In riferimento alla politica come “scienza mediatrice”, cfr. M. IVALDO, *Le statut de la Politique dans la Doctrine de l'État de 1813*, in J.-Ch. GODDARD, J. RIVERA DE ROSALES (eds.), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Monza 2008, pp. 63-80.

¹⁰ J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 63-64.

due ambiti dell'etico e del giuridico, e tanto meno a ricondurre il primo al secondo, ma indica il *mezzo* in mancanza del quale ogni libertà non potrebbe che risultare impossibile.

Allo stesso tempo, il fatto che l'*angewandte Philosophie* abbia rinvenuto nella vigenza del diritto una componente indispensabile permette di specificare nella sua autonomia lo statuto della *politica*, che - irriducibile tanto alla morale quanto al diritto - consente la ricomposizione dei due ambiti.

Per comprendere tale assunto occorre volgere nuovamente l'attenzione al rapporto consustanziale con la concreta configurazione della realtà effettiva. La filosofia applicata, infatti, non interagisce con la dimensione giuridica «in maniera puramente teoretica», incentrando l'interrogazione sulle condizioni di possibilità *interne* all'ambito giuridico, tanto più che in quest'ultimo caso essa non si distinguerebbe in nulla dalla Dottrina del diritto di cui Fichte aveva restituito i principi l'anno precedente. Piuttosto, essa vi interagisce «in maniera pratica», assumendo dello «stato di diritto» ciò che nella congiuntura presente «non è ancora in vigore». Proprio l'*incompletezza* del diritto, rappresentando il maggiore ostacolo all'effettivo sviluppo della condotta morale, chiama in causa la *necessità* del "momento politico"¹¹.

Da una parte, soltanto la politica è in grado di dispiegare il movimento con cui si conduce a coronamento la regolazione giuridica dei rapporti intersoggettivi e, in questo senso, essa detiene una valenza

¹¹ In relazione alla non autosufficienza della *Rechtslehre* e al sempre più marcato riconoscimento della necessità di assegnare al "momento politico" un proprio consustanziale ambito epistemologico, illuminanti ci appaiono le seguenti considerazioni: nella *Dottrina del diritto* Fichte «aveva mostrato l'impraticabilità di una soluzione istituzionale al problema *politico* [...]. Nella *Staatslehre* egli si spinge [...] ancora oltre. La dottrina giuridica [...] può far emergere il problema politico solo come manifestazione e *crisi* immanente al suo assetto epistemologico. Non può invece [...] fornire un'interpretazione concreta e filosoficamente determinata del problema politico stesso. A questa altezza, infatti, il piano "trascendentale" della filosofia del diritto dev'essere integrato dal versante della sua "applicazione". È dunque proprio all'altezza della *angewandte Philosophie* che Fichte evidenzia da un lato l'insufficienza della filosofia trascendentale del diritto per una trattazione esaustiva del problema politico, e dall'altro mostra la capacità di trattare scientificamente, in tutta la sua radicalità e concretezza, il problema politico da parte della dottrina della scienza», G. RAMETTA, *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in G. DUSO (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, p. 194.

specifica e qualificante, quella di produrre le *mediazioni* atte a rendere possibile il passaggio dallo stato di cose presente a quello futuro, così come a raccordare, rendendoli tra loro coerenti, i differenti ambiti del diritto e della morale. Dall'altra, però, precisamente in virtù di un simile movimento *mediale*, la politica non può che differenziarsi per principio da ciò che essa consente di congiungere, ed in questo modo si vede riconosciuta una collocazione specifica a livello epistemologico e sistematico.

In proposito, non risulta affatto di secondaria rilevanza il fatto che Fichte prenda in considerazione un'altra "condizione esterna" della libertà, all'altezza della quale vengono a condensarsi le prerogative della politica come ambito necessario e autonomo

deve esser posto [...] qualcosa nel presente, da cui possa svilupparsi [...] ciò che ora è senz'altro *impossibile*, affinché *diventi* possibile [...] è bene menzionare subito il mezzo: lo *stato di diritto* deve [...] diventare la condizione *di tutti*. Non tutti sono capaci di questo; di conseguenza, viene anzitutto richiesta per questo scopo una formazione spirituale di tutti, un'*educazione* – un'educazione illuminata, cui sia indicata la meta¹².

Ecco che fa la sua comparsa nella trattazione la componente che più di altre, a nostro giudizio, consente di cogliere la peculiarità del rapporto intercorrente tra trascendentale e politica.

Si tratta della «formazione spirituale», di quell'«educazione illuminata» cui Fichte rimanda quale tassello imprescindibile affinché ciò che al momento risulta impossibile – il compimento dello "stato di diritto" e, di qui, la realizzazione nel mondo della vita morale – possa divenire possibile. Proprio l'educazione (*Bildung*) intrattiene una relazione privilegiata con la prospettiva della filosofia applicata, rappresentando la "condizione esterna" da cui dipende la possibilità di tradurre la visione della *Wissenschaftslehre* in concreta prassi trasformatrice.

Tutto ciò per una ragione in particolare, la quale attiene alla connotazione impressa alla pratica pedagogica almeno a partire dai celebri *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807-1808. Già nei *Discorsi*, infatti, Fichte aveva attribuito alla *Bildung* un compito cruciale, quello di interessare nuovi legami nel contesto segnato dalle sconfitte inflitte

¹² J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 66.

dall'esercito napoleonico, nonché dalla lacerazione dei vincoli su cui si era retta l'appartenenza collettiva e la stessa sovranità moderna¹³. Tale carattere *politico* ascrivito all'educazione, all'altezza delle lezioni del 1813, non soltanto risulta rafforzato, ma ritrova inoltre la sua autentica collocazione epistemologica¹⁴.

La *Bildung*, pertanto, rappresenta il procedimento con cui il sapere può ricongiungersi alla vita, con cui la visione trascendentale, compenetrandosi con l'esistenza effettiva, può promuovere l'intreccio di relazioni alternative a quelle vigenti intervenendo sul piano delle soggettività. È questo, insomma, il livello in cui la dottrina della scienza, destituendosi in quanto mero sapere, può esprimere tutto il proprio potenziale pratico-politico, traducendosi in una vera e propria traiettoria di *soggettivazione*.

3. Filosofia trascendentale e soggettivazione: le "pratiche della visione"

Finora abbiamo interagito con la dimensione politica dell'*Anwendung* della filosofia dal punto di vista del suo rapporto con il sapere trascendentale della *Wissenschaftslehre*, ciò che ha condotto all'approfondimento dell'interrogazione circa le "condizioni esterne" della libertà morale e, così, a rinvenire lo scopo fondamentale dell'*angewan-*

¹³ La sempre più marcata connotazione politica della *Bildung* consente a nostro giudizio di cogliere come Fichte, a partire dalle *Reden an die deutsche Nation*, intraprenda un percorso di progressiva messa in questione dei presupposti alla base della "logica del potere" della scienza politica moderna, gli stessi dai quali aveva inaugurato la sua elaborazione all'altezza del *Naturrecht* (1794-1795), cfr. G. RAMETTA, *Introduzione* a J.G. FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2005², pp. V-XXXVIII. Sulla scienza politica moderna come "logica del potere", cfr. G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza 2007; G. DUSO, S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008. Infine, in riferimento al *Naturrecht*, cfr. G. RAMETTA, *Diritto e potere in Fichte*, in G. DUSO (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 253-274; L. FONNESU, *Introduzione* a J.G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. v-xxiv.

¹⁴ Cfr. C. PICHE, *La Doctrine de l'État et la question de l'éducation chez Fichte*, in J.-Ch. GODDARD, M. MAESSCHALCK (eds.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris 2003, pp. 159-174.

dte Philosophie nella figurazione dei “mezzi” indispensabili per costituire una vita morale nel mondo empirico. In questo modo, siamo giunti a riconoscere nella *Bildung* quella “mediazione” che risultava decisiva al fine di dischiudere la libertà nella realtà effettiva, poiché tale pratica, se assunta in tutta la sua portata politica, consentiva alla dottrina della scienza di compenetrarsi con la vita, divenendo “soggettività”.

Arrivati a questo punto, si tratta di concentrare l’attenzione su una questione fondamentale: una volta compreso che la ricerca si incentra su condizioni che, in quanto “esterne”, non possono che derivare dal confronto con la dimensione empirica, come viene a delinarsi la prassi per la trasformazione dello status quo?

La volontà è il principio assolutamente creatore del mondo vero [...]. Questa volontà ha il suo contenuto dato, la meta cui tendere, nella legge morale: in questa gli effetti si trovano in maniera prefigurata; ma questi effetti sono determinazioni progressive nel *mondo sensibile* preventivamente dato [...] il mondo dato è senz’altro appropriato alla libertà [...]. Quel che deve la libertà, lo può solo *essa*, non la natura [...]. – Tuttavia la *libertà* può operare solo sulla natura¹⁵.

Il passaggio appena riportato offre già le coordinate per rispondere agli interrogati precedenti in merito alla specifica configurazione che viene ad acquisire l’agire politico nel contesto della filosofia applicata.

In proposito, si tratta di assumere in tutta la sua radicalità quanto Fichte sostiene in riferimento alla componente della «volontà» come principio soprasensibile il cui contenuto non consiste che nella «legge morale». L’istanza del volere, si asserisce, può certamente sprigionarsi nel «mondo dato» ed empirico, imprimendo a esso il suo marchio, ciò che del resto era già stato distesamente riconosciuto dalla *Sittenlehre* del 1812, la cui trattazione aveva dimostrato come la “volontà” scaturisse dalla sintonizzazione con la dimensione soprasensibile dell’apparire dell’assoluto, ed anzi corrispondesse al suo veicolo nella realtà effettiva.

Tuttavia, sulla base di quanto compreso in precedenza, possiamo avvederci di come il rapporto inaggirabile con l’empirico determini uno scenario profondamente dissimile. Al livello dell’*Anwendung* della filosofia, infatti, gli «effetti» del volere soprasensibile devono per principio imprimersi sul «*mondo sensibile*», ciò che espone l’agire ai

¹⁵ J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 62-63.

condizionamenti della «natura», di tutto ciò che, per Fichte, risulta antitetico rispetto alla dimensione ideale. Nella misura in cui le condizioni risultano “esterne”, e dunque inerenti alla *Wirklichkeit*, esse conducono necessariamente alla dialettica tra l'elemento della *volontà* e quello della *natura*, tra ciò che è illuminato dall'idea e ciò che, invece, vi si contrappone.

Assistiamo così alla riproposizione della differenziazione tra il piano trascendentale e quello empirico, laddove però in quest'ultimo frangente essa viene a declinarsi in modo ancor più specifico, nei termini di una polarizzazione che si dimostra tanto necessaria quanto problematica. Tale dialettica è *necessaria*, poiché discende direttamente dai presupposti della filosofia applicata, dalla centralità del rapporto con la *Wirklichkeit* come sfera dell'agire. Allo stesso tempo, però, essa si rivela da cima a fondo *problematica*, giacché proprio un simile riferimento alla realtà empirica non può che far emergere la differenza irriducibile tra la prospettiva filosofica, rivolta alla prefigurazione dello scopo da raggiungere, e l'intervento effettivo nel mondo. Quest'ultimo, se certamente promana dalla *volontà* nel suo perseguire l'avvento di un altro stato di cose, si ritrova nondimeno condizionato dai vincoli della *natura* dai quali deriva la minaccia non soltanto dell'inefficacia e del fallimento, ma anche e soprattutto del vero e proprio pervertimento della libertà che si trattava di realizzare.

Ciò significa che la prassi politica non soltanto non può eludere l'attrito provocato dalla componente empirico-naturale, ma viene anzi a definirsi *sulla base* di un simile contrasto, come un agire che si dimostra tanto più *libero* quanto più rivela di non essere garantito, tanto più autonomo quanto più “infondato” ed esposto al *rischio*. È precisamente questa strutturale coappartenenza tra “libertà” e “rischio”, insomma, l'ineluttabile ricaduta che consegue dai presupposti epistemologici dell'*angewandte Philosophie* dal punto di vista dell'agire nel mondo. Ed è sempre all'altezza di una simile co-implicazione che la questione della *soggettivazione* si dimostra cruciale.

Il concetto di “natura”, non a caso, non rimanda unicamente ai condizionamenti materiali, all'imprevedibilità dell'esito delle azioni, ma sottende anche tutte quelle condotte il cui concreto operare misconosce la visione della dottrina della scienza. Occorre infatti sottolineare che se è vero che dal vedere *trascendentale* scaturisce una *soggettivazione* a esso conforme, altrettanto certo è che dall'esercizio

dogmatico della visione non potrà che risultare una condotta modulata sulla base di presupposti differenti, ed anzi diametralmente opposti.

Non è un caso, allora, che proprio a questo livello dell'argomentazione Fichte introduca un elemento a tutti gli effetti distintivo dell'ambito politico in esame: la contrapposizione tra due dissimili modelli di soggettività, tra due inconciliabili "pratiche della visione".

Ogni conoscenza offre e ha il proprio mondo, il proprio sistema dell'essere [...] la conoscenza di cui parliamo ne offre uno assolutamente nuovo; è essa stessa organo creativo, nuovo occhio [...] per un nuovo mondo ideale. [...] Nel presentarsi in quanto tali, le *immagini* pongono ciò di cui sono copia. In questa operazione della coscienza l'uomo naturale è immerso [...] il suo essere è un prodotto della legge della coscienza a lui interamente nascosta; è prigioniero e confuso in questa legislazione che gli rimane oscura [...]. – Al contrario, la coscienza filosofica si distacca da questa confusione [...] è un vedere, acquistato mediante liberazione¹⁶.

L'«uomo naturale», caratterizzandosi per un «vedere» reso opaco dai vincoli del dogmatismo, non potrà che contemplare un «sistema dell'essere» totalmente rispondente a una simile opacità, secondo cui l'unica realtà possibile è esclusivamente offerta dall'empirico-sensibile, dal «mondo delle cose»¹⁷ in cui è ridotta la realtà effettiva una volta espunto ogni riferimento al «mondo ideale» (*Gesichtswelt*). In tal modo, però, egli si preclude la possibilità di spiegare la vigenza della sua stessa «coscienza» in quanto «immagine» (*Bild*) dell'assoluto, la cui «operazione» consiste nella configurazione di quelle determinazioni, come le datità oggettive dell'esperienza ordinaria, che compongono la *Wirklichkeit*. Il riferimento alle «immagini», in questo senso, appare tutt'altro che irrilevante. Come noto, infatti, nella sua ultima speculazione – e in particolar modo con la Dottrina della scienza 1813¹⁸ – Fichte ha fortemente valorizzato il carattere figurativo e gestaltico del pensiero, tanto che la stessa *Wissenschaftslehre*, per molti versi, è giunta ad acquisire la connotazione di un'autentica

¹⁶ Ivi, pp. 48-49.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 48.

¹⁸ Sulla *Wissenschaftslehre* del 1813, cfr. G. GAMBARO, *Un'immagine al di là dell'esistenza. Immaginazione e riflessività nella Dottrina della scienza 1813 di Johann Gottlieb Fichte*, in J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma TrE-Press, Roma 2018, pp. 5-62.

“dottrina dell’immagine”¹⁹ (*Bildlehre*). Sulla base di quest’ultima, il sapere trascendentale si presenta sempre più come la ricostruzione delle condizioni di possibilità del fenomeno, dell’apparizione dell’assoluto in virtù della deduzione della sua “legalità”, ossia delle leggi che presiedono alla configurazione della *Wirklichkeit*, le stesse cui Fichte si riferisce nei termini degli “schemi” (*Schemata*). Proprio questi ultimi corrispondono a quelle *immagini* che, lungi dall’essere delle riproduzioni del dato empirico, strutturano la realtà effettiva “mettendo in forma” lo scaturire genetico dell’apparire, lo stesso che, attraversando ogni “vedere” (*Sehen*), lo rende il tramite (*Durch*) per la costituzione del mondo dato.

Ebbene, l’“uomo naturale”, nella misura in cui non riflette sul suo stesso *Sehen*, finisce per non essere in grado di cogliere le leggi del fenomeno – gli *Schemata* –, rimanendo prigioniero della «legislazione» che sottende e struttura l’esperienza.

Ciò che al riguardo occorre rimarcare è che in questo caso il dogmatismo che obnubila la visione di una simile soggettività non viene contestato soltanto dal punto di vista teoretico delle sue fallacie, ma anche e soprattutto sulla base delle sue ricadute *pratico-politiche*. Non si tratta più, dunque, di confutare dal punto di vista speculativo il fraintendimento dogmatico, ma di denunciare il fatto che dal modello della soggettività *naturale* non può che derivare una conseguente *naturalizzazione* dello status quo, dei rapporti e delle dinamiche che lo compongono.

Per l’uomo ordinario, naturale [...] la vita che gli è data dalla percezione [...] è il fine ultimo [...]. Questo – la vita – è il primo e il sommo. Prioritari sono per essa *i mezzi per conservarla* [...]. Proteggere questi mezzi della vita chiamati *proprietà* [...], a questo è chiamato lo Stato [...]. Lo Stato è un’istituzione dei proprietari [...]. Questo modo di vedere lo Stato è abbastanza generale [...] compare in dottrine come quella che vuole che i proprietari terrieri [...] siano in fondo gli originari fondatori e cittadini della compagine statale²⁰.

Com’è evidente, all’altezza del problema della *soggettivazione* la prospettiva epistemologica del sapere e quella politica della strut-

¹⁹ Cfr. A. BERTINETTO, *La forza dell’immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010; J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.

²⁰ J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 71-73.

turazione dei rapporti intersoggettivi finiscono per congiungersi in modo indissolubile. Nella misura in cui il vedere dogmatico-naturale riconosce quale unica realtà possibile quella offerta dai “sensi”, il modello di vita associata vertente su tali presupposti finirà per risultare conforme a una simile modalità irriflessa di esercitare la visione. Se infatti ciò che si considera “reale” non è costituito che dalle sole dati empirico-oggettive offerte dalla «percezione», allora non si potrà che riconoscere quale unica condotta possibile quella contrassegnata dall’appropriazione dei «mezzi» che consentono la perpetuazione di una simile esistenza. Ma allora, l’unica organizzazione in grado di garantire una simile finalità sarà quella posta alla salvaguardia dell’istituto della «*proprietà*», vale a dire lo «Stato dei proprietari» teorizzato da quelle «dottrine» secondo le quali gli autentici «cittadini» non saprebbero che i possidenti.

Proprio una simile denuncia da parte di Fichte del *sostrato dogmatico* che soggiace al paradigma *proprietario*²¹ della «compagine statale» (*Staatsverein*) non soltanto conferma le potenzialità di un “uso politico” della prospettiva trascendentale, ma chiama in causa una sua declinazione specifica, un suo “momento” fondamentale.

L’opposizione tra le due inconciliabili “pratiche della visione” del trascendentalismo e del dogmatismo, infatti, impone di intervenire fin dall’inizio all’altezza della dinamica con cui il vedere si rende traiettoria di soggettivazione. Al fine di rendere possibile la libertà nel mondo risulta anzitutto necessario *liberare il “vedere”* dal vincolo con il dogmatismo, rinvenendo nell’educazione (*Bildung*) la pratica imprescindibile con cui le due componenti del sapere trascendentale e della politica vengono a compenetrarsi vicendevolmente.

²¹ La decostruzione fichtiana del dogmatismo soggiacente alla reificazione proprietaria dei rapporti intersoggettivi nel segno del primato esclusivo della proprietà è esplicita: «[I]’umanità si divide in due fondamentali ceppi: i *proprietari* e i *non-proprietari*. I primi non sono affatto lo Stato [...] ma *occupano* lo Stato, così come un signore si tiene un domestico e quest’ultimo è di fatto il suo servitore [...]. Ai proprietari non importa chi sia a proteggerli, purché [...] sia il più a buon mercato possibile», ivi, p. 73. A questo proposito, risulta particolarmente significativo che Louis-Pierre Babeuf (1792-1868) – nipote di *Gracchus* Babeuf della “congiura degli eguali” – in un’edizione del 1831 di parte dell’opera fichtiana abbia scelto di tradurre la locuzione “non proprietario” con *proletario*, cfr. J.-Ch. GODDARD, *Présentation a J.G. FICHTE, La Doctrine de l’État*, cit., pp. 12-13. Sulla concezione fichtiana della proprietà, cfr. F. FISCHBACH, *De la propriété possessive à la propriété expressive: Fichte, Hess, Marx*, in J.-Ch. GODDARD, J. RIVERA DE ROSALES (eds.), *Fichte et la politique*, cit., pp. 285-302.

Come considereremo fra non molto, tuttavia, il procedimento con cui la *Bildung* si trasvaluta in pratica intrinsecamente politica sarà lo stesso dal quale desumere alcune profonde criticità che esporranno l'argomentazione fichtiana a un pericolo esiziale, e cioè al *rischio* di far trapassare la stessa educazione alla *libertà* in una forma inquietante di disciplinamento.

4. Il problema della Bildung

Come abbiamo compreso, le ricadute pratico-politiche determinate dai presupposti epistemologici della filosofia applicata conducono a porre in tutta la sua urgenza il problema dell'effettiva compenetrazione tra visione e vita, tra sapere e condotta. Nella misura in cui l'orizzonte entro il quale si colloca l'agire politico non può che essere quello empirico contraddistinto dalla dialettica tra "volontà" e "natura", la strutturale esposizione al *rischio* non può che privare di ogni garanzia la possibilità di pervenire a una vita collettiva all'insegna della *libertà*, ciò che impone di riporre ogni attenzione alla questione della *soggettivazione*. Quest'ultima, nel contesto politico, giunge a declinarsi in modalità peculiari, come contrapposizione tra differenti modelli di soggettività, nel novero dei quali subentra quello anti-trascendentale dell'"uomo naturale", dal cui vedere dogmatico promana un mondo reificato, privato di ogni riferimento alla dimensione "ideale".

Sulla base di simili premesse, non può sorprendere il rilievo accordato all'educazione, tanto più che solamente in virtù di tale "condizione esterna" si rende possibile liberare il vedere dalla morsa dogmatica e, con ciò, affrancare gli stessi rapporti intersoggettivi, ponendo le premesse per la costituzione di una tipologia inedita di legame.

Agli uomini illuminati non importa di uno Stato eretto sul [...] concetto della conservazione della proprietà [...], se non nella misura in cui lo considera *come il punto di partenza da cui si sviluppa un regno della libertà* [...]. Questa configurazione del regno può risultare solo da un modo di vedere e da una mentalità assolutamente ordinaria di molti [...]. Queste moltitudini sono *determinate* dalla legge, che comanda, non [...] come una legge di natura, ma mediante un libero coltivarci, così che ci si deve elevare alla conoscenza della medesima. È questo [...] il fine: che *tutti* si elevino ad essa²².

²² J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 83.

Dalla decostruzione dei presupposti dogmatici dello “Stato dei proprietari” si consegue un risultato massimamente positivo, connesso alla possibilità di valorizzare l’educazione (*Bildung*) – il «libero coltivarsi» (*Ausbildung*) – come quella pratica per mezzo della quale il trascendentale può farsi principio pratico di condotta.

Tale risultato non consiste che nella «configurazione del regno», laddove con quest’ultimo concetto il filosofo designa non soltanto il superamento del modello di statualità vertente sul vincolo proprietario, ma anche e soprattutto la possibilità di una progressiva deposizione dei rapporti di coazione. Il “regno”, insomma, dischiude la prospettiva di una vita comune che per svolgersi non debba più dipendere dalla costrizione giuridica e che, in questo modo, conduca al deperimento dello Stato come unico modello possibile di unità politica²³. Ma una simile prospettiva, necessariamente collocata in un futuro di là da venire, non potrebbe in alcun modo dischiudersi se le «moltitudini» non fossero accomunate dal discernimento di una «legge» che non consiste in una mera limitazione esterna, ma in una prescrizione rivolta all’interiorità del singolo in funzione della maturazione della condotta morale.

Proprio al fine di promuovere l’elevazione alla «conoscenza» di tale legge è indispensabile la pratica della *Bildung*, la quale acquisisce così una valenza ulteriore e ben più radicale della sola attività pedagogica, giacché si costituisce essa stessa come quella specifica “forma del legame” a partire dalla quale edificare la nuova convivenza.

Ogni scienza è fondante l’azione [...]. Ne risultano *due fondamentali ceti*: il *popolo* e i *dotti* [...], i quali certo non devono essere [...] separati da barriere esterne, e i cui componenti possono anche sovrapporsi in singole persone [...]. Per il primo non esiste che quanto fonda immediatamente l’azione, agli ultimi spetta la *lungimiranza*²⁴.

Come si può notare, l’educazione subentra fin dall’inizio non soltanto nei termini della condizione indispensabile affinché sia possibile

²³ Sulla questione, cfr. G. RAMETTA, *Das Problem der Souveränität in Fichtes Staatslehre*, «Fichte-Studien», 29/2006, pp. 89-99; G. ZÖLLER, *Der Staat und das Reich. Fichtes politische Geschichtsphilosophie*, in Id. (hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, «Nomos Verlagsgesellschaft», 39/2011, pp. 189-203; L. FONNESU, *Die Aufhebung des Staates bei Fichte*, «Fichte-Studien», 11/1997, pp. 85-97.

²⁴ J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 65.

la costituzione del “regno”, ma anche e soprattutto nei termini della declinazione – nel presente – della futura modalità di convivenza. Non a caso, lo scambio tra docenti e allievi funge esso stesso da modello fondamentale cui dovranno conformarsi le relazioni intersoggettive, modello dal quale discendono i due «*fondamentali ceti*» (*Grundstände*) dei «*dotti*», ai quali compete la *lungimiranza*, e del «*popolo*», di coloro per i quali l’agire non può che svolgersi nell’*immediatezza* della propria esistenza.

Ebbene, proprio in relazione a un simile procedimento con cui la *Bildung*, da *condizione di possibilità* di nuovi legami, giunge a trasvalutarsi quale vero e proprio *modello* dell’appartenenza futura, non possiamo non rilevare come la prospettiva fichtiana presenti alcuni elementi di indubbia criticità. Per quanto il filosofo si proponga di ridimensionare un simile passaggio, asserendo che i «componenti» dei *Grundstände* non necessariamente devono venire disgiunti da «barriere esterne», ciononostante lo scenario che viene a profilarsi non può non apparire fortemente controverso. Ciò che non risulta accettabile, a questo proposito, non è soltanto l’articolazione cetuale dell’unità politica²⁵, ma anche la stessa “linearità” del procedimento con cui da determinate premesse di ordine filosofico – l’individuazione dell’educazione come “condizione esterna” della libertà – si desumono *meccanicamente* le strutture fondamentali poste alla base della vita comune.

Proprio una simile criticità rappresentata dalla *diretta* trasposizione a livello politico dei contenuti definiti in un ambito distinto qual è quello filosofico sembra rinviare a una questione ulteriore, dalla quale si evince come la componente dell’educazione medesima, se assunta in modalità improprie, possa inscenare un’inquietante involuzione tale da stravolgerne l’originaria vocazione in senso *dispotico*:

[chiunque] ha la conoscenza e il potere, ha non solo il diritto, ma il santo dovere di costringere gli uomini alla costituzione giuridica [...] a condizione che all’istituto della costrizione ne sia collegato un secondo *finalizzato a portare tutti gli uomini al discernimento della legittimità della forza e così alla superfluità della stessa* [...]. Nessuna costrizione, tranne che congiuntamente all’educazione al discernimento del diritto. Il despota è al tempo stesso educatore perché si annulli come tale in quest’ultima funzione²⁶.

²⁵ Cfr. L. FONNESU, *Diritto, lavoro e “Stände”: il modello di società di J.G. Fichte*, «Materiali per una Storia della cultura giuridica», 15/1985, pp. 51-76.

²⁶ J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 97-98.

La *Bildung*, vale a dire quella stessa “condizione esterna” fatta subentrare allo scopo di predisporre il campo alla liberazione dei rapporti intersoggettivi dai vincoli della coercizione, si ritrova a questo punto coinvolta in un procedimento che finisce per distorcerne il senso. Al fine di superare la «costrizione» mediante il «discernimento del diritto», infatti, Fichte sembra collocare la pratica educativa stessa all’interno dell’ambito di competenza del Diritto e dei suoi meccanismi di coazione, facendo così interferire la sua valenza emancipatrice con quella, a essa estranea, della coercizione. Ancor più drammaticamente, un simile rapporto tra *discernimento* e *costrizione*, anziché venire riconosciuto nella sua irrisolutezza, finisce al contrario per cristallizzarsi nella figura del «despota» (*Zwingherr*), di colui che, accorpando in sé tanto la «conoscenza» quanto il «potere», pretende di risolvere la tensione tra educazione e disciplinamento incarnando nella sua stessa persona ambedue le istanze.

L’esito inquietante con cui si perviene all’indiscernibilità tra l’«educatore» e lo *Zwingherr*, evidentemente, non può che afferire a un cortocircuito che trascende la questione particolare appena affrontata, facendo emergere una discordanza in seno alla argomentazione medesima, la quale in questo caso non appare conseguente con le sue stesse premesse speculative. In breve, in questo frangente la prospettiva non sembra sufficientemente giustificata in termini trascendentali o, più precisamente, sembra condurre a una sempre più evidente saturazione di quella *non coincidenza* tra il piano trascendentale e quello empirico di cui avevamo sottolineato non soltanto la necessità dal punto di vista teoretico, ma anche la stessa fecondità politica, nella misura in cui permetteva di criticare la realtà effettiva e di contestare ogni tentativo di assolutizzarne le determinazioni.

Per quanto gli elementi di criticità appena enunciati non possano certamente venire ricondotti a una discrepanza estrinseca dalla quale non sortirebbe alcuna conseguenza per quanto concerne il discorso sviluppato nelle lezioni del 1813, ciononostante riteniamo che essi non destituiscono di senso l’indirizzo di fondo della filosofia applicata come *politica del trascendentale*. All’opposto, non si può che sottolineare come ciò che rende inadeguata la determinazione della pratica educativa inerisca esattamente agli assunti a partire dai quali Fichte stesso aveva inaugurato la propria trattazione: l’involuzione dispotica della *Bildung* si dimostra tanto più inammissibile *in quanto finisce per*

violare la prospettiva medesima della filosofia applicata, la stessa che verteva sul riconoscimento dell'imprescindibile *autonomia* della filosofia trascendentale.

Quanto appena asserito sembra trarre conferma dalla stessa impostazione offerta da Fichte al fine di restituire l'autentica vocazione dell'*angewandte Philosophie* come traduzione pratica della *Wissenschaftslehre*:

ogni scienza ha [...] una tendenza pratica ed è fondante l'azione. Ciò che è puramente teorico indica i *mezzi* per la realizzazione di un fine ancora lontano; ciò che è puramente pratico punta allo scopo assolutamente più immediato. La dottrina della scienza penetra entrambi [...] nella loro relazione [...] essa dà appunto istruzione per l'uso scientifico dell'intelletto a vantaggio della vita²⁷.

Il fatto che ogni «scienza» sia indubbiamente animata da una «tendenza pratica» e che in tal maniera risulti «fondante l'azione» non significa certo che le acquisizioni da essa conseguite possano venire linearmente trasposte nell'ambito dell'intervento politico effettivo. Ciò che è «puramente teorico», non a caso, non può venire immediatamente sovrapposto a ciò che è «puramente pratico», ciò cui Fichte rimanda assumendo la dicotomia mezzi-fini: la teoresi indica i «mezzi», le *mediazioni* con cui conseguire una finalità ancora irraggiungibile, mentre la prassi, l'operare concreto nel mondo non può che far fronte a uno scopo «immediato».

Al riguardo, occorre prestare attenzione a un punto decisivo, al fatto cioè che il filosofo, a differenza di quanto accadeva in riferimento alla *Bildung*, non desume *meccanicamente* dall'ambito speculativo i contenuti affidati all'intervento pratico-politico. La «dottrina della scienza», infatti, non equivale né al *puramente teorico* né al *puramente pratico*, ma «penetra entrambi» interrogandosi sulla peculiare «relazione» atta a connetterli. Alla *Wissenschaftslehre*, così, viene riconosciuta quell'*autonomia* che consente di salvaguardare l'esercizio del pensiero dai vincoli dettati dalle dinamiche politiche, ciò che allo stesso tempo permette di esprimere tutta la sua valenza *politica* dando istruzione per «l'uso scientifico dell'intelletto a vantaggio della vita».

Tutto ciò conferma, ancora una volta, come la relazione intercorrente tra trascendentale e politica non possa in alcun modo venire

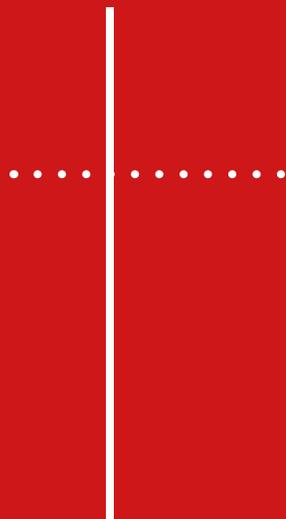
²⁷ Ivi, p. 65.

ricondata a una qualche sequenza univoca, ma richieda ogni volta un “surplus” di chiarificazione. Il rapporto con la politica, assunta come ciò che in ultima analisi non ammette una risoluzione meccanica, ma che anzi impone di porre in questione le premesse stesse con cui la si vorrebbe inquadrare e definire, non può che “far problema”.

La stessa prospettiva fichtiana, per come abbiamo tentato di restituirla a partire dal corso del 1813, si dimostra in tal senso indubbiamente rivelativa. Il sapere trascendentale della dottrina della scienza, al fine di riaprirsi al reale, non può che commisurarsi con l’elemento problematico dell’empirico e della sua trasformazione, riscoprendo la *necessità della politica*.

E tuttavia, anche la politica, proprio in quanto dimensione per principio *problematica*, contrassegnata, come si è chiarito, da una quota irriducibile di “infondatezza” e da un agire marcato dalla strutturale coappartenenza tra libertà e rischio, finisce per interpellare un’interrogazione circa il senso, lo statuto e le condizioni di possibilità del suo stesso esercizio. Così, liquidato il luogo comune menzionato all’inizio, si giunge a comprendere che la necessità della politica, se assunta radicalmente e in tutte le sue implicazioni, non può che chiamare in causa, a sua volta, la *necessità del trascendentale*, del gesto con cui la filosofia, volgendosi a interrogare se stessa, giustifica le condizioni di possibilità della sua autonomia, di quella stessa non coincidenza con la realtà ordinaria a partire dalla quale poter riscoprire tutto il suo potenziale trasformativo.

I saggi qui raccolti sono stati scritti in onore di Maurizio Merlo, docente di filosofia politica presso l'Università di Padova e studioso del pensiero di Marsilio da Padova, Niccolò Cusano, Francisco Suárez e John Locke, così come di Karl Marx: oltre che su grandi classici, Merlo si è sempre concentrato su autori di soglia, di passaggio, di crocevia e, quindi, di frizione, che servono per mantenere aperto l'orizzonte della ricerca, complicando, con attenzione certosina al dettaglio (che è un imprevisto, anche nel senso del non-pensato), qualsiasi scenario. I lavori che presentiamo, pur nella loro eterogeneità, sono accomunati dal debito per questa lezione.



978-88-6938-299-4



9 788869 382994

25,00 €