



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

Johann Gottlieb Fichte

La legittimità della rivoluzione nel primo Fichte

RELATRICE:

Prof.ssa Sandra Viviana Palermo

CORRELATORE:

Prof. Luca Fonnesu

Tesi di Laurea Magistrale di:

Manuela Di Vita

Matricola n. 564476

Anno Accademico 2025/2026

Alla famiglia,
che a volte è il riparo dalla tempesta
e a volte è la tempesta stessa.

INDICE

INTRODUZIONE

CAPITOLO 1 — Rivoluzione, libertà di pensiero e ruolo del dotto (1792–1794)

1.1 Il contesto della Rivoluzione francese in Germania

1.2 Fichte e la libertà di pensiero

1.3 La missione del dotto

1.4 Filosofia e trasformazione politica

CAPITOLO 2 — Il problema della legittimità della rivoluzione nel primo Fichte

2.1 Esiste un diritto alla rivoluzione?

2.2 Rivoluzione e ordine giuridico

2.3 Tensione tra libertà e Stato

2.4 Cultura, proprietà di sé e limiti dell'obbligazione politica

2.5 Interpretazioni del pensiero politico di Fichte

CAPITOLO 3 — Diritto naturale e fondazione dello Stato (1796-1797)

3.1 Il Fondamento del diritto naturale

3.2 Libertà, riconoscimento e diritto

3.3 Individuo e comunità

3.4 Confronto con Immanuel Kant

CAPITOLO 4 — La crisi del 1798: libertà e limiti del pensiero

4.1 La disputa sull'ateismo

4.2 Libertà di pensiero e autorità

4.3 Conseguenze politiche dell'autonomia del soggetto

CONCLUSIONI

Introduzione

Pochi eventi hanno inciso così profondamente sul pensiero politico europeo come la Rivoluzione francese. Essa non rappresenta soltanto la fine di un ordine istituzionale, ma segna un momento di radicale ridefinizione dei concetti di sovranità, libertà e legittimità del potere. Il dibattito filosofico che ne scaturisce svolge un ruolo fondamentale nella formazione del pensiero politico contemporaneo, sollevando interrogativi che restano tuttora centrali: in quali condizioni un popolo può ritenersi autorizzato a sovvertire l'ordine costituito? Entro quali limiti morali e politici deve collocarsi un'azione rivoluzionaria? E su quali basi teoriche è possibile giustificare il diritto di opporsi al potere? L'interrogativo sulla legittimità della rivoluzione, lungi dall'essere confinato a un periodo storico specifico, si configura come un problema filosofico di ampia portata, che investe il rapporto tra autorità e libertà, tra ordine politico e diritto alla resistenza. Analizzarlo attraverso l'esperienza della Rivoluzione francese consente di osservare uno dei momenti in cui tali tensioni emergono con maggiore intensità, dando origine a un dibattito che coinvolge profondamente la riflessione filosofica europea.

È all'interno di questo contesto che si colloca la figura di Johann Gottlieb Fichte, uno dei principali esponenti dell'idealismo tedesco. Il suo pensiero si sviluppa in stretto rapporto con le trasformazioni politiche e culturali della sua epoca, e offre una prospettiva particolarmente significativa per affrontare il problema della legittimità della rivoluzione. Le sue riflessioni sullo Stato, sul diritto e sulla libertà dell'individuo permettono infatti di cogliere il modo in cui la filosofia classica tedesca ha interpretato e rielaborato le conseguenze teoriche degli eventi rivoluzionari. Per comprendere adeguatamente la portata di tale contributo, è necessario collocare la riflessione fichtiana all'interno del suo percorso di formazione. Nato nel 1762 in una famiglia di modeste condizioni, Fichte intraprende inizialmente studi teologici, confrontandosi precocemente con il problema del fondamento della morale e della religione. Il passaggio dalla teologia alla filosofia non rappresenta una semplice scelta disciplinare, ma risponde all'esigenza di fondare in modo rigoroso i principi dell'agire umano. Decisivo in questo percorso è l'incontro con la filosofia di Immanuel Kant, che segna una svolta nella sua formazione e orienta la sua riflessione verso il tema della libertà e dell'autonomia morale. A partire da questa influenza¹, Fichte sviluppa un progetto filosofico originale che trova la sua prima piena espressione negli anni trascorsi all'Università di Jena (1794-1799). In questo periodo egli elabora la *Dottrina della scienza*

¹ Rametta G., (2012), *Fichte*, Roma: Carocci, 9-16.

(*Wissenschaftslehre*)², con cui intende fondare l'intero sapere sull'attività originaria dell'Io, ponendo le basi di una nuova concezione della soggettività e del rapporto tra individuo e ordine politico³. È proprio questa fase del suo pensiero, comunemente definita come quella del "primo Fichte"⁴, a risultare particolarmente rilevante per l'analisi qui proposta. In essa, la riflessione filosofica non si limita a descrivere le strutture dello Stato o del diritto, ma mira a fondarne i principi a partire dalla libertà del soggetto, offrendo così strumenti teorici per affrontare il problema della legittimità dell'ordine politico e, di conseguenza, della rivoluzione. La scelta di dedicare questo lavoro al rapporto tra la Rivoluzione francese e il pensiero di Fichte nasce dunque dall'esigenza di comprendere in che modo un evento storico di tale portata abbia influenzato la riflessione filosofica⁵.

Studiare Fichte in questo contesto significa interrogarsi sul rapporto tra teoria e storia, tra elaborazione filosofica e realtà politica, mettendo in luce il ruolo della filosofia come strumento critico capace di interpretare e orientare i processi storici. Inoltre, la centralità del concetto di rivoluzione nella storia del pensiero politico rende questo tema particolarmente significativo. Il passaggio da una concezione tradizionale del potere, fondata sull'autorità monarchica, a una visione basata sulla sovranità popolare e sui diritti universali solleva questioni che restano ancora oggi aperte: il potere deriva realmente dal popolo? Quali criteri permettono di distinguere una rivoluzione legittima da una semplice ribellione? E quale ruolo può svolgere la filosofia nel chiarire tali problemi? In questo senso, il confronto con la riflessione fichtiana consente di esplorare un punto di vista originale, capace di mettere in luce le tensioni tra autorità e autonomia che attraversano l'intero progetto dell'idealismo tedesco. Fichte è un pensatore profondamente coinvolto nelle dinamiche del proprio tempo, il cui pensiero si configura come un tentativo di comprendere e orientare i mutamenti politici in atto. La rilevanza del tema tra autorità e autonomia emerge con particolare evidenza anche nel contesto contemporaneo, segnato da trasformazioni politiche e sociali che ripropongono il problema della legittimità dell'ordine politico e della possibilità di metterlo in discussione. Movimenti di protesta, crisi istituzionali e rivendicazioni di diritti mostrano come la questione della giustificazione dell'opposizione al potere resti tuttora centrale, confermando l'attualità del dibattito.

² Beiser F. (2016), "Fichte and the Revolution". In *The Cambridge Companion to Fichte*, a cura di David James e Günter Zöller, Cambridge: Cambridge University Press, 38-40.

³ Ibidem.

⁴ Ivi, 54.

⁵ Losurdo D. (1993), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Urbino: QuattroVenti, 289.

I testi presi in esame, *Sulla Rivoluzione francese*, la *Rivendicazione della libertà di pensiero*, la *Missione del dotto*, il *Fondamento del diritto naturale* e la *Destinazione dell'uomo*, appartengono a momenti e ambiti differenti della riflessione di Fichte e rispondono, pertanto, a esigenze teoriche specifiche. Essi non costituiscono le parti omogenee di un'unica trattazione, ma testimoniano piuttosto lo sviluppo e la progressiva articolazione del pensiero fichtiano, nel quale questioni teoretiche, morali, giuridiche, politiche e storico-sociali risultano strettamente connesse. Pur nella diversità degli intenti e dei contesti in cui furono elaborati, questi scritti sono attraversati da alcuni nuclei concettuali comuni, tra i quali assume un ruolo centrale il problema della libertà, considerata tanto nella sua dimensione filosofico-morale quanto nelle sue implicazioni giuridiche, politiche e sociali.

Nonostante molti dei testi dell'autore siano posteriori a *Sulla Rivoluzione francese*, è possibile individuarvi, sebbene per via interpretativa, alcuni principi cardine e fondativi riconducibili alla rivoluzione stessa (come la libertà, la fratellanza, l'uguaglianza, la sovranità popolare e i diritti dell'uomo e del cittadino). Pur in presenza di questi elementi comuni, le differenze restano comunque molteplici e significative. Tuttavia, proprio nella loro differenza, tali temi risultano profondamente connessi se considerati alla luce del problema della rivoluzione. Ciascuno di essi, infatti, contribuisce a chiarire un aspetto specifico del rapporto tra libertà e ordine politico. La libertà di pensiero ne rappresenta il presupposto originario, la missione del dotto ne esprime la mediazione storico-culturale, il diritto naturale ne definisce la struttura giuridica, mentre la destinazione dell'uomo ne indica l'orizzonte teleologico.

La struttura della tesi segue pertanto un percorso volto a ricostruire alcuni passaggi fondamentali del pensiero fichtiano, dalla riflessione sulla libertà di pensiero e sulla Rivoluzione francese fino alla definizione del diritto, dell'autonomia individuale e della destinazione morale dell'uomo. Pur nella specificità dei temi affrontati nei singoli capitoli, il problema della libertà costituisce uno dei principali elementi di continuità dell'indagine. In questa prospettiva, il riferimento alla Rivoluzione francese rappresenta un termine di confronto privilegiato, attraverso il quale sarà possibile mettere in luce il modo in cui le diverse questioni filosofiche analizzate si rapportano al problema della trasformazione dell'ordine politico e della sua eventuale legittimità.

Il primo capitolo ricostruisce il contesto storico, politico e culturale nel quale maturano le prime riflessioni di Fichte sulla Rivoluzione francese. Dopo una contestualizzazione della ricezione degli eventi rivoluzionari francesi negli ambienti intellettuali tedeschi,

l'attenzione viene rivolta alle radici illuministiche del dibattito e, in particolare, alla concezione kantiana dell'Illuminismo come uscita dell'uomo dallo stato di minorità e alla distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione. Su questo sfondo viene introdotta la riflessione del giovane Fichte attraverso l'esame di alcuni scritti del 1793, in particolare la *Rivendicazione della libertà di pensiero* e i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*. L'analisi consente di evidenziare la centralità progressivamente assunta dai concetti di autonomia e libertà e di introdurre, successivamente, la riflessione sulla funzione sociale e culturale del dotto.

Rispetto al tema centrale della tesi, il primo capitolo permette dunque di ricostruire il contesto teorico entro il quale Fichte affronta la questione rivoluzionaria. Il rapporto tra libertà di pensiero, autonomia individuale e trasformazione politica costituisce il primo terreno sul quale interrogare la posizione fichtiana nei confronti della Rivoluzione francese, senza tuttavia identificare immediatamente la libertà intellettuale con una giustificazione dell'azione rivoluzionaria.

Il secondo capitolo è dedicato più specificamente al problema della legittimità della rivoluzione nel pensiero del primo Fichte. Al centro dell'analisi si collocano i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* del 1793, attraverso i quali viene esaminata la questione del diritto di un popolo a modificare la propria costituzione. Particolare attenzione viene riservata al rapporto tra diritto positivo, autonomia morale dell'individuo e fondamento dell'autorità politica. Il capitolo prende inoltre in considerazione alcune delle principali interpretazioni storiografiche del pensiero politico fichtiano, con particolare riferimento alle letture di Gueroult e Falduto, al fine di chiarire la collocazione della riflessione sulla rivoluzione nel più ampio sviluppo della filosofia di Fichte.

Il collegamento con la Rivoluzione francese è, in questo capitolo, diretto: l'evento rivoluzionario costituisce infatti l'occasione storica a partire dalla quale Fichte affronta il problema filosofico della legittimità della trasformazione dell'ordine politico. L'obiettivo sarà quindi comprendere quali siano, nella prospettiva del giovane Fichte, i criteri attraverso i quali sia possibile valutare il rapporto tra libertà individuale, autorità dello Stato e mutamento della costituzione.

Il terzo capitolo prende in esame una fase successiva della riflessione fichtiana, concentrandosi sul biennio 1796-1797 e, in particolare, sul *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della Dottrina della scienza*. L'attenzione si sposta così dalla riflessione immediatamente legata agli eventi rivoluzionari alla costruzione sistematica della teoria del

diritto. Verranno analizzati il rapporto tra autocoscienza e intersoggettività, il principio del riconoscimento reciproco tra esseri liberi e razionali, la distinzione tra morale e diritto e il processo attraverso il quale l'individuo si costituisce come persona giuridica. In questo quadro sarà inoltre approfondita la funzione dello Stato quale condizione istituzionale per la coesistenza delle libertà individuali.

Il rapporto con il tema della Rivoluzione francese assume qui una forma differente rispetto ai capitoli precedenti. Il *Fondamento del diritto naturale* non viene infatti considerato semplicemente come una prosecuzione della riflessione del 1793 sulla rivoluzione, ma come un testo che permette di comprendere l'evoluzione della concezione fichtiana del rapporto tra libertà, diritto e Stato. Sarà quindi possibile interrogarsi su come la sistematizzazione della filosofia giuridica modifichi o approfondisca alcuni dei problemi emersi nella precedente riflessione sulla legittimità della trasformazione politica.

Il quarto capitolo affronta infine il periodo compreso tra il 1798 e il 1800, concentrandosi sulla controversia sull'ateismo (*Atheismusstreit*) e sulla *Destinazione dell'uomo*. L'analisi ricostruisce il passaggio della riflessione fichtiana verso il problema del rapporto tra coscienza morale, fede e ordine morale del mondo. La polemica sull'ateismo viene esaminata sia nella sua rilevanza biografica e accademica sia nelle sue implicazioni filosofiche, mentre attraverso la *Destinazione dell'uomo* vengono approfonditi i momenti del Dubbio, del Sapere e della Fede e il significato assunto dalla libertà e dalla responsabilità morale dell'individuo nella riflessione fichtiana di questi anni.

Anche in questo caso il rapporto con la Rivoluzione francese non deve essere inteso come un'identità immediata tra la riflessione religiosa di Fichte e le sue precedenti posizioni politiche. Il confronto consente piuttosto di verificare la permanenza e la trasformazione di alcune questioni centrali, prima fra tutte quella dell'autonomia del soggetto di fronte a forme esterne di autorità. La controversia sull'ateismo e la *Destinazione dell'uomo* permettono così di osservare come il problema della libertà, inizialmente affrontato anche nel confronto con gli avvenimenti rivoluzionari francesi, venga successivamente rielaborato sul terreno della coscienza morale e della fede.

Nel loro insieme, i quattro capitoli consentono pertanto di seguire l'evoluzione di alcuni nuclei fondamentali del pensiero fichtiano senza ricondurre testi appartenenti a periodi e ambiti teorici differenti a un'unica posizione immutata. La Rivoluzione francese costituisce il punto di partenza storico e teorico dell'indagine e, al tempo stesso, un termine di confronto attraverso il quale osservare le successive trasformazioni dei concetti di libertà, autonomia, diritto e autorità. L'obiettivo della tesi non sarà quindi quello di interpretare

ogni fase del pensiero di Fichte come direttamente rivoluzionaria, ma di comprendere in quale misura le questioni sollevate dal confronto con la Rivoluzione francese continuino, si trasformino o vengano riformulate nelle successive fasi della sua riflessione.

Alla luce di queste considerazioni, la presente tesi si propone di analizzare il problema della legittimità della rivoluzione nel pensiero di Fichte, assumendo la Rivoluzione francese come fondamentale riferimento storico e teorico e interrogandosi sul rapporto che intercorre tra libertà individuale, diritto e trasformazione dell'ordine politico. L'obiettivo principale consiste nel ricostruire il modo in cui tali questioni emergono e si sviluppano nelle diverse fasi della riflessione fichtiana, evitando di considerarle come ambiti del tutto separati e mettendo invece in evidenza le relazioni che progressivamente si instaurano tra autonomia del soggetto, autorità politica e ordinamento giuridico.

L'obiettivo complessivo della tesi è, pertanto, verificare in quale misura il confronto iniziale di Fichte con la Rivoluzione francese contribuisca alla formulazione di problemi destinati a essere ripresi e rielaborati nelle successive fasi della sua filosofia. La rivoluzione non verrà considerata esclusivamente nella sua dimensione storico-politica, né assunta preventivamente come principio capace di spiegare l'intero sviluppo del pensiero fichtiano; essa costituirà piuttosto un punto di osservazione privilegiato per interrogare il rapporto tra libertà, autonomia, diritto e autorità. In questo senso, il percorso proposto intende ricostruire non tanto una concezione immutata della rivoluzione, quanto le trasformazioni attraverso le quali Fichte ridefinisce progressivamente le condizioni filosofiche, morali e giuridiche dell'agire libero.

CAPITOLO 1 — Rivoluzione, libertà di pensiero e ruolo del dotto (1792–1794)

1.1 Il contesto della Rivoluzione francese in Germania

L'idealismo tedesco è stato considerato come la teoria della Rivoluzione Francese. Autori come Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, hanno rappresentato con i loro sistemi filosofici “una risposta alla sfida da parte della Francia di riconoscere lo stato e la società di una base razionale, così che le istituzioni sociali e politiche potessero essere in armonia con la libertà e gli interessi dell'individuo”⁶.

Il periodo in cui i principali filosofi dell'idealismo tedesco condividono un clima culturale e un contesto intellettuale comune rappresenta una fase cruciale della storia europea poiché si tratta di anni segnati da una società in bilico tra restaurazione e rivoluzione, attraversata da eventi storico-politici di grande portata e da intensi cambiamenti economici, scientifici e sociali. È in questo scenario che la corrente filosofica dell'idealismo prende forma.

Bisogna però fare un passo indietro in quanto il punto di partenza comune rimane comunque l'illuminismo, in particolare nella sua declinazione tedesca. Alla domanda, che cos'è l'illuminismo? Kant risponde: “Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, quando la sua causa non stia nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida d'un altro. Abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto! Questa è dunque la parola d'ordine dell'illuminismo”⁷.

Questo scritto, precede di pochi anni il 1789 e offre una chiave di lettura per comprendere che, se l'uomo non ha più bisogno di un “tutore” per pensare, allora i cittadini non necessitano più di un re assoluto che prenda decisioni per loro. Il “minore” infatti rappresenta il bambino incapace di prendere decisioni autonome, che ha bisogno dei genitori che gli indichino cosa fare, cosa sia giusto e cosa sbagliato. Nel contesto della società settecentesca, Kant afferma che l'umanità si trova in uno stato di minorità intellettuale e ciò significa che le persone non pensano con la propria testa, ma si affidano ad altri per prendere decisioni al loro posto.

Kant ci fornisce esempi concreti⁸: se possiedo un libro che pensa per me (ad esempio, i dogmi religiosi o ideologici), non ho bisogno di comprendere. Se ho un direttore spirituale

⁶ Marcuse H. (1954), *Ragione e rivoluzione*, Bologna: Il Mulino, 19.

⁷ Kant I. (2002), *Risposta alla domanda: Cos'è l'illuminismo?* In: *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza, 45.

⁸ Ibidem.

(un prete, un leader) che possiede la mia coscienza, non devo compiere alcuno sforzo. Se ho un medico che decide la mia dieta, non devo riflettere sulla mia salute. Rimanere “minorenni” è sempre comodo perché significa delegare la responsabilità della propria vita a qualcun altro (un sovrano, la Chiesa, la tradizione). Kant sostiene che, se sei un bambino, non è tua colpa se hai bisogno di una guida. Tuttavia, la società adulta possiede tutte le capacità intellettive per essere autonoma. Se l'uomo rimane “minore”, la colpa è esclusivamente sua. La causa non è la mancanza di intelligenza (“*mancanza di intelletto*”), ma la pigrizia e la mancanza di coraggio (“*viltà*”). Pensare risulta quasi un'impresa spaventosa perché mettere in discussione ciò che ci è sempre stato insegnato richiede uno sforzo enorme. I “tutori” (i sovrani assoluti, le autorità religiose) sono ben consapevoli della paura delle persone e, per questo, la alimentano, affermando che camminare da soli è pericoloso.

Per Kant, dunque, l'Illuminismo non è un insieme di nozioni scientifiche o una serie di libri, ma un atto di coraggio in cui l'individuo si riprende la propria libertà intellettuale, sfidando ogni autorità esterna: è proprio la matrice concettuale dalla quale prende le mosse l'Idealismo tedesco, alimentato anche dall'atmosfera rivoluzionaria della Francia. I pensatori postkantiani radicalizzano l'invito di Kant: se l'uomo è veramente libero e sovrano, la sua Ragione non può avere limiti esterni.

I pensatori tedeschi però non sono generalmente rivoluzionari, sviluppano piuttosto un approccio più moderato e teorico, concentrato sulla riflessione filosofica e morale. Questa intera generazione di pensatori non solo ha partecipato in maniera consapevole alla propria epoca storica, ma ha anche cercato di comprenderla attraverso un'elaborazione filosofica di vaste ambizioni. Questi pensatori diventano figure centrali della storia del pensiero occidentale, essi si sono interrogati sulle contraddizioni del loro tempo, partecipando attivamente ai mutamenti dell'epoca, come la caduta dell'*Ancien Régime*.

Con l'idealismo tedesco, il sociale assume una rilevanza primaria, poiché questa filosofia si configura principalmente come filosofia pratica. Essa introduce un nuovo orientamento verso un rinnovamento etico, spirituale e politico dell'umanità. L'obiettivo principale è rispondere alle esigenze concrete della vita e promuovere la realizzazione della libertà, in contrasto con il duro meccanicismo proprio dello Stato dell'epoca.

Le conseguenze della Rivoluzione francese si fanno sentire in modo significativo negli ambienti intellettuali della Germania a partire dalla fine del XVIII secolo. Questi influssi riguardarono soprattutto i concetti sociali, politici e giuridici. Tuttavia, mentre in Francia la

rivoluzione si concretizza in termini pratici, in Germania essa viene vissuta principalmente sul piano teorico.

Gli intellettuali tedeschi più illustri, sia in ambito letterario che filosofico, condividono molti degli ideali della borghesia rivoluzionaria europea. Tuttavia, il contesto storico della Germania li costringe a dare vita a una trasformazione profonda nella sfera del pensiero. Ciò si manifesta, per esempio nella critica al dogmatismo, nell'elaborazione di un nuovo metodo filosofico come la dialettica, nell'affermazione di nuove concezioni della storia e dell'essere umano, nell'articolazione di principi etici innovativi e nell'emersione di una rinnovata idea di dignità dell'individuo.

Dunque, gli eventi politici e le trasformazioni storiche influenzano significativamente la storia delle idee, manifestandosi in specifici atteggiamenti, in particolare nell'idea di nazionalità, che è strettamente legata alla partecipazione e al coinvolgimento politico.

Spostiamo ora lo sguardo sulla Francia della Rivoluzione. A partire dalla presa della Bastiglia, gli eventi si susseguono con una velocità sorprendente, trasformando e ribaltando le prospettive in tempi così brevi da lasciare l'opinione pubblica europea, che era abituata ai ritmi lenti della diplomazia e all'immobilismo dell'*Ancien régime*, in un costante stato di attesa e suspense, di fronte a sviluppi sempre più sconvolgenti. Tra il 1789 e il 1795, in appena sei anni, si consuma l'intero corso della Rivoluzione francese: da una fase iniziale moderata e monarchica si passa a forme di democrazia via via più radicali; tuttavia, le guerre che nel frattempo si intensificano e si espandono in Europa aprono la strada all'ascesa al potere di Napoleone Bonaparte⁹.

L'atteggiamento delle corti e dei sovrani, tutti un pò imparentati tra loro e legati dall'aristocrazia di cui si iniziano a mettere in discussione i privilegi, sono ovviamente ostili ai movimenti rivoluzionari della Francia. Nel 1792 una coalizione europea cerca di fermare la Francia ma viene sconfitta a Valmy il 20 Settembre dello stesso anno. Nonostante l'importanza militare dello scontro fosse relativa, l'avvenimento viene percepito, non solo in Francia ma in tutta Europa, come un simbolo dell'invincibilità e forza di un esercito nazionale¹⁰.

Questo modello appare profondamente superiore rispetto agli eserciti professionali usati fino ad allora dalle monarchie europee, ma l'opinione pubblica assume un atteggiamento diverso. I tiranni non sono rappresentati solo dai Borboni di Francia, ma anche da numerosi

⁹ Benigno F. (2005), *L'età moderna. Dalla scoperta dell'America alla Restaurazione*, Roma-Bari: Laterza, 319-326.

¹⁰ Per esempio in quell'occasione nacque La Marsigliese; ibidem.

re e principi, che governano con potere assoluto e dispotico gli Stati in cui è suddiviso il territorio tedesco. Se le monarchie europee si mostrano sostanzialmente ostili alla Francia rivoluzionaria, l'opinione pubblica intellettuale, che ha possibilità di dare e di fare opinione, mostra una vera esaltazione ed un vero entusiasmo per la Rivoluzione.

Molti degli entusiasmi rivoluzionari dell'epoca nascono dalla critica e dall'opposizione alla situazione politica e sociale della Germania. Lo spirito critico degli intellettuali spesso viene nascosto, sia per evitare la censura, sia perché molti uomini intellettuali dipendono economicamente dalle corti.

Secondo Roberto Racinaro, in Germania non si sarebbe potuto verificare nulla di paragonabile agli eventi francesi, a causa del carattere dei tedeschi, descritti come più riflessivi e ragionevoli rispetto ai francesi, e anche per via di condizioni economiche e sociali. In Germania non si richiedeva una rivoluzione, ma riforme¹¹, il cui bisogno urgente suscitava un profondo interesse per gli avvenimenti che scuotevano la Francia.

Per approfondire il dibattito intellettuale che la Rivoluzione francese suscita in Germania, un esempio di *entusiasmo*¹² è la simpatia che nutre Kant per la rivoluzione francese. Si racconta che questa passione abbia persino modificato le sue abitudini di vita, sorpendendo anche i suoi concittadini. Dopo il 14 luglio 1789, infatti, Kant inizia a invertire l'itinerario delle sue solite passeggiate pomeridiane per recarsi a leggere i giornali, è curioso di conoscere le ultime notizie provenienti dalla Francia, cercando di tenerle aggiornate il più possibile. Königsberg, una città isolata nel Baltico e distante dai grandi centri politici e culturali, è un luogo periferico rispetto agli eventi che stanno scuotendo l'Europa. Per Kant, che non abbandona mai la sua città natale nel corso della vita, la lettura dei quotidiani rappresenta l'unico modo per seguire gli sconvolgimenti storici di quei giorni. Tuttavia, l'entusiasmo manifestato da Kant nei confronti della rivoluzione gli attira numerosi oppositori, anche se la diffusione del suo pensiero e la sua età avanzata rendono difficile attaccarlo sul piano pubblico.

Dal punto di vista di Kant, l'esperienza della Rivoluzione francese, che suscita un vasto consenso in tutta Europa mette in luce nella natura umana una propensione morale.

Questa inclinazione spinge l'uomo a riconoscere il dovere di impegnarsi per costruire una società basata sui principi del diritto: "Ora io, pur senza le doti del veggente, affermo di poter predire al genere umano, in base alle figure e ai segni dei nostri giorni, il

¹¹ Racinaro R. (1995), *Rivoluzione come riforma*, Milano: Guerini e Associati, 104.

¹² Ivi, 11.

raggiungimento di questo fine e con ciò anche, di qui in poi, un suo progresso verso il meglio che non si trasformi più in un suo totale regresso. [...] Anche quando il fine che questo avvenimento permette di scorgere non fosse ora raggiunto, anche quando la rivoluzione o riforma della costituzione di un popolo, alla fine, fallisse; oppure, se anche dopo che questa costituzione fosse stata realizzata per qualche tempo, tutto venisse ricondotto all'antico corso (come i politici ora predicono), quella profezia filosofica non perderebbe tuttavia nulla della sua forza. - Infatti quell'avvenimento è troppo grande, troppo legato all'interesse dell'umanità e troppo esteso nel suo influsso sul mondo in tutte le sue parti, perché non debba essere riportato alla memoria dei popoli ad ogni riproporsi di condizioni favorevoli, e risvegliato al fine di ripetere nuovi tentativi della stessa specie"¹³. In questo passo Kant non glorifica affatto l'azione violenta dei giacobini o l'abbattimento fisico del sovrano francese, dinamiche che, da rigoroso uomo di diritto, rifiutava categoricamente. Ciò che Kant definisce un "segno" indelebile di progresso non è l'evento politico in sé, ma la reazione emotiva e l'entusiasmo ideale che esso ha suscitato negli spettatori di tutto il mondo. Anche se la Rivoluzione fallisse sul piano pratico sotto i colpi della reazione, e se la Francia venisse brutalmente riportata all'antico corso politico dalla Restaurazione, quella "profezia filosofica" non perderebbe un briciolo della sua forza. Il vero valore dell'evento risiede nell'aver dimostrato, una volta per tutte, che l'umanità possiede la capacità e il desiderio morale di darsi leggi fondate sulla libertà e sulla ragione. Questa consapevolezza, una volta entrata nella storia, non potrà più essere cancellata ed è destinata a rimanere impressa nella memoria collettiva, pronta a risvegliarsi in futuro per spingere i popoli a nuovi e magari più maturi tentativi di emancipazione.

Per Kant, dunque la Rivoluzione è segno che dimostra che l'umanità possiede la disposizione morale a progredire verso la libertà. La profonda ambiguità emerge tuttavia quando si passa dal piano dell'ideale a quello della concretezza. Kant infatti rifiuta categoricamente la via della violenza dal basso, delle barricate e del Terrore giacobino; condanna la ribellione violenta in quanto illegale, ma "salva" la Rivoluzione spostandola dal piano pratico a quello teorico. Anche se l'evento dovesse fallire sul campo e la Francia tornare all'antico regime, il miracolo della Rivoluzione resta intatto nella mente di chi la osserva da lontano con entusiasmo. La Rivoluzione, per Kant, serve per le generazioni future ed è contento dell'entusiasmo per il cambiamento.

¹³ Kant I. (2002), *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 231-232.

Ed è in questo clima di fermento intellettuale che Johann Gottlieb Fichte si forma come pensatore. Dopo aver studiato teologia e superato difficoltà economiche, Fichte si avvicina a Kant attraverso la lettura della *Critica della ragion pratica* (1790). Questo incontro segna una svolta decisiva: il giovane filosofo comprende come la filosofia possa non solo descrivere, ma guidare l'azione morale e politica, ponendosi come intermediario tra pensiero e società. In una lettera spedita a F. August Weißhuhn, Fichte, spiegando che è giunto a scoprire Kant in un modo piuttosto casuale – “Mi sono gettato ora completamente sulla filosofia kantiana; inizialmente per necessità, dovendo impartire lezioni sulla Critica della ragione pura, dopo la conoscenza della Critica della ragione pratica, con vero piacere” –, Fichte confessa che la lettura della seconda *Critica* ha stravolto il suo modo di pensare e di vivere: “Dopo aver letto la Critica della ragione pratica vivo in un mondo nuovo; cose che credevo non potessero mai essere dimostrate, come il concetto della libertà assoluta, del dovere ecc., mi sono state provate e mi sento solo per questo tanto più sereno”¹⁴. Fichte, tra i filosofi dell'idealismo tedesco, è colui che ha sostenuto le posizioni più apertamente filo-rivoluzionarie, almeno in alcune fasi della sua vita¹⁵. Questa posizione sarà possibile toccarla con mano nelle pagine di *Sulla Rivendicazione della libertà di pensiero* e, nello stesso anno, nei *Contribuiti per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*.

1.2 Fichte e la libertà di pensiero

In un'epoca caratterizzata da censure, pensieri nascosti e opere anonime, esprimere liberamente la propria voce è un'impresa difficile. Ma qual è la vera denuncia contro questo sistema e cosa significa davvero? A volte un pizzico di coraggio apre sentieri e orizzonti nuovi; altre volte no, ma vale comunque la pena tentare. Non bisogna mai reprimere ciò in cui si crede. A questo punto, però, sorge spontanea una domanda: vale la pena esporsi e correre dei rischi? Il gioco vale la candela? La risposta è semplice: se non ci si mette alla prova, non lo si saprà mai.

Tra gli intellettuali tedeschi, Fichte è senza dubbio colui che con più coraggio si schiera a favore della Francia rivoluzionaria. Tale posizione si fonda sulla centralità che egli

¹⁴ Fichte J.G. (1968), Lettera a Friedrich August Weißhuhn, agosto-settembre 1790, in *Briefe 1775–1793*, hrsg. von H. Jacob und R. Lauth, unter Mitwirkung von H. Gliwitzky und M. Zahn, in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe III: *Briefe*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 167-168, 167.

¹⁵ Racinaro R., *Rivoluzione come riforma*, cit., 20.

attribuisce alla libertà di pensiero, intesa come diritto originario e inalienabile dell'individuo. Uomo d'azione, non si accontenta, come invece aveva fatto Kant, di osservare passivamente o limitarsi alla conoscenza teorica. Fichte sembra voler richiamare il popolo a una maggiore consapevolezza di sé e del proprio ruolo storico, anche alla luce di ciò che accade nella Francia rivoluzionaria, ma il suo intento non appare tanto quello di promuovere un'attivazione politica immediata, quanto piuttosto quello di stimolare un risveglio interiore e culturale fondato sulla responsabilità della libertà individuale e collettiva.

Così, nel 1793, la *Rivendicazione della libertà di pensiero* rappresenta la figura del giovane Fichte che va contro l'assolutismo. L'argomentazione fichtiana ruota attorno alla distinzione tra diritti alienabili e diritti inalienabili. Mentre un cittadino può legittimamente cedere allo Stato alcuni diritti (come la proprietà o la libertà di movimento in cambio di sicurezza), esistono alcuni diritti che l'uomo non può cedere: tra questi, la libertà di pensiero. Per Fichte, il pensiero non è un possesso materiale, ma un atto spirituale e morale. Se rinunciassimo a pensare liberamente, smetteremmo di essere "persone" e diventeremmo "cose"; rinunceremmo alla nostra stessa umanità. Fichte attacca duramente l'idea del sovrano che deve guidare i sudditi nelle loro scelte morali o intellettuali. Egli sostiene che lo Stato debba essere un tutore della legalità esteriore, ma debba fermarsi sulla soglia della coscienza individuale. Nessun principe ha il diritto di imporre una verità o di vietare la ricerca filosofica, perché la verità può essere raggiunta solo attraverso il libero confronto. La libertà deve rappresentare il dovere morale di ogni individuo di autodeterminarsi e di partecipare al progresso della ragione. Rivendicare la libertà di parola, dunque, non è solo una richiesta politica, ma è un atto di fedeltà alla propria natura.

Si pensi, per esempio, che con lo scritto di Kant *La religione nei limiti della semplice ragione*, pubblicato nel 1793, aveva subito una censura da parte del ministro¹⁶. L'opera affrontava temi centrali quali l'essenza della religione e il suo rapporto con la filosofia, in particolare evidenziando secondo Kant la subordinazione della religione alla morale. Tali riflessioni, all'epoca e oltre, assumevano un peso politico significativo, oltre che filosofico e culturale, giustificando l'intervento del ministro. Kant risponderà rivendicando la sua libertà di pensiero e ricerca, impegnandosi però, in quanto funzionario statale, a non trattare questi argomenti durante il proprio insegnamento¹⁷.

¹⁶ Racinaro R. (1995), *Rivoluzione come riforma*, cit., 17-19.

¹⁷ Ibidem.

Kant nello scritto *Risposta alla domanda: Cose'è illuminismo?* ci dice: “A questo illuminismo non serve invece altro che la libertà; e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi pubblico uso della propria ragione. Ma ecco che sento gridare da ogni parte: non ragionate!”¹⁸ Kant ci suggerisce che per cambiare il mondo e far fare all'umanità un salto in avanti non serve una rivoluzione violenta, ma basta una cosa sola, la libertà, e per giunta la più innocua di tutte, ovvero la possibilità di usare la propria testa e di esprimere pubblicamente il proprio pensiero. Kant definisce questa libertà “inoffensiva” perché, per come la intende lui, non distrugge l'ordine sociale, non incita alla rivolta e tantomeno blocca il funzionamento dello Stato. Bisogna immaginare la società divisa su due binari paralleli: da un lato c'è la vita pratica di tutti i giorni, dove ognuno di noi ricopre un ruolo (il soldato, il cittadino che paga le tasse, il sacerdote) e in cui è assolutamente necessario obbedire alle regole per evitare il caos; dall'altro lato, però, c'è il piano intellettuale, dove lo stesso soldato, cittadino o sacerdote diventa “studioso” che parla al mondo intero attraverso la scrittura. È in questo secondo spazio, che Kant chiama l'uso pubblico della ragione, che la libertà deve essere totale e senza censure. Si può e si deve criticare una legge fiscale che si ritiene ingiusta, un dogma religioso che sembra assurdo o una strategia militare sbagliata, a patto che nel frattempo si continui a pagare le tasse, a fare il proprio dovere in chiesa o a obbedire agli ordini sul campo. Ma successivamente Kant guarda la realtà del suo tempo, e intorno a sé, in ogni ambito della società, sente solo comandi che ordinano di spegnere il cervello (l'ufficiale dice di non ragionare ma di fare l'addestramento, l'esattore delle tasse dice di non ragionare ma di pagare, il sacerdote dice di non ragionare ma di credere). Tutti, dalle istituzioni politiche a quelle religiose, preferiscono un'umanità passiva e obbediente perché è molto più facile da governare e da controllare. Quel “non ragionate!” è il muro contro cui l'Illuminismo deve lottare, abbattere un sistema che preferisce mantenere gli esseri umani in una condizione di pigrizia e paura.

Kant precisa, tuttavia, che il processo di emancipazione dell'uomo dalla condizione di minorità non può ancora considerarsi pienamente compiuto. La sua epoca non è, infatti, un'"età illuminata", bensì un'"età di illuminismo": una fase storica nella quale gli individui non hanno ancora raggiunto nella loro generalità la capacità di servirsi autonomamente e con sicurezza del proprio intelletto, soprattutto in materia religiosa, ma nella quale cominciano progressivamente a crearsi le condizioni necessarie affinché tale

¹⁸ Kant I. (2002), *Risposta alla domanda: Cos'è l'illuminismo?*, cit., 46.

emancipazione possa realizzarsi. L'Illuminismo assume così il carattere di un processo dinamico e non di una condizione definitivamente acquisita: ciò che contraddistingue l'epoca non è il pieno raggiungimento dell'autonomia, ma la progressiva apertura dello spazio entro il quale l'uomo può liberarsi dalla dipendenza dalla guida altrui¹⁹.

In questo passaggio Kant afferma che c'è una differenza enorme tra il vivere in un mondo dove tutti sono già saggi e con la mente aperta, e il vivere in un'epoca in cui si sta semplicemente iniziando a fare i primi passi verso quella direzione. Se ci chiediamo se la nostra società sia già perfetta e "illuminata" dalla ragione, la risposta è chiaramente no, però siamo indubbiamente in un momento di transizione, in un'epoca di risveglio in cui si sta diffondendo il desiderio di cambiare le cose. Questo si vede soprattutto nella religione, un ambito in cui, per come stanno le cose oggi, la stragrande maggioranza degli uomini non è ancora minimamente pronta o capace di usare il proprio intelletto. Manca ancora tantissimo cammino da fare prima che le persone smettano di farsi guidare ciecamente dai dogmi o dalle decisioni altrui, ma la cosa fondamentale è che il processo di liberazione mentale è finalmente iniziato. Ecco il pensiero di Kant.

Per approfondire la libertà di pensiero in Kant, si farà riferimento al saggio di Klaus Düsing *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant* (1993). Alcuni passi del saggio avranno la funzione di tracciare un ponte diretto con Fichte, per comprendere come l'idea fichtiana del pensiero come azione affondi le sue radici proprio nella teoria kantiana aiutandoci a capire perché la libertà di pensiero sia un diritto inalienabile dell'umanità: "Tuttavia, il carattere della libertà che risulta fondamentale per essere un uomo consiste nella libertà etica o morale, intesa come una capacità da sé acquisita e come l'attività per cui ci si rapporta adeguatamente, in assoluta indipendenza interiore, a quelle esigenze della moralità [...]. Nondimeno, la libertà etica resta fondamentale: l'uomo, se la perde, perde le sue possibilità più proprie"²⁰.

In questo passo, Klaus Düsing mette in luce il cuore della filosofia pratica di Kant, spiegando che tra tutte le forme possibili di libertà, quella "etica o morale" è l'unica davvero essenziale per poter definire un essere umano come tale. Si descrive questa libertà non come un qualcosa di dato o innato, bensì come una vera e propria capacità che l'uomo acquisisce da se stesso attraverso l'esercizio della ragione. Essa si manifesta come un'attività concreta, grazie alla quale l'individuo riesce a orientarsi e a rispondere alle esigenze della moralità in

¹⁹ Kant I. (2002), *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., 48-55.

²⁰ Düsing K. (1993), "Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant", *Studi kantiani* 6, 23.

uno stato di assoluta indipendenza interiore, cioè senza farsi condizionare da impulsi personali o da pressioni esterne. Il valore di questa dimensione è talmente radicale che non può essere mai negoziato, proprio perché la libertà etica rappresenta il nucleo della dignità umana, tanto è vero che se l'uomo la perde, finisce per smarrire le sue possibilità più autentiche e proprie, cessando di fatto di realizzarsi come persona.

Adesso poniamo una riflessione sulle innumerevoli scelte che compiamo ogni giorno e chiediamoci quale sia la libertà autentica. Düsing ci dice: “nell’ambito dei fenomeni spaziali e temporali non c’è dunque vera libertà. Opponendosi specificamente a ciò, Kant introduce la libertà vera, cioè quella trascendentale. [...] In una tale prospettiva non ha alcuna importanza, secondo Kant, che l’individuo veda ancora ambiti in cui può esercitare la propria libertà di scelta: la libertà di scelta per lui non è nulla più che — secondo la nota formulazione della *Critica della ragion pratica* - la libertà di un girarrosto”²¹. Si spiega che nel mondo dei fenomeni materiali, non esiste una vera libertà, perché ogni nostra azione fisica o psicologica è inevitabilmente condizionata e determinata da cause precedenti. Per superare questo limite, Kant introduce il concetto di “libertà trascendentale”, l’unica considerata vera libertà, che consiste nella capacità della ragione di iniziare un’azione in modo del tutto autonomo, senza essere mossa da forze esterne o impulsi naturali. Düsing poi sottolinea che avere delle semplici opzioni tra cui scegliere nella vita quotidiana non significa essere davvero liberi se la nostra mente è mossa da meccanismi che non controlliamo. Per dare forza a questo concetto, il testo richiama la metafora un po’ ironica della “libertà di un girarrosto”: proprio come un pezzo di carne sullo spiedo è libero di girare ma è costretto a farlo dal meccanismo che lo muove, così l’uomo che si limita a scegliere senza una reale autonomia interiore si illude di essere libero, ma resta in realtà un semplice automa guidato da impulsi esterni.

A prima vista, potrebbe sembrare che questo passo ci allontani dalla libertà di pensiero, perché sposta la discussione su un piano molto astratto e metafisico (la fisica dei corpi, lo spazio, il tempo e i meccanismi causali). In realtà non ci allontaniamo affatto: anzi questo passo spiega perché la libertà di pensiero sia l’unica libertà che conta davvero e perché le altre libertà esteriori, da sole, siano un’illusione. Un popolo privato della libertà di pensare può anche avere la “libertà di scelta” di comprare un bene o di fare una piccola azione quotidiana, ma quella rimarrà sempre e solo la finta libertà di un girarrosto.

²¹ Ivi, 25-26.

Ecco il collegamento più profondo tra la filosofia morale di Kant e la libertà di pensiero: “Kant cerca di presentare tale fondamento — stando ad un accenno preparatorio alla libertà del giudizio [...], la quale risulta equivalente alla libertà di pensare o alla «libertà logica» — specificamente come «l’attività pura» e la spontaneità dell’io puro o della ragione [...]. Mediante quest’attività spontanea pura, che si esercita proprio nella costituzione di idee della ragione, il soggetto spontaneo si traspone nel mondo intelligibile”²². Düsing spiega che, per trovare il fondamento della libertà della volontà, Kant prende le mosse da una riflessione preliminare sulla “libertà del giudizio”, un concetto equivalente alla libertà di pensare o alla cosiddetta “libertà logica”. Secondo questa visione, l’atto stesso del pensare non è un processo passivo, ma viene definito come un’attività pura e come la spontaneità stessa della ragione o dell’Io puro. In altre parole, quando l’uomo formula giudizi ed elabora autonomamente le proprie idee, non sta semplicemente reagendo a stimoli esterni, ma sta esercitando una forza attiva e indipendente. Kant, dunque, con il “fatto della ragione” dimostra che la libertà non è un’astrazione, ma una forza interiore che l’uomo sperimenta ogni volta che avverte la voce del dovere e decide di pensare e agire con la propria testa. Si provi, così, ad avvicinare il pensiero di Kant e la filosofia di Fichte, costruendo pian piano un vero e proprio ponte tra i due autori perché è proprio su questo terreno della libertà originaria dell’Io che subentra la riflessione di Fichte. Se in Kant la spontaneità del pensiero è la chiave per accedere al mondo morale, Fichte trasforma questa intuizione in un vero e proprio principio d’azione filosofica e politica. Se l’Io è per definizione libertà assoluta, la censura e la sottomissione non sono semplicemente divieti politici, ma tentativi intollerabili di annientare la natura stessa dell’essere umano. Da questa premessa nasce la *Rivendicazione della libertà di pensiero*.

La libertà di pensiero, considerata un diritto fondamentale e inalienabile che non può essere subordinato ad alcun accordo, poiché definisce l’essenza stessa dell’essere umano, in linea con l’argomentazione kantiana: “No, o popoli, a tutto, a tutto voi potete rinunciare, tranne che alla libertà di pensiero. Continuate pure a mandare i vostri figli a combattere, perché nella selvaggia battaglia si sgozzino con uomini che non li hanno mai offesi, oppure perché siano preda delle pestilenze o se le portino dietro come bottino di guerra nelle vostre pacifiche abitazioni; strappate pure il vostro ultimo tozzo di pane al vostro bambino affamato e datelo ai cani del favorito; rinunciate, rinunciate a tutto; solo questo palladio dell’umanità donatoci dal cielo, questo pegno che vi è riservata un’altra sorte che non il

²² Düsing K. (1993), “Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant”, *Studi kantiani* 6, cit., 29-30.

soffrire, sopportare e venir calpestati, solo questo riaffermatelo”²³. Il messaggio trasmesso da questo passo risulta molto forte: ci aiuta a comprendere come il sovrano può prendersi i tuoi soldi (le tasse), il tuo corpo (il servizio militare), ma non ha il diritto di dirti cosa devi credere, pensare o ritenere giusto. La *Rivendicazione della libertà di pensiero* non è altro la possibilità di rendere pubblico il proprio pensiero con la penna²⁴: “Il poter pensare liberamente è il carattere che contraddistingue l’intelletto dell’uomo da quello dell’animale. Anche in quest’ultimo vi sono rappresentazioni; ma esse si susseguono necessariamente venendo prodotte l’una dall’altra, come nella macchina un movimento produce necessariamente l’altro. Il poter resistere attivamente a questo cieco meccanismo dell’associazione delle idee, [...] il poter dare alle nostre idee con la nostra forza e secondo il nostro libero arbitrio una determinata direzione costituisce la superiorità dell’uomo; e quanto più egli afferma questa superiorità, tanto più è uomo. La facoltà propria dell’uomo [...] di poter volere liberamente [...] è la condizione necessaria mercé la quale soltanto egli può dire: io sono, ossia io sono un essere autonomo”²⁵. In questo passo della *Rivendicazione*, Fichte sostiene che l’essenza dell’uomo risiede nella rottura radicale con il determinismo naturale. A differenza della mente animale, un meccanismo cieco in cui le rappresentazioni si susseguono per associazione causale e necessaria, l’uomo si distingue per la sua pura attività e resistenza. Attraverso il libero arbitrio, il soggetto rompe questo automatismo, dirigendo consapevolmente il proprio pensiero. Questa emancipazione non è un dato biologico, ma un compito etico che si realizza con l’esercizio della libertà.

In senso idealista, il libero volere diventa una condizione trascendentale dell’autocoscienza. Solo emancipandosi dalla necessità della natura, l’Io può originariamente porre se stesso, conquistando l’autonomia racchiusa nell’affermazione “Io sono”. L’autonomia del pensiero, strettamente connessa all’autonomia della volontà, trova dunque il proprio fondamento nella capacità dell’individuo di riconoscere in sé una legge che non deriva da un’autorità esterna, ma dalla propria coscienza morale. Fichte individua nell’interiorità dell’uomo il principio della sua dignità e della sua libertà, affermando che egli “porta nel profondo del suo animo una scintilla divina, che lo innalza al di sopra dell’animalità e lo fa concittadino in un mondo di cui il primo membro è Dio stesso”, identificando tale principio

²³ Fichte J. G. (1974), *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell’Europa che l’hanno finora calpestata*. In Id., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V. E. Alfieri. Roma-Bari: Laterza, 7-8.

²⁴ De Pascale C. (1996), *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna: Il Mulino, 66.

²⁵ Fichte J. G. (1974), *Rivendicazione della libertà di pensiero*, cit., 15.

con la coscienza, la quale prescrive in maniera “assoluta e incondizionata” ciò che deve o non deve essere voluto. Proprio perché l’uomo è chiamato a conformare liberamente la propria volontà a questa legge interiore, la determinazione morale non può derivare da una costrizione proveniente dall’esterno. Da ciò consegue l’affermazione fichtiana secondo cui l’uomo “è libero e deve restar libero”: nessun comando esterno può sostituirsi alla legge della coscienza senza compromettere quella stessa autonomia che costituisce il presupposto dell’agire morale²⁶.

In questa prospettiva, la libertà di pensiero non rappresenta una semplice concessione accordata dall’autorità, né un diritto accessorio di cui l’individuo possa essere arbitrariamente privato. Essa appartiene alla struttura stessa dell’essere razionale e morale: impedirne l’esercizio significa ostacolare la capacità dell’uomo di determinarsi autonomamente secondo la propria coscienza. La difesa fichtiana della libertà assume così un significato che oltrepassa la sola dimensione politica, poiché investe direttamente la dignità dell’individuo quale soggetto libero, razionale e moralmente responsabile.

Un dettaglio importante forse è sfuggito: Fichte a chi si rivolge? Chi sono i destinatari della sua opera? Da un lato, si rivolge ai sovrani e ai principi d’Europa, ammonendoli che qualsiasi tentativo di censura o di oppressione intellettuale è un atto contro natura, un tentativo violento di privare l’essere umano della sua stessa umanità. Dall’altro, parla direttamente alla coscienza dei cittadini e della comunità degli intellettuali, esortandoli a non subire passivamente l’assolutismo, ma a rivendicare quel compito etico che è l’autonomia del pensiero.

La libertà di pensiero è un diritto naturale, inalienabile (a cui non si può rinunciare). Cederla significa rinunciare alla propria dignità umana. La libertà, dunque, secondo Fichte, non comincia nelle piazze, ma nella nostra testa. Se difendiamo quella, prima o poi riconquisteremo anche tutto il resto.

1.3 La missione del dotto.

Alla luce di quanto emerso nei paragrafi precedenti, che hanno messo in evidenza il ruolo della Rivoluzione francese nel ridefinire i concetti di libertà e legittimità politica, oltre alla centralità del pensiero di Fichte, diventa ora necessario concentrarsi su una figura chiave in

²⁶ Ivi, 7-8.

grado di concretizzare tali principi: il dotto. Le domande sorgono spontanee: qual è la missione del dotto? Qual è invece la missione dell'uomo? Se la parte eletta della società è corrotta, dove si dovrà mai cercare il bene morale?

Nella Prefazione al testo, *Sulla Rivoluzione francese*, l'età matura in cui ogni persona agirebbe per il bene semplicemente perché riconosciuto come tale, sembra ormai all'orizzonte, conforme al disegno infallibile della provvidenza: "Finora l'umanità è rimasta assai indietro in tutto ciò di cui ha bisogno; ma, se non m'inganno del tutto, è ora il momento in cui sta per spuntare l'aurora e a suo tempo seguirà il pieno giorno"²⁷.

Quando scrive che fino a quel momento l'umanità è rimasta "assai indietro", si riferisce ai secoli passati sotto l'Antico Regime, un'epoca in cui le persone non erano cittadini liberi ma sudditi sottomessi. Per Fichte, ciò di cui l'umanità ha davvero bisogno, e che probabilmente le è sempre mancato, è la libertà morale, quella capacità di agire non per paura di una punizione o per obbedienza cieca a un sovrano, ma per una scelta consapevole della propria ragione.

La Rivoluzione Francese rappresenta quindi l'aurora, cioè l'inizio di questa nuova epoca in cui l'uomo smette di subire la storia e inizia a costruirla da solo. Fichte però, è consapevole che l'aurora è solo l'inizio di un percorso faticoso e che la Francia di quegli anni è ancora immersa nel caos e nella violenza (basti guardare ciò che sta avvenendo in Francia). Per arrivare al "pieno giorno", cioè a una società perfetta e matura, la politica e le leggi da sole non bastano. È qui che entrano in gioco, in modo decisivo, i concetti di bene, di educazione e di conseguenza la figura del dotto. Una società non diventa "buona" se i cittadini rigano dritto solo perché lo Stato li minaccia, ma diventa buona quando ogni singolo individuo sceglie il bene spontaneamente, sentendolo come un dovere interiore. L'unico strumento in grado di compiere questa trasformazione profonda nelle persone è l'educazione. Educare, nella filosofia di Fichte, non significa trasmettere un insieme di nozioni, ma risvegliare la coscienza dell'individuo, allenandolo a pensare con la propria testa e a desiderare il bene della comunità. Il pieno giorno di cui parla il filosofo è quindi una meta ideale, un traguardo raggiungibile solo attraverso un lungo processo educativo generazionale. Fichte è convinto che se l'educazione riuscirà a formare uomini perfettamente liberi e orientati al bene, lo Stato diventerà progressivamente inutile e finirà per scomparire. Quando nessuno avrà più bisogno di un'autorità esterna che gli imponga cosa è giusto e cosa è sbagliato, l'umanità

²⁷ Fichte J. G. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*. In Id., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V. E. Alfieri. Roma-Bari: Laterza, 49.

avrà finalmente raggiunto la sua piena maturità. Non si esclude, neppure, che Fichte abbia voluto attribuire a se stesso²⁸ questa posizione di terzo liberatore, manifestando la sua idea di un ruolo storico centrale nella trasformazione morale e politica del suo tempo.

Nelle lezioni del 1794 sulla *Missione del dotto*, Johann Gottlieb Fichte assegna al filosofo un ruolo cruciale nel cammino storico verso la realizzazione della libertà. Parte dall'idea che l'umanità sia destinata a un obiettivo: lo sviluppo graduale della razionalità e dell'autonomia degli individui. In questo contesto, il dotto non è solo chi possiede una conoscenza superiore, ma chi comprende questa direzione del progresso e si assume consapevolmente il compito di promuoverla: "Bisogna affidarla alla cura del vero filosofo, affinché questi vi dia la facile dimostrazione che, in questo variopinto spettacolo di marionette, che attira il vostro occhio coi suoi colori, tutte le vie sono state tentate e nessuna ha condotto alla meta, e così voi cessiate finalmente di screditare la sua via, la via dei principi razionali, a confronto della vostra, la via del cieco sperimentare"²⁹.

Dunque, il compito del dotto è rendere gli individui consapevoli della loro natura razionale, affinché siano in grado di rompere le catene e guardare alla libertà. Questa funzione non si manifesta come un intervento politico diretto, tantomeno come una guida immediata dell'azione collettiva, ma piuttosto come un'attività di educazione. Il dotto diffonde la conoscenza ed esercita la ragione. Non si tratta, quindi, di un semplice osservatore o commentatore della realtà, ma di un agente attivo nella trasformazione morale e culturale della società. L'intellettuale, nella prospettiva fichtiana, ha il compito di guidare l'umanità verso il riconoscimento della propria dignità e dei propri doveri, ovvero verso la libertà. La filosofia, utilizzata come strumento, deve incidere concretamente sulla vita del popolo e sull'organizzazione politica dello Stato, rendendo visibili le connessioni tra diritto, morale e azione pratica.

Fichte identifica la cultura come il principale strumento attraverso cui il dotto può esercitare la propria influenza. Nel testo sulla Rivendicazione della libertà di pensiero, di cui si è parlato nel paragrafo precedente, egli sottolinea come l'educazione e la formazione morale non siano fini a se stesse, ma mezzi per preparare l'individuo a esercitare la libertà in maniera responsabile: "il contenuto della legge morale è la cultura, ossia l'educazione della nostra sensibilità alla libertà, e pertanto è inalienabile il diritto a una tale educazione"³⁰. Nella prospettiva fichtiana, la cultura (*Bildung*) non può essere ridotta alla semplice

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, 75.

³⁰ Ibidem.

acquisizione o trasmissione di conoscenze, ma riguarda più profondamente il processo di formazione e perfezionamento dell'individuo quale essere libero e razionale. In questo quadro si comprende anche la funzione attribuita al dotto: grazie alla maggiore consapevolezza acquisita attraverso il sapere, egli è chiamato non soltanto al proprio perfezionamento, ma anche a contribuire a quello della società, favorendo negli altri lo sviluppo delle loro disposizioni e della capacità di determinarsi autonomamente. La sua funzione educativa non deve tuttavia essere intesa come imposizione dall'esterno di un determinato modello di formazione. Al contrario, proprio perché la libertà costituisce il presupposto della *Bildung*, il processo educativo può realizzarsi soltanto attraverso l'attività autonoma del soggetto.

Fichte esprime chiaramente tale principio quando afferma: "In primo luogo: nessuno viene coltivato, ma ognuno deve coltivarsi da se stesso. Ogni comportamento puramente passivo è precisamente l'opposto della cultura; l'educazione si produce mediante l'attività autonoma e mira a produrre l'attività autonoma. Nessun piano di cultura può quindi essere stabilito in modo che la sua realizzazione sia necessaria: esso agisce sulla libertà e dipende dall'uso della libertà"³¹. La formazione dell'individuo non può dunque essere determinata meccanicamente dall'esterno, poiché presuppone necessariamente l'esercizio della libertà da parte di colui che si forma. Il dotto può orientare, educare e contribuire alla diffusione del sapere, ma non può sostituirsi all'attività autonoma dell'individuo.

È proprio sotto questo profilo che la riflessione sulla *Bildung* può essere posta in relazione, con le dovute cautele, con le questioni sollevate dalla Rivoluzione francese. Il collegamento non consiste nell'identificare l'attività educativa del dotto con l'azione rivoluzionaria, né nell'attribuire necessariamente al dotto il compito di promuovere una trasformazione politica delle istituzioni. Piuttosto, entrambe le questioni consentono di interrogarsi sulle condizioni attraverso le quali l'uomo può emanciparsi da forme di dipendenza e diventare progressivamente capace di determinarsi autonomamente. Se la riflessione sulla Rivoluzione pone il problema della trasformazione dell'ordine politico, la teoria fichtiana della formazione richiama l'attenzione sulla trasformazione del soggetto e sulle condizioni culturali e morali necessarie all'esercizio effettivo della libertà³².

L'educazione morale del popolo risulta quindi come il compito più urgente e difficile del dotto. Non si tratta semplicemente di insegnare norme di comportamento, ma bisogna

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

orientare la coscienza individuale verso il rispetto della legge morale, che precede e supera le leggi civili. Il dotto possiede un compito davvero importante, e cioè quello prevenire la degenerazione della libertà in dispotismo o in conformismo, indicando ai cittadini la via per un'autentica autonomia. In tal senso, il ruolo dell'intellettuale si estende oltre la pura critica politica poiché egli deve intervenire direttamente nella formazione di cittadini capaci di pensiero critico, pronti a resistere alla corruzione morale e alle ingiustizie sociali. La libertà non è una concessione dello Stato, ma il risultato di un processo educativo e culturale appartenente all'individuo che solo il dotto può promuovere correttamente. Il collegamento tra filosofia e politica non rimane sul piano teorico, Fichte ritiene che la filosofia debba servire come guida nell'interpretazione e nella trasformazione della società. Come osserva nella *Rivendicazione della libertà di pensiero*, solo una popolazione culturalmente e moralmente istruita può prevenire gli abusi di potere e garantire che le istituzioni politiche siano realmente orientate al bene comune. "Il diritto di accettare liberamente tutto ciò che è utile per noi è parte costitutiva della nostra personalità; appartiene alla nostra missione di uomini usare liberamente di tutto ciò che è a nostra disposizione per la nostra formazione spirituale e morale; senza questa condizione, sarebbero un inutile dono per noi libertà e moralità. Una delle sorgenti più ricche per la nostra istruzione e cultura è la comunicazione degli animi con gli animi"³³.

Tutto il ragionamento di Fichte si incastra in modo perfetto se si prova a guardarlo come quadro unitario. L'affermazione secondo cui solo una popolazione colta e istruita può prevenire gli abusi di potere non è solo coerente con la citazione della *Rivendicazione*, ma ne esprime anche l'animo. Fichte è convinto che i sovrani assoluti abbiano sempre avuto un disperato bisogno dell'ignoranza dei sudditi per poter governare indisturbati. Un popolo che non ha gli strumenti per pensare e a cui viene vietato di confrontarsi (cioè a cui viene negata quella che il filosofo chiama la "comunicazione degli animi con gli animi"), sarà sempre un popolo facile da manipolare, incapace di accorgersi quando i propri diritti vengono calpestati. La cultura e l'istruzione non sono quindi un semplice passatempo per intellettuali, ma diventano un presupposto fondamentale per difendere la libertà di tutti. Quando Fichte scrive che l'uomo ha la missione di usare ogni mezzo per la propria formazione spirituale e morale, ci sta dicendo che la libertà di pensiero è un diritto umano che non può essere vietato, senza il quale l'idea stessa di moralità diventerebbe inutile. Se un popolo non è educato a riconoscere il valore della propria dignità, anche la rivoluzione

³³ Fichte J.G., (1974), *Rivendicazione della libertà di pensiero*, cit., 18.

politica più bella del mondo probabilmente è destinata al fallimento. La filosofia diventa quindi uno strumento pratico di trasformazione sociale e la figura del dotto è il principale esecutore.

La concezione fichtiana del dotto si inserisce nel più ampio dibattito illuministico sulla funzione del sapere e dell'educazione, rispetto al quale il discorso del nostro filosofo introduce tuttavia alcuni elementi specifici. Non sarebbe infatti del tutto corretto contrapporre la posizione di Fichte all'Illuminismo tedesco caratterizzato semplicemente dalla conservazione gerarchica del sapere all'interno di una ristretta élite intellettuale, poiché la stessa *Aufklärung* aveva attribuito un ruolo fondamentale alla diffusione delle conoscenze, all'educazione e all'esercizio autonomo della ragione. Fichte riprende e radicalizza alcuni di questi motivi, ponendo al centro della propria riflessione il rapporto tra sapere, libertà e perfezionamento dell'umanità.

In tale prospettiva, il dotto occupa certamente una posizione particolare all'interno della società, determinata dalla sua formazione e dalla conoscenza più approfondita dei bisogni dell'uomo e dei mezzi necessari al suo perfezionamento. Questa superiorità conoscitiva non deve tuttavia tradursi nell'imposizione paternalistica di una verità a soggetti considerati passivi. Il compito del dotto consiste piuttosto nel mettere il proprio sapere al servizio della società, contribuendo alla formazione degli altri e favorendo le condizioni nelle quali ciascun individuo possa sviluppare autonomamente le proprie facoltà. La sua funzione educativa rimane pertanto subordinata al principio della libertà: il perfezionamento dell'uomo non può essere prodotto attraverso una determinazione esterna, ma richiede necessariamente l'attività del soggetto stesso.

Questa concezione trova una formulazione specifica nelle *Lezioni sulla missione del dotto* del 1794 e può essere posta in continuità problematica con le questioni affrontate da Fichte negli scritti politico-filosofici del 1793. La difesa della libertà di pensiero e la riflessione sulla Rivoluzione francese avevano infatti già posto al centro dell'indagine il problema dell'autonomia dell'individuo rispetto all'autorità esterna; la successiva riflessione sulla missione del dotto consente di esaminare tale problema dal punto di vista della formazione, della comunicazione del sapere e della responsabilità sociale dell'intellettuale.

Il sapere, secondo Fichte, non deve più essere proprietà esclusiva di pochi, ma deve diventare “una proprietà comune dell'umanità, come l'aria e la luce”³⁴. In questo passaggio

³⁴ La Vopa A. J., (1989), “The Revelatory Moment: Fichte and The French Revolution”, *Central European History* 22, n.2, Atlanta (GA): Emory University, 151.

emerge con chiarezza il carattere della sua posizione: la conoscenza, diventa il mezzo attraverso cui gli individui possono riconoscere la propria libertà e partecipare attivamente alla vita morale e politica: “E particolarmente voi tutti, voi che ve ne sentite la forza, dichiarate la guerra più implacabile a quel primo pregiudizio da cui derivano tutti i nostri mali, a quel velenoso principio che è la fonte di ogni nostra miseria, a quel detto che la missione del principe sia di vegliare alla nostra felicità; perseguitelo in ogni nascondiglio, attraverso l’intero sistema del nostro sapere dove esso è riuscito a nascondersi, fino a tanto che possiate estirparlo dalla terra e ricacciarlo nell’inferno donde si è dipartito”³⁵. Fichte si sta rivolgendo ai giovani, agli intellettuali, ai professori, ai “dotti”. Dice loro di scovare questo pregiudizio ovunque (nei libri di scuola, nelle leggi, nella filosofia) e di distruggerlo. La cultura deve servire a svegliare la gente, a far capire al popolo che il sovrano non deve fare il “vostro bene”, ma deve solo garantire il diritto e la libertà affinché ognuno possa cercare la felicità a modo suo. Il sapere deve essere per tutti proprio per questo motivo: serve a dare a ogni persona la “forza” di rifiutare un sovrano che vuole decidere al posto suo. L’educazione è l’antidoto a questo veleno. Non abbiamo bisogno di un principe che ci renda felici; abbiamo bisogno di essere liberi e istruiti per renderci felici da soli.

In questo senso, il dotto assume un ruolo completamente diverso rispetto alla tradizione precedente. Egli non è più colui che insegna dall’alto, ma colui che si pone in relazione con il pubblico in una forma nuova di comunicazione, fondata sull’uguaglianza e sul rispetto reciproco. Come sottolinea anche La Vopa, Fichte aspira a stabilire un rapporto diretto con il “grande pubblico”³⁶, cercando di “unirsi in qualche modo alla massa”. Questo tentativo di superare la distanza tra intellettuale e popolo rappresenta uno degli elementi più innovativi della sua concezione. La funzione del dotto non consiste quindi nel pensare al posto degli altri, ma nel rendere possibile un processo di riflessione autonoma. In modo significativo, Fichte afferma che il filosofo deve “pensare davanti ai suoi lettori, non per loro”. Questa distinzione è fondamentale, poiché il compito del dotto è quello di attivare le capacità razionali già presenti negli individui, non di sostituirsi ad esse. La verità morale, infatti, è accessibile anche agli individui non istruiti, proprio perché radicata nella struttura stessa della ragione umana.

Questa prospettiva si collega direttamente a quanto emerso nel paragrafo precedente riguardo alla libertà di pensiero. Se tale libertà rappresenta una condizione fondamentale

³⁵ Fichte J.G., (1974), *Rivendicazione della libertà di pensiero*, cit., 10.

³⁶ Ibidem.

dell'essere umano, allora diventa necessario individuare i mezzi attraverso cui essa possa essere effettivamente realizzata nella società. Il dotto è precisamente la figura che rende possibile questo passaggio dalla teoria alla pratica attraverso la diffusione della cultura e l'educazione morale. In questo contesto, la Rivoluzione francese assume un significato particolare. Come evidenziato da La Vopa, Fichte interpreta l'evento rivoluzionario non tanto nei suoi aspetti contingenti, quanto come un momento decisivo, capace di stimolare una presa di coscienza morale. La rivoluzione diventa così uno strumento pedagogico, una sorta di lezione storica attraverso cui gli individui possono riconoscere la propria capacità di autodeterminazione. Il dotto, in questo quadro, ha il compito di interpretare tale evento e di renderne esplicito il significato universale. Va anche rammentato che questa funzione educativa è in Fichte strettamente legata alla dimensione politica: “dichiarava di essere spinto a scrivere non da altro interesse che da puro amore della verità, lui che era in Prussia straniero e non conosceva né il re né i suoi consiglieri; non garantiva che ciò che aveva scritto fosse indubitabilmente la verità, ma garantiva che aveva unicamente cercato e seguito quella che gli sembrava essere la verità”³⁷. Il fine ultimo di tale trasformazione è la realizzazione di una comunità fondata sui principi di libertà, uguaglianza e cooperazione. Secondo Frederick Beiser, infatti, la posizione teorica di Fichte è inseparabile dal suo progetto pedagogico-politico, poiché la sua filosofia si configura come un vero e proprio “sistema della libertà”³⁸, orientato alla realizzazione di una società giusta. Secondo le analisi di Beiser, Fichte concepisce l'attività razionale come un processo che trova il suo compimento nella costruzione di una società in cui ogni individuo possa sviluppare pienamente le proprie capacità. È importante sottolineare che questa funzione non è priva di tensioni e ambiguità. Da un lato, Fichte attribuisce al dotto un ruolo quasi di guida, che gli riconosce a tutti gli effetti una posizione privilegiata nella società; dall'altro, insiste sulla necessità di evitare ogni forma di dominio intellettuale. È pur vero che qui: “Gridatelo, gridatelo in tutti i toni nelle orecchie dei vostri principi, fino a che essi odano, che voi non vi lascerete portar via la libertà di pensiero; e dimostrate con la vostra condotta la serietà di questa affermazione”³⁹, il filosofo si presenta come un “amico” del pubblico con l'intenzione di risvegliarlo, piuttosto che come un maestro autoritario, cercando tuttavia di instaurare un rapporto basato sulla reciprocità.

³⁷ Beiser F. C. (2016), “Fichte and the French Revolution”, in D. James e G. Zöllner (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, Cambridge University Press, 57.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

Infine, la missione del dotto si inserisce pienamente nel progetto più ampio della filosofia fichtiana, che mira a superare la separazione tra teoria e prassi. Come già anticipato, la filosofia non è per Fichte un'attività puramente speculativa, ma è uno strumento di trasformazione del mondo e il punto di contatto tra il piano ideale e quello storico è rappresentato dal dotto. La scelta, dunque, di mettere in relazione *La missione del dotto* (1794) con il testo sulla *Rivoluzione francese* e la *Rivendicazione della libertà di pensiero* (1793) è dovuta dal fatto che i testi appartengono al periodo di Jena e condividono l'urgenza di tradurre la filosofia in azione politica e morale. Il dotto appare come educatore del genere umano, non è un accademico isolato, ma rappresenta una vera e propria guida etica per il risveglio dell'umanità. Per Fichte, la missione del dotto è guidare la società verso la consapevolezza della propria libertà, provocare un vero e proprio risveglio della coscienza. Il dotto deve mostrare agli uomini la strada dell'idealismo, unica posizione filosofica che insegna a riconoscersi come Io attivo e non come mera cosa o suddito passivo. In questo senso, il dotto è maestro del progresso. Funge da bussola affinché il cambiamento politico sia sorretto da una reale maturazione della coscienza morale. Se la Rivoluzione Francese ha abbattuto le barriere politiche esterne, il dotto deve abbattere le barriere interne (l'ignoranza e l'inerzia). Fichte difende la Rivoluzione non tanto per i suoi esiti violenti, ma come un diritto inalienabile dell'uomo di mutare il proprio pensiero e il proprio sistema politico. La Rivoluzione rappresenta l'esercizio della libertà con la necessità di una guida morale perché senza educazione morale essa rischia di fallire o di diventare tirannia.

1.4 Filosofia e trasformazione politica

Dopo aver evidenziato il ruolo della libertà di pensiero e della funzione del dotto come mediatore tra sapere e società, occorre compiere un ulteriore passo. In che modo, nel pensiero di Fichte, la filosofia si traduce in una concreta trasformazione della realtà politica? Se infatti la libertà costituisce il principio fondamentale dell'agire umano e il dotto ne rappresenta il principale promotore sul piano culturale, resta da chiarire come tali elementi possano incidere effettivamente sull'ordine politico e sociale. In Fichte, questo passaggio è tutt'altro che secondario, poiché la filosofia non è concepita come un sapere astratto o puramente contemplativo, ma appare come una forma di attività intrinsecamente orientata alla vita. La filosofia fichtiana si presenta come un sapere che deve essere "applicato alla

vita”⁴⁰, un sapere che non può esaurirsi nella sola dimensione speculativa, ma deve necessariamente trovare una realizzazione concreta nell’esistenza storica. In questo senso, la *Dottrina della scienza* non è una semplice teoria della conoscenza, ma una vera e propria ”guida della vita e dell’azione”⁴¹ il cui compito è quello di orientare l’agire umano in direzione della libertà. Il legame tra la filosofia e la politica nel pensiero di Fichte risulta comprensibile grazie a quest’impostazione. La filosofia non si limita a descrivere il mondo, ma si configura come un principio attivo capace di trasformarlo. La riflessione fichtiana nasce infatti con l’obiettivo esplicito di incidere sulla realtà e di guidare la condotta degli individui.

In questa prospettiva, la Rivoluzione francese assume un ruolo decisivo per il progetto filosofico di Fichte. Essa non è soltanto un evento storico di eccezionale rilevanza, ma si configura come istanza in cui i principi filosofici trovano una concreta realizzazione. Il primo capitolo del testo *Sulla Rivoluzione francese* si apre difatti così: “Si vede chiaramente, osservando le nostre costituzioni politiche e tutte le costituzioni che la storia sino ad ora conosce, che esse non si formarono per una deliberazione intellettuale presa a freddo, ma furono un risultato del caso o della violenta oppressione. Esse si fondarono tutte sul diritto del più forte”⁴². Fichte lancia un’accusa radicale a tutta la storia politica dell’umanità per giustificare la necessità profonda della Rivoluzione Francese. Il filosofo osserva che se guardiamo agli Stati del passato e a quelli del suo tempo, ci accorgiamo che nessuna costituzione è mai nata da un progetto puramente razionale e pianificato a tavolino per il bene dei cittadini. Al contrario, le istituzioni e le leggi esistenti sono sempre state il frutto del caso, di dinamiche violente o della sopraffazione del più forte sul più debole. In sostanza, l’ordine sociale in cui le persone si trovano a vivere non è “giusto” o “legittimo” solo perché è antico: la sua vera origine risiede nella forza brutta e nell’oppressione. Fichte contrappone l’idea di una deliberazione intellettuale “a freddo” e con questa espressione intende un atto guidato esclusivamente dalla ragione, libero da passioni, egoismi o dai privilegi ereditari tipici dell’Ancien Régime. Una società può dirsi veramente legittima solo se gli esseri umani, in quanto creature libere e razionali, scelgono consapevolmente come organizzare la propria convivenza. Se uno Stato si fonda originariamente sul diritto del più forte, il popolo ha il pieno diritto morale di abbatterlo. Per questo motivo, la Rivoluzione

⁴⁰ Druet P. P. (1974), “La ‘politisation’ de la métaphysique idéaliste: le cas de Fichte,” *Revue philosophique de Louvain* 72, 687.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Fichte J.G. (1974), *Sulla Rivoluzione francese*, cit., 89-90.

Francese non è un semplice atto di ribellione, ma rappresenta il momento cruciale in cui l'umanità decide finalmente di smettere di subire gli eventi e inizia a governare la società usando la luce della ragione.

Si può facilmente osservare come la rivoluzione venga interpretata quale passaggio fondamentale in cui la libertà, da semplice concetto teorico, si traduce in pratica politica, segnando l'inizio di una nuova epoca nella storia dell'umanità. Proprio per questo motivo, Fichte stesso riconosce nella Rivoluzione francese una fonte di ispirazione per la sua filosofia, vedendola come un'espressione storica della libertà che egli si propone di fondare sistematicamente sul piano teorico attraverso la *Dottrina della scienza*. Tuttavia, il rapporto tra filosofia e politica non si limita ad una semplice giustificazione della rivoluzione. Il legame presentato si articola come un processo dinamico, vivo ed attivo, in cui la riflessione filosofica e il momento storico si influenzano in maniera reciproca. Come osserva Druet, la filosofia politico-giuridica di Fichte nasce anche dalla "considerazione attenta dello Stato reale"⁴³, mostrando così come il pensiero filosofico non sia indipendente dalle condizioni storiche, ma si sviluppi in costante relazione con esse. In questo senso, la trasformazione politica non è soltanto il risultato dell'applicazione di principi astratti, ma il prodotto di un'interazione continua tra teoria e realtà: "Nessuna costituzione politica è immutabile: è nella loro natura che esse si modifichino tutte. Una cattiva, che è in contrasto col necessario fine ultimo di tutte le comunità statali, deve essere mutata; una buona, che mira a quel fine, si modifica da se stessa"⁴⁴. In questo passaggio il ragionamento di Fichte si sviluppa attorno all'idea che nessuna legge o costituzione possa essere considerata eterna, perché la natura stessa delle società umane è il mutamento. Fichte divide le costituzioni in due grandi categorie per spiegare come e perché debbano cambiare. Da un lato ci sono le "cattive" costituzioni, ovvero quelle nate dall'oppressione e dal diritto del più forte (proprio come diceva nel passo precedente). Queste istituzioni sono in netto contrasto con il vero "fine ultimo" dello Stato, che per Fichte è il progresso morale, la giustizia e la realizzazione della libertà di tutti i cittadini. Poiché una costituzione ingiusta blocca questo cammino, non ha alcuna legittimità e di conseguenza, il popolo ha il dovere morale di modificarla, anche in modo drastico o rivoluzionario. Dall'altro lato, Fichte introduce persino una "buona" costituzione, cioè una costituzione giusta e orientata al bene comune, che comunque non può rimanere identica a se stessa. Una società che funziona bene, infatti, educa i suoi

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Fichte J.G. (1974), *Sulla Rivoluzione francese*, cit., 113.

cittadini alla libertà e favorisce la loro crescita intellettuale e morale. Evolvendosi i cittadini, i loro bisogni e la loro consapevolezza, anche le leggi devono evolversi di conseguenza. Una buona costituzione, quindi, non si abbatte con la violenza, ma si modifica “da se stessa”, in modo naturale, flessibile e pacifico, per adattarsi al continuo progresso dell’umanità. Anche questo modo si legittima la Rivoluzione Francese e, se i conservatori consideravano lo Stato come un monumento sacro e intoccabile, Fichte lo descrive come un organismo vivo che deve cambiare. Se lo Stato è ingiusto, va cambiato con la forza della rivoluzione; se è giusto, cambierà da solo mediante riforme. In nessun caso, comunque, la storia può essere fermata.

È in gioco, dunque, una ridefinizione profonda del ruolo dello Stato, che cessa di essere un fine in sé per diventare un riflesso della dinamicità filosofica. Se infatti la filosofia è l’attività della ragione che tende alla libertà, essa non può accettare alcuna forma politica statica, pertanto il rapporto tra filosofia e istituzioni si configura quindi come un processo di costante superamento: la filosofia fornisce l’ideale razionale, mentre lo Stato funge da strumento. Se l’ordine giuridico e politico non possiede un valore assoluto, ha una funzione però strumentale? Quale? Esso rappresenta un mezzo per la realizzazione della destinazione morale dell’umanità. Per Fichte “l’ordine giuridico e politico non è che un mezzo al servizio della destinazione morale dell’uomo”⁴⁵. Ciò significa che lo Stato non può essere considerato come un fine in sé, ma deve essere valutato in base alla sua capacità di promuovere la libertà e lo sviluppo morale degli individui. Secondo Fichte, qualora l’umanità giungesse alla piena realizzazione della legge morale, non vi sarebbe più alcuna necessità di una costituzione politica, poiché l’ordine razionale si realizzerebbe spontaneamente nella vita degli individui: “Se mai il fine ultimo venisse completamente raggiunto, non sarebbe davvero più necessaria nessuna costituzione politica; la macchina si fermerebbe, perché nessuna pressione si eserciterebbe più su di essa. La legge universale della ragione unificherebbe tutti gli uomini nella più completa unanimità di sentimenti e nessun’altra legge avrebbe più a vegliare sulle loro azioni”⁴⁶.

Pertanto, è l’insieme di questi elementi che ci consente di cogliere il carattere dinamico della filosofia fichtiana. Come suggerisce Druet, il sistema di Fichte deve essere interpretato attraverso “concetti dinamici”⁴⁷, che riflettono un processo di sviluppo continuo, piuttosto che una struttura rigida e immutabile.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ivi, 112.

⁴⁷ Ivi, 71.

La filosofia non è dunque un sapere statico, ma un percorso, un itinerario che conduce l'uomo verso la realizzazione della propria libertà. Di conseguenza, anche il rapporto tra filosofia e trasformazione politica in Fichte si configura come un rapporto di stretta interdipendenza. La filosofia fornisce i principi e le categorie attraverso cui interpretare e orientare la realtà, mentre la trasformazione rappresenta il luogo in cui tali principi trovano una concreta realizzazione.

La filosofia riesce ad assumere un ruolo attivo nella storia, che prova a contribuire alla costruzione di un ordine politico fondato sulla libertà e sulla razionalità. Ed è proprio questo aspetto che permette di creare un collegamento profondo con la Rivoluzione francese: essa aveva posto al centro del dibattito il problema della legittimità del potere e del diritto alla trasformazione dell'ordine politico. Fichte dimostra come la concezione filosofica possa essere uno strumento critico e normativo, che è capace sia di orientare l'azione politica sia di promuovere il progresso dell'umanità.

CAPITOLO 2 — Il problema della legittimità della rivoluzione nel primo Fichte

2.1 Esiste un diritto alla rivoluzione?

Una delle questioni centrali affrontate da Fichte nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* riguarda il diritto di un popolo a modificare la propria costituzione politica. La risposta fichtiana muove dal rifiuto di considerare l'ordinamento costituzionale come qualcosa di assoluto, immutabile o fondato su un'autorità indipendente dalla volontà degli individui. La costituzione deriva infatti da rapporti giuridico-politici istituiti tra esseri liberi e, proprio per questa ragione, non può vincolare in maniera irrevocabile le generazioni future né sottrarsi a ogni possibilità di trasformazione.

La questione della legittimità del mutamento politico deve essere quindi ricondotta al principio della libertà. Se l'ordinamento statale è una costruzione umana, esso non può essere considerato un fine assoluto né può pretendere un'obbedienza incondizionata indipendentemente dalla sua conformità ai principi che ne giustificano l'esistenza. Da questa prospettiva deriva la possibilità di mettere in discussione e modificare una costituzione quando essa non risponda più alle esigenze di libertà dei soggetti che vi sono sottoposti.

Il diritto di mutare la costituzione non deve tuttavia essere identificato semplicemente con una giustificazione indiscriminata dell'insurrezione o della violenza rivoluzionaria. Il problema posto da Fichte è più radicale e riguarda il fondamento stesso dell'obbligazione politica: occorre stabilire se un ordinamento prodotto dalla volontà umana possa vincolare definitivamente la libertà degli individui e impedire loro di modificarlo. È precisamente su questo terreno che la riflessione sulla Rivoluzione francese assume valore filosofico, poiché consente a Fichte di interrogarsi sulle condizioni in base alle quali la trasformazione dell'ordine politico possa essere considerata legittima⁴⁸.

Fichte introduce inoltre il principio secondo cui nessuna generazione passata ha il potere di incatenare quelle future a istituzioni superate, poiché ogni epoca deve poter decidere del proprio destino. Di conseguenza, il popolo non è un suddito passivo sottomesso all'autorità del sovrano, ma il legittimo proprietario del proprio ordinamento politico, rendendo la rivoluzione non un atto di criminalità o di anarchia, ma l'esercizio di un diritto inalienabile volto a ripristinare la libertà. Fichte affronta la rivoluzione non soltanto come un evento

⁴⁸ Fichte J.G. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 89.

storico, ma come una questione legata al problema della legittimità politica. Il punto focale non è tanto indagare l'origine delle istituzioni politiche, quanto determinare le condizioni in base alle quali uno Stato può legittimamente esercitare la propria autorità⁴⁹.

In questa prospettiva, il fenomeno della rivoluzione è strettamente connesso al tema dell'obbedienza: fino a che punto i cittadini sono tenuti a rispettare le leggi? La rivoluzione, infatti, si configura essenzialmente come la rottura del vincolo di obbedienza nei confronti di un'autorità costituita. Pertanto, la sua legittimità si fonda sulla possibilità di giustificare il diritto dei cittadini a rifiutare l'obbedienza.

Se si accetta che un individuo possa legittimamente sottrarsi all'obbedienza, allora bisogna ammettere che questo principio valga anche per gli altri, fino a includere, almeno in linea teorica, un'intera collettività. In questo senso, il discorso sulla rivoluzione si riconduce a quello della legittimità della disobbedienza: solo laddove quest'ultima risulti giustificabile, la rivoluzione può essere considerata legittima.

La questione centrale, dunque, non riguarda tanto il modo in cui si verifica una rivoluzione, quanto piuttosto la possibilità di determinarne la legittimità e le condizioni necessarie per riconoscerla come tale. Ci si trova al confine tra teoria del diritto e filosofia morale, generando una tensione che complica l'idea di riconoscere un autentico "diritto" alla rivoluzione. L'analisi prende le mosse dal complesso rapporto tra individuo e Stato: "Se infatti l'uomo come essere razionale è sottoposto assolutamente ed unicamente alla legge morale, non è lecito ch'egli sia sottoposto ad alcun'altra legge e nessuna creatura può osare di imporgliene un'altra. Là dove la sua legge lo libera, egli è interamente libero"⁵⁰. Fichte spiega che l'essere umano, in quanto essere dotato di ragione, obbedisce a un unico padrone assoluto e, cioè la legge morale che scopre dentro di sé. Questa sottomissione alla morale interiore è l'unica legittima e, paradossalmente, è proprio ciò che rende l'uomo una creatura superiore e indipendente da qualsiasi autorità terrena. Nessun sovrano, nessun governo e nessuna "creatura" (ovvero nessun altro essere umano, per quanto potente sia) può permettersi di imporre con la forza delle leggi che vadano contro la ragione o che calpestino la dignità dell'individuo. Laddove la coscienza morale libera l'uomo, dicendogli cos'è giusto e cos'è sbagliato, egli è e deve rimanere interamente libero da qualsiasi vincolo esterno. Se uniamo il principio ora delineato alla domanda precedente sul diritto di cambiare la costituzione, il quadro diventa chiaro e lineare in un unico blocco di pensiero. Fichte sta

⁴⁹ Rametta G. (2012), *Fichte*, cit., 35.

⁵⁰ Fichte J.G., (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 90.

dicendo che lo Stato non ha alcun diritto di inventare leggi che incatenino la libertà morale dei cittadini. I governi e le costituzioni politiche sono legittimi solo e soltanto se si accordano con la legge morale della ragione e se ne fanno custodi. Nel momento in cui lo Stato tradisce questo compito e pretende di imporre leggi ingiuste che schiacciano i “più deboli” o che limitano la libertà interiore, esso commette un’ingiustizia. In quel preciso istante, l’obbligo dei cittadini di obbedire allo Stato inizia a venir meno, perché l’obbedienza alla propria coscienza morale viene prima di qualsiasi legge scritta. “La questione era dunque: donde deriva l’obbligatorietà delle leggi civili? Io rispondo: dall’accettazione volontaria di esse da parte dell’individuo”⁵¹. Per quale motivo, dunque, un cittadino è tenuto a obbedire alle leggi di uno Stato? La sua risposta è netta e lineare, l’obbligatorietà delle leggi non deriva da un diritto divino del re, né dalla tradizione o dalla forza del potere, ma si fonda esclusivamente sull’accettazione volontaria di ogni singolo individuo. Fichte ha prima stabilito che l’uomo è un essere assolutamente libero, sottomesso solo alla propria legge morale interiore. Di conseguenza, affinché l’obbedienza alle leggi civili sia compatibile con la libertà dell’individuo, il vincolo politico non può essere concepito come il risultato di una costrizione esterna, ma deve presupporre un atto libero della volontà attraverso il quale il soggetto entra in una determinata relazione giuridica con gli altri membri della comunità. Il riferimento al consenso, tuttavia, non è di per sé sufficiente a spiegare la possibilità di modificare successivamente tale rapporto: dal fatto che un individuo abbia liberamente aderito a un determinato ordinamento non consegue automaticamente che egli non possa sciogliersi in qualsiasi momento dagli obblighi assunti. È precisamente su questo punto che l’argomentazione di Fichte assume particolare rilevanza. La possibilità di rivedere il consenso precedentemente accordato trova il proprio fondamento nella natura stessa della libertà umana. L’individuo, in quanto essere razionale e moralmente autonomo, non può infatti compiere un atto mediante il quale rinunci definitivamente alla propria libertà futura, poiché una simile rinuncia finirebbe per negare quella stessa autonomia che rende possibile e valido l’atto originario del consenso. In altri termini, la volontà presente non può vincolare in maniera assoluta e irrevocabile la volontà futura, trasformando un soggetto libero in un essere definitivamente sottoposto a una decisione assunta in precedenza.

Da questo principio deriva una conseguenza fondamentale per il problema della costituzione politica. Il diritto di modificarla non sorge esclusivamente nel momento in cui

⁵¹ Ibidem.

l'ordinamento divenga ingiusto, oppressivo o contrario agli interessi dei cittadini. Più radicalmente, esso dipende dall'impossibilità di considerare una determinata costituzione come irrevocabilmente vincolante per la libertà degli individui e, soprattutto, per quella delle generazioni successive. Nessun accordo politico può pertanto trasformarsi in una rinuncia definitiva alla facoltà di autodeterminazione, perché ciò significherebbe attribuire a una volontà passata un potere assoluto sulla libertà presente e futura.

È su queste basi che Fichte affronta il diritto di un popolo a mutare la propria costituzione. La possibilità del mutamento politico non deve dunque essere interpretata semplicemente come una reazione eccezionale a uno Stato divenuto tirannico, ma trova un fondamento più profondo nell'inalienabilità della libertà umana. Ciò non equivale, tuttavia, a legittimare automaticamente qualsiasi forma di insurrezione o di violenza politica: significa piuttosto riconoscere che nessun ordinamento positivo può rivendicare, per il solo fatto di essere stato precedentemente accettato, un'autorità assoluta e irrevocabile sulla volontà di soggetti che rimangono moralmente liberi.

Tuttavia, a questo livello emergono rilevanti criticità teoriche: se il diritto è concepito come lo strumento deputato a garantire un ordine stabile e universale, esso tende a escludere, almeno in linea di principio, la possibilità di legittimare la propria negazione. Da questa prospettiva, un ipotetico diritto alla rivoluzione risulterebbe intrinsecamente paradossale, poiché implicherebbe il riconoscimento giuridico della stessa distruzione del sistema normativo che si propone di proteggere.

Fichte dimostra una piena consapevolezza delle problematiche intrinseche alla questione in esame e, per tale ragione, esclude di collocare il tema della rivoluzione nell'ambito del diritto positivo. Come evidenziato da Antonino Falduto, la problematica relativa al diritto alla rivoluzione non può essere risolta attraverso un'analisi giuridica, poiché nessun tribunale sarebbe in grado di giudicare un atto che mette in discussione la legittimità dell'intero ordinamento giuridico⁵². Ne consegue che il problema non si colloca nella dimensione del "diritto" (*Recht*), ma in quella della "legittimità" (*Rechtmäßigkeit*), la quale richiede una valutazione basata su criteri diversi, di natura essenzialmente morale⁵³.

Questa distinzione esercita un ruolo cruciale, poiché permette a Fichte di evitare l'incoerenza insita nell'attribuire alla rivoluzione una fondatezza giuridica, senza precludere tuttavia la possibilità di giustificarla da un punto di vista alternativo.

⁵² Falduto A., (2019), "The Metaphysical Foundation of the Self and the Right to Revolution", *Archivio di Filosofia* 87, n.1., 215.

⁵³ Ibidem.

Il passaggio al piano morale risulta possibile grazie al ruolo centrale che Fichte assegna alla libertà. L'intera teoria della rivoluzione si basa su una concezione metafisica del soggetto, visto come un essere intrinsecamente libero e autonomo. In questo contesto, la libertà non è semplicemente una caratteristica tra le tante, ma rappresenta la struttura originaria dell'Io: è l'elemento che differenzia l'essere umano dalla natura e rende concepibile l'esistenza di una legge morale. Essendo esseri razionali, gli individui sono vincolati esclusivamente alla legge morale, che formulano essi stessi in quanto soggetti autonomi. La legge morale dà agli esseri umani tutta la legislazione di cui hanno bisogno⁵⁴. Da ciò deriva che nessuna autorità esterna possa legittimamente imporre norme contrarie a questa autonomia fondamentale.

Dal punto di vista esaminato, il fondamento della rivoluzione trova il suo principio nel rapporto tra legge morale e legislazione politica. Secondo Fichte, l'unica forma di legislazione autenticamente legittima è quella che trae origine dalla ragione pratica, ovvero dalla legge morale. Le leggi positive dello Stato acquisiscono valore solo se in conformità con questa legge superiore; al contrario, quando vi si oppongono, perdono ogni fondamento di legittimità. In tale prospettiva, lo Stato non detiene un'autorità assoluta, essendo subordinato alla realizzazione della libertà e al pieno sviluppo della personalità degli individui. La funzione dello Stato è promuovere il progresso morale delle persone fino al punto in cui la sua stessa esistenza diventa superflua⁵⁵.

È proprio da tali premesse che si configura la possibilità di legittimare la rivoluzione. Qualora lo Stato violi i diritti fondamentali dell'uomo, ostacolando l'espressione della sua libertà, esso perde ogni validità legale e morale. In queste circostanze, la rivoluzione può essere interpretata come un'esigenza di carattere morale. Fichte sostiene infatti che una rivoluzione, per essere giustificata, debba essere concepita come un atto dettato dal dovere morale, configurandosi come una risposta necessaria a una palese violazione dei diritti umani. Di conseguenza, la rivoluzione non deve essere intesa come un gesto arbitrario o esclusivamente politico, bensì come una necessità derivante dalla struttura stessa della moralità del soggetto: "Nel cammino sin qui percorso è possibile montare un progresso del genere umano verso la perfetta libertà?"⁵⁶

Dunque Fichte non afferma mai in termini espliciti e sistematici l'esistenza di un diritto alla rivoluzione, non vi è dunque una legittimità giuridica della medesima. Al contrario, egli

⁵⁴ Ivi, 214.

⁵⁵ Ivi, 212.

⁵⁶ Fichte G.J. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 101.

sottolinea come tale questione non trovi soluzione all'interno del diritto positivo. Infatti, la rivoluzione si colloca come detto in uno spazio in cui l'ordine giuridico viene sospeso, trasferendo il giudizio interamente alla sfera morale. Ciò implica che non esistano criteri giuridici oggettivi capaci di determinare in maniera universale la legittimità di una rivoluzione: la giustificazione di quest'ultima è possibile esclusivamente attraverso il riferimento alla coscienza morale degli individui e al loro impegno verso l'attuazione della libertà.

In tale contesto assume particolare rilievo il rapporto tra la riflessione sulla rivoluzione e la tutela della libertà individuale, con specifico riferimento alla libertà di pensiero. Nel giovane Fichte, quest'ultima non costituisce semplicemente una libertà concessa dall'autorità politica, ma trova il proprio fondamento nell'autonomia dell'essere razionale e nella sua capacità di determinarsi secondo ragione. Privare l'individuo della possibilità di pensare autonomamente significa, pertanto, incidere su una facoltà strettamente connessa alla sua stessa natura di soggetto libero e moralmente responsabile.

È proprio per questa ragione che la libertà di pensiero non può essere considerata una concessione dello Stato, revocabile a discrezione del potere politico. Nella *Rivendicazione della libertà di pensiero* Fichte insiste sul carattere originario e inalienabile di tale libertà, opponendosi alla pretesa dei principi di esercitare un controllo sulla coscienza e sull'attività razionale degli individui. Il problema assume così una rilevanza non soltanto politica, ma anche morale: un'autorità che pretenda di determinare ciò che l'individuo deve pensare entra in conflitto con il principio dell'autonomia sul quale si fonda la responsabilità morale del soggetto.

Il rapporto tra libertà di pensiero e questione rivoluzionaria deve tuttavia essere formulato con cautela. La limitazione della libertà di pensiero non determina automaticamente, da sola, la legittimità di qualsiasi azione rivoluzionaria. Essa consente piuttosto di mettere in evidenza una tensione fondamentale tra l'autonomia dell'individuo e la pretesa dell'autorità politica di estendere il proprio potere a una sfera che, nella prospettiva fichtiana, non può essere integralmente sottoposta a coercizione esterna. La difesa della libertà di pensiero diviene così uno degli elementi attraverso i quali emerge il problema più generale dei limiti dell'autorità dello Stato.

È a partire da questo problema che può essere introdotta, in un momento successivo dell'analisi, la critica fichtiana delle forme di potere che tendono ad oltrepassare tali limiti. In questo diverso contesto assume significato l'affermazione secondo cui "una verità è confermata, oltre che da ragioni a priori, da tutta la storia: la tendenza di tutte le monarchie

è all'interno il potere assoluto e all'esterno la monarchia universale"⁵⁷. La citazione non riguarda direttamente la libertà di pensiero, ma esprime una più generale critica alla dinamica espansiva del potere monarchico: sul piano interno, verso l'accentramento dell'autorità; sul piano esterno, verso l'estensione del dominio politico.

Il collegamento con quanto precede risiede, dunque, nel problema dei limiti del potere. Se la riflessione sulla libertà di pensiero individua una sfera dell'autonomia individuale che l'autorità non può arbitrariamente sopprimere, la critica della monarchia mostra, su un piano propriamente politico, il rischio insito in un potere che tende progressivamente ad ampliare la propria sfera di intervento. I due argomenti rimangono distinti, ma convergono nell'interrogativo più generale relativo alle condizioni e ai limiti della legittimità dell'autorità politica.

Alla luce di quanto precedentemente esposto, è necessario precisare che il riconoscimento fichtiano del diritto di un popolo a modificare la propria costituzione non coincide con l'affermazione di un diritto alla rivoluzione inteso come diritto positivo all'insurrezione. La questione deve essere collocata, piuttosto, nel più ampio problema del rapporto tra libertà individuale, obbligazione politica e validità dell'ordinamento giuridico. È proprio su questo terreno che la posizione di Fichte mostra la propria specificità e può essere confrontata con quella kantiana. Come evidenziato da Antonino Falduto⁵⁸, infatti, la riflessione fichtiana si distingue dalla più rigida esclusione kantiana di un diritto di resistenza e di rivoluzione, poiché attribuisce un peso decisivo all'inalienabilità della libertà e alla possibilità di riconsiderare il vincolo politico. Il confronto tra i due autori⁵⁹ consentirà pertanto non di riproporre la questione della legittimità della rivoluzione già affrontata, ma di precisare ulteriormente la particolare relazione che Fichte stabilisce tra autonomia del soggetto, diritto e autorità politica.

La rivoluzione emerge come una possibilità quando lo stesso diritto viene meno al proprio fondamento. Questa prospettiva, tuttavia, non risolve la tensione intrinseca presente nel sistema filosofico di Fichte, ma anzi la rende ancora più evidente. Dal momento che il diritto, inteso come ordine coercitivo, non può tollerare la propria negazione senza incorrere in una contraddizione interna, la priorità attribuita al principio di libertà comporta che ogni struttura politica rimanga vulnerabile alla possibilità di perdere la propria legittimità. La rivoluzione si manifesta piuttosto come l'espressione di una tensione strutturale tra il

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Falduto A. (2019), "The Metaphysical Foundation of the Self and the Right to Revolution", cit., 215.

⁵⁹ Il confronto verrà approfondito nel seguente capitolo.

principio della libertà e le forme istituzionali incaricate della sua realizzazione. Per concludere: “Colui che ricava le sue proposizioni da principi originari della ragione con una deduzione rigorosa è già sicuro in anticipo della loro verità e della falsità di tutte le obiezioni contro di esse: ciò che non può sussistere accanto a quelle, deve necessariamente essere falso, ed egli può saperlo anche senza averne ancora sentito parlare”⁶⁰. Fichte afferma che quando un pensatore formula le proprie tesi partendo da principi originari, evidenti e indiscutibili della ragione e si muove attraverso una logica rigorosa, possiede una certezza assoluta sulla verità delle sue conclusioni. Questa certezza razionale permette al filosofo di respingere in anticipo qualsiasi critica o obiezione. Dal momento che la verità è coerente e non può contraddirsi, tutto ciò che si scontra con questi principi fondamentali della ragione deve necessariamente essere considerato falso. Fichte sottolinea che chi possiede questa profonda chiarezza concettuale ha la capacità di smontare le tesi contrarie in modo quasi preventivo, senza il bisogno di averle lette o ascoltate prima, poiché la falsità di un’obiezione è già dimostrata dal semplice fatto che essa contraddice la verità logica di partenza.

Applicato al contesto di *Sulla Rivoluzione francese*, questo ragionamento porta a dire che: se la ragione dimostra con certezza assoluta che l’uomo nasce libero e che lo Stato si fonda solo sul consenso volontario, allora tutte le argomentazioni dei monarchi e dei conservatori a difesa dell’assolutismo non sono soltanto ingiuste, ma sono logicamente e filosoficamente false, destinate a sgretolarsi di fronte alla verità razionale.

2.2 Rivoluzione e ordine giuridico

Considerando la complessità del rapporto tra diritto e morale, emerge l’urgenza di esaminare con maggiore precisione lo statuto teorico della rivoluzione all’interno del sistema filosofico di Johann Gottlieb Fichte. Sebbene, come evidenziato, essa non possa essere considerata un diritto in senso strettamente giuridico, appare indispensabile individuare il quadro concettuale entro cui tale fenomeno possa essere adeguatamente collocato.

Un passaggio decisivo dell’argomentazione fichtiana riguarda la definizione del rapporto tra legge, libertà individuale e contratto. Fichte afferma: “La legge è la medesima per tutti e nel suo dominio non esiste che una sola volontà. Si può cominciare a parlare di molteplici

⁶⁰ Fichte G.J. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 116.

individui soltanto dove quella legge ci lascia trapassare nel campo del libero arbitrio. In questo campo domina il contratto; e questo viene concluso da molteplici individui. Se alla fine di questo capitolo il concetto di popolo resta ancora indeterminato, solo allora io avrò torto”⁶¹.

Per comprendere correttamente questo passaggio è necessario distinguere il piano della legge razionale da quello del libero arbitrio. Non si tratta, infatti, di sostenere che la legge positiva dello Stato annulli le differenze individuali o trasformi i cittadini in una volontà collettiva indifferenziata. Il riferimento fichtiano è piuttosto alla legge della ragione, che possiede validità universale e, proprio in quanto tale, non varia da individuo a individuo. Sotto questo profilo si può parlare di una sola volontà, poiché ciò che la ragione prescrive non dipende dalle inclinazioni o dagli interessi particolari dei singoli.

La pluralità degli individui acquista invece rilevanza nel campo di ciò che la legge razionale non determina necessariamente, vale a dire nella sfera del libero arbitrio. È in questo ambito che interviene il contratto: esso presuppone una molteplicità di soggetti distinti, ciascuno dotato di una propria volontà, che stabiliscono reciprocamente determinati obblighi. Il contratto non deve quindi essere inteso semplicemente come uno strumento destinato a disciplinare proprietà e scambi privati, ma assume un significato più generale all’interno dell’argomentazione fichtiana, poiché consente di comprendere come volontà individuali differenti possano vincolarsi reciprocamente senza che tale vincolo derivi immediatamente dalla legge morale.

Questa distinzione è essenziale per comprendere il problema del “popolo”. Fichte deve infatti stabilire in quale senso una pluralità di individui possa costituire un soggetto collettivo e, soprattutto, fino a che punto gli accordi conclusi tra tali individui possano limitare la loro libertà futura. È precisamente in questo contesto che viene affrontata la questione della modificabilità della costituzione politica.

Fichte prende quindi in esame l’ipotesi secondo cui il diritto di modificare una costituzione possa essere definitivamente ceduto mediante un accordo: “Il diritto di mutare la costituzione politica potrebbe essere ceduto mediante il contratto di tutti con tutti, in due modi: e cioè, o che tutti avessero promesso a tutti, in generale, di non mutarla mai; o che tutti avessero promesso a tutti di non far ciò senza il consentimento di ogni singolo”⁶².

⁶¹ Fichte J.G. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 121.

⁶² Ibidem.

Il passaggio pone una questione fondamentale: se l'ordinamento politico deriva da un accordo tra individui liberi, è possibile che questi ultimi, mediante quello stesso accordo, rinuncino definitivamente alla facoltà di modificarlo? Fichte prende in considerazione due possibilità. La prima consiste nell'impegno reciproco a non modificare mai la costituzione; la seconda nell'impegno a non modificarla senza il consenso di tutti coloro che partecipano al vincolo. Non si tratta ancora, in questo punto dell'argomentazione, di affermare semplicemente che entrambe le possibilità siano "assurde" o materialmente impraticabili. La questione è più radicale: Fichte deve stabilire se una volontà libera possa assumere un'obbligazione capace di sopprimere o alienare definitivamente la propria libertà futura. Per chiarire la propria argomentazione relativa all'inalienabilità di determinati diritti e, conseguentemente, alla possibilità di riconsiderare l'ordinamento politico precedentemente accettato, Fichte introduce la nozione dell'uomo come "proprietà di se stesso": "Noi siamo proprietà nostra, dico, e suppongo con ciò qualcosa di duplice in noi: un proprietario e una proprietà. L'Io puro in noi, la ragione, è ciò che ha il dominio sulla nostra sensibilità, su tutte le nostre forze spirituali e corporee; esso può servirsene come mezzo per ogni scopo che gli piaccia. Intorno a noi vi sono cose che non sono come noi proprietà di se stesse, poiché esse non sono libere, ma non sono originariamente neppure proprietà nostra: poiché esse non appartengono immediatamente al nostro Io sensibile. Noi abbiamo il diritto di usare le nostre proprie facoltà sensibili a qualsivoglia scopo, che non sia vietato dalla legge della ragione"⁶³.

L'espressione "proprietà di noi stessi" non deve essere interpretata come una semplice distinzione tra una ragione "superiore", proprietaria, e una componente sensibile ridotta a oggetto posseduto. Fichte intende piuttosto chiarire il rapporto tra il soggetto razionale e le proprie facoltà sensibili: l'Io, in quanto essere razionale e libero, può disporre delle proprie capacità corporee e spirituali e orientarle verso fini liberamente determinati, purché questi non siano contrari alla legge della ragione. La libertà non coincide pertanto con un arbitrio privo di limiti, ma con la possibilità del soggetto di determinare autonomamente il proprio agire entro il limite posto dalla razionalità morale.

La distinzione rispetto agli oggetti esterni permette a Fichte di precisare ulteriormente questo punto. Le cose che circondano l'individuo non sono "proprietà di se stesse", poiché, non essendo soggetti razionali, non possiedono libertà e capacità di autodeterminazione. Esse, tuttavia, non appartengono originariamente neppure all'individuo. Il rapporto con il

⁶³ Ibidem.

mondo esterno deve quindi essere costituito attraverso l'attività del soggetto e regolato secondo principi compatibili con la libertà.

Questa concezione consente di comprendere più precisamente anche il problema politico precedentemente posto. Proprio perché l'individuo è un essere razionale capace di autodeterminazione, la sua libertà non può essere trattata alla stregua di un bene esterno di cui egli possa semplicemente disfarsi mediante un contratto. La questione decisiva diventa allora stabilire quali facoltà e quali diritti possano effettivamente essere alienati e quali, invece, appartengano alla struttura stessa della soggettività libera e debbano pertanto essere considerati inalienabili. È all'interno di questa distinzione, e non semplicemente sulla base dell'eventuale ingiustizia di un determinato governo, che deve essere collocata l'argomentazione fichtiana relativa al diritto di un popolo di modificare la propria costituzione.

In questo contesto, l'interpretazione proposta da Martial Gueroult consente di mettere in evidenza il rapporto tra la riflessione filosofica del giovane Fichte e il significato storico assunto dalla Rivoluzione francese⁶⁴. Più che considerare quest'ultima come il momento nel quale l'umanità raggiunge definitivamente la piena consapevolezza della propria libertà, è opportuno riconoscervi un evento che rende concretamente visibile il problema dell'autonomia e della capacità degli individui di interrogarsi sulla legittimità dell'ordine politico esistente. La Rivoluzione assume così una particolare rilevanza filosofica perché pone sul piano storico questioni che Fichte affronta sul piano teorico: il fondamento dell'obbligazione politica, i limiti entro i quali la volontà individuale può essere vincolata e, soprattutto, la possibilità per un popolo di modificare una costituzione precedentemente accettata.

In questa prospettiva, il nesso tra filosofia fichtiana e Rivoluzione francese non deve essere inteso come una semplice identificazione tra libertà filosofica e azione rivoluzionaria. L'esperienza rivoluzionaria costituisce piuttosto un terreno storico privilegiato sul quale emerge la tensione tra la stabilità dell'ordinamento politico e l'inalienabilità della libertà degli individui. Il problema fondamentale diviene allora comprendere fino a che punto un ordine costituito possa vincolare soggetti che, proprio in quanto esseri razionali e liberi, non possono alienare definitivamente la propria capacità di autodeterminazione. È in questo senso che il confronto con la Rivoluzione contribuisce a chiarire il significato politico della

⁶⁴ Gueroult M. (1939), "Fichte et la Révolution Française", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 128, n.9/12, 226-227.

riflessione fichtiana sulla libertà, senza che ciò comporti la legittimazione indiscriminata di ogni forma di azione rivoluzionaria⁶⁵.

Tuttavia, è proprio questa centralità attribuita alla libertà che permette di analizzare più a fondo il complesso rapporto tra rivoluzione e ordine giuridico. Il diritto, inteso come un insieme di norme finalizzate a disciplinare le relazioni tra individui liberi, richiede una struttura stabile e coerente per poter esistere. Esso nasce dall'esigenza di delimitare reciprocamente le libertà individuali, rendendo possibile la vita in società. Come mette in luce Gueroult nella sua interpretazione del sistema di Fichte, il diritto si fonda sul principio del riconoscimento reciproco tra soggetti liberi, un principio che comporta una necessaria limitazione reciproca delle rispettive sfere d'azione⁶⁶. In questa prospettiva, il diritto diventa la condizione fondamentale per garantire sia la convivenza sociale sia la piena realizzazione della libertà nell'ambito delle relazioni intersoggettive.

Per questa ragione, il diritto si presenta come un sistema chiuso, incapace di accogliere al proprio interno la possibilità della sua stessa negazione. La rivoluzione, intesa come interruzione dell'ordine giuridico vigente, non può essere legittimata attraverso strumenti giuridici senza incorrere in una contraddizione intrinseca. Accettare l'esistenza di un diritto alla rivoluzione equivarrebbe a riconoscere, entro i confini del sistema giuridico, la legittimità della sua stessa dissoluzione. Pertanto, la rivoluzione si colloca inevitabilmente al di fuori dello spettro dell'ordinamento giuridico: essa non è qualificabile come un atto regolato dal diritto, bensì come un evento che comporta la sospensione o una crisi profonda del diritto stesso.

La difficoltà di configurare la rivoluzione come un diritto riconosciuto all'interno dell'ordinamento giuridico vigente non esaurisce, tuttavia, il problema affrontato da Fichte. La questione riguarda, più radicalmente, il fondamento e i limiti dell'obbligazione politica: occorre cioè stabilire se una costituzione possa vincolare in maniera definitiva individui che, in quanto esseri liberi e razionali, conservano la capacità di determinare autonomamente la propria volontà. Il problema della trasformazione dell'ordinamento deve essere pertanto ricondotto alla questione, già esaminata, dell'inalienabilità della libertà e dei limiti entro i quali il consenso prestato a un determinato assetto politico può obbligare la volontà presente e futura degli individui.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ivi, 287-288.

In questa prospettiva, il rapporto tra libertà e istituzione non deve essere interpretato nei termini di una contrapposizione necessaria, come se la libertà potesse realizzarsi soltanto attraverso la dissoluzione dell'ordine istituzionale. La questione posta da Fichte consiste piuttosto nel comprendere a quali condizioni un'istituzione politica possa legittimamente vincolare soggetti liberi e fino a che punto tale vincolo possa essere considerato irrevocabile. La possibilità di modificare la costituzione emerge precisamente all'interno di questa tensione: non come manifestazione immediata di una libertà che distrugge necessariamente le istituzioni esistenti, ma come conseguenza dell'impossibilità di trasformare un ordinamento storicamente determinato in un vincolo assoluto e definitivo sulla capacità di autodeterminazione degli individui.

Un elemento di complessità si manifesta, dunque, nel rapporto tra diritto e morale. Come evidenziato nel paragrafo precedente, Fichte tende a separare nettamente queste due sfere, riconoscendo la preminenza della legge morale. Allo stesso modo, Gueroult enfatizza tale distinzione, sostenendo che il diritto non può essere semplicemente derivato dalla morale, ma costituisce una sfera autonoma, dotato di proprie condizioni di validità. Mentre il diritto si rapporta alla dimensione esterna dell'azione e alla necessità di assicurare la coesistenza delle libertà, la morale si concentra sull'interiorità del soggetto e sulla sua capacità di autodeterminarsi⁶⁷.

L'autonomia del diritto aiuta a comprendere perché la rivoluzione non possa essere giustificata all'interno del suo ambito. Se il diritto possiede una funzione specifica e separata da quella della morale, non può essere direttamente subordinato a quest'ultima senza compromettere la propria essenza. Così, la rivoluzione, intesa come atto di rottura dell'ordine giuridico, sfugge ai criteri di valutazione propri del diritto e richiede di essere giudicata attraverso principi appartenenti alla sfera della morale e della libertà individuale. Da questo punto di vista, si chiarisce il ruolo singolare che la rivoluzione assume nel sistema filosofico di Fichte: essa non si qualifica come diritto, ma non può essere ridotta nemmeno a un mero fatto empirico. Si presenta piuttosto come un momento di crisi in cui il rapporto tra principio e istituzione viene messo in discussione. La rivoluzione rivela che, sebbene il diritto sia indispensabile per la concretizzazione della libertà, esso non coincide mai completamente con essa. Quando questa tensione diventa insostenibile, l'ordine giuridico può trovarsi in uno stato di crisi, aprendo la strada a una trasformazione radicale.

⁶⁷ Ivi, 286.

2.3 Tensione tra libertà e Stato

Nel pensiero di Fichte, la libertà non è semplicemente uno fra i vari principi che orientano l'agire umano, ma costituisce sempre la struttura fondamentale da cui tutto prende forma. L'io, in quanto soggetto razionale, si definisce attraverso la sua attività autonoma, ovvero mediante la capacità di autodeterminarsi seguendo la legge morale. Pertanto, la libertà non si presenta come una qualità secondaria o derivata, ma come il nucleo stesso della soggettività. Di conseguenza, ogni forma di autorità esterna può essere ritenuta legittima solo se non contraddice questa natura originaria e, anzi, ne favorisce l'effettivo esercizio.

Il rapporto tra individuo e istituzione può essere ulteriormente precisato considerando che, nella prospettiva fichtiana, la libertà dell'uomo non deriva dall'appartenenza allo Stato né viene concessa dall'ordinamento politico. Essa trova il proprio fondamento nella natura razionale e autonoma del soggetto e precede, pertanto, il vincolo che l'individuo assume entrando in una determinata comunità politica. Il contratto non crea dunque la libertà, ma interviene nella sfera entro la quale una pluralità di individui liberi stabilisce reciprocamente determinati rapporti e obblighi.

In questo senso, l'ingresso nella condizione civile non deve essere interpretato come la completa soppressione della libertà che appartiene all'uomo indipendentemente dalla sua qualità di cittadino. Il contratto nasce infatti nell'ambito del libero arbitrio e presuppone soggetti capaci di disporre liberamente di ciò che può legittimamente costituire oggetto di un accordo. Attraverso il contratto l'individuo assume quindi determinati obblighi e acquista la condizione di "cittadino", senza che tale condizione esaurisca quella più originaria di "uomo". La distinzione è decisiva: l'individuo non può essere interamente assorbito dal rapporto politico, poiché conserva quelle prerogative che, in quanto fondate sulla sua natura razionale e morale, non possono essere definitivamente alienate mediante un atto contrattuale.

È in questo quadro che può essere compresa l'immagine fichtiana dei cerchi concentrici. Essa permette di rappresentare differenti sfere di determinazione dell'individuo, senza confonderle: la condizione di cittadino si colloca all'interno di una dimensione più ampia, quella dell'uomo quale essere libero e razionale. L'appartenenza allo Stato introduce pertanto specifici diritti e obblighi, ma non trasforma l'autorità politica nella fonte originaria della libertà individuale. Al contrario, è proprio perché il soggetto è già libero che può entrare in rapporti contrattuali e assumere obbligazioni nei confronti degli altri.

Questa distinzione consente inoltre di comprendere perché il vincolo politico non possa essere considerato assoluto. Se la qualità di cittadino non esaurisce quella di uomo, il contratto politico non può comportare l'alienazione definitiva di quelle facoltà che appartengono necessariamente al soggetto in quanto essere libero e razionale. Il problema diventa allora stabilire quali diritti possano essere oggetto di contratto e quali, invece, debbano rimanere sottratti alla disponibilità delle parti proprio perché costituiscono condizioni essenziali dell'autonomia individuale⁶⁸ (come illustrato).



Il cerchio più grande rappresenta il campo della coscienza: è il dominio della legge morale, che abbraccia ogni aspetto della vita umana e dal quale non è mai possibile uscire. All'interno di esso si sviluppano cerchi più ristretti: il diritto naturale, il campo dei contratti in generale e, infine, il cerchio più piccolo, ovvero il contratto sociale.

La figura dimostra che i cerchi minori non possono mai abbracciare quelli maggiori. Ne consegue che lo Stato, (il cerchio più ristretto) non ha alcun potere sui domini che lo comprendono. Eppure, il potere politico si ostina spesso quasi con arroganza e presunzione a oltrepassare i propri limiti, cercando di sottomettere il diritto naturale e la coscienza stessa. Tuttavia, la superiorità dello Stato viene meno di fronte alla realtà dell'essere umano dato il diritto di un contratto appartiene all'uomo, in quanto essere uomo e non in quanto cittadino. Si può stipulare o annullare un patto in quanto uomini liberi; lo Stato interviene solo come aiuto se qualcuno calpesta un diritto, ma se un individuo sceglie liberamente di uscire dal contratto, la protezione statale cessa semplicemente di esistere. La distinzione tra uomo e cittadino può essere ulteriormente chiarita attraverso l'immagine delle diverse sfere entro le quali si esercitano la libertà e l'obbligazione. Fichte non identifica infatti il dominio dello Stato con la totalità della vita dell'individuo, ma distingue diversi ambiti,

⁶⁸ *Ivi*, 146.

progressivamente più ampi, che non possono essere integralmente assorbiti dall'autorità politica. Egli afferma: "A ciascuno dev'essere permesso ritirarsi dal centro verso la circonferenza e anche uscire dal dominio del diritto naturale, se egli vuol andare a vivere su un'isola deserta; ma dal dominio della coscienza egli non esce mai, se non è un animale. Si giudichi adesso con quale legittimità lo Stato, il cui dominio è proprio rinchiuso nello spazio più stretto oltrepassa i suoi limiti e cerca di assoggettarsi il campo dei contratti in generale, quello fin anche del diritto naturale e, prestando il nome di Dio, persino quello della coscienza"⁶⁹.

Il passo deve essere letto alla luce della distinzione tra le diverse sfere rappresentate da Fichte. Lo Stato occupa il dominio più ristretto e non coincide, pertanto, con l'intero ambito delle relazioni e degli obblighi dell'individuo. Al di là della sfera propriamente statale si collocano quella dei rapporti contrattuali, quella del diritto naturale e, in una dimensione ancora più fondamentale, quella della coscienza. La loro differente estensione mostra che non tutto ciò che riguarda l'uomo può essere ricondotto alla sua condizione di cittadino o sottoposto all'autorità politica.

Particolarmente significativa è, sotto questo profilo, l'affermazione secondo cui l'individuo potrebbe persino "uscire dal dominio del diritto naturale" scegliendo di vivere completamente isolato dagli altri uomini, mentre non potrebbe sottrarsi al dominio della coscienza senza cessare, propriamente, di essere un soggetto razionale e morale. Il diritto naturale presuppone infatti una relazione con altri soggetti, mentre la legge della coscienza continua a obbligare l'individuo indipendentemente dalla sua appartenenza a una comunità politica o dalla presenza di rapporti intersoggettivi. La coscienza costituisce pertanto, nell'argomentazione qui sviluppata da Fichte, il limite più radicale alla pretesa dell'autorità esterna di determinare integralmente l'individuo.

È proprio a partire da questa articolazione che acquista significato la critica fichtiana all'estensione indebita del potere statale. Lo Stato oltrepassa i propri limiti quando pretende di assoggettare ambiti che non derivano dalla sua autorità: non soltanto la più ampia sfera dei rapporti contrattuali, ma anche quella del diritto naturale e, in maniera ancora più problematica, quella della coscienza. Il riferimento al "nome di Dio" indica precisamente il rischio che l'autorità politica cerchi di conferire una legittimazione religiosa alla propria pretesa di intervenire anche sulla coscienza degli individui. La critica non deve dunque essere ridotta alla denuncia di un generico "abuso di potere", ma riguarda più precisamente

⁶⁹ Fichte J. G. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 147.

l'indebita sovrapposizione della sfera statale a dimensioni dell'esistenza umana che possiedono un fondamento indipendente dall'appartenenza politica.

Questa distinzione permette di comprendere anche il significato di un'ulteriore affermazione di Fichte: "Ciò che io durante la mia vita nello Stato ho acquistato mediante qualche contratto è in conseguenza mio possesso in quanto io sono uomo, e non in quanto sono cittadino"⁷⁰. Il punto decisivo non consiste nell'affermare genericamente che ogni forma di proprietà derivi immediatamente dal diritto naturale, ma nel distinguere il fondamento di un diritto acquisito mediante contratto dalla condizione politica di cittadino. Il fatto che un determinato contratto sia stato concluso mentre l'individuo viveva all'interno dello Stato non significa che il diritto che ne deriva sia semplicemente una concessione dell'autorità statale.

La distinzione tra uomo e cittadino assume così una funzione teorica fondamentale. La qualità di cittadino individua una particolare relazione giuridico-politica, ma non esaurisce la soggettività dell'individuo. Quest'ultimo partecipa infatti anche a sfere più ampie di rapporti e obbligazioni, il cui fondamento non coincide con la volontà dello Stato. Ne consegue che l'uscita da una determinata relazione politica non implica, per ciò solo, l'annullamento di tutti i rapporti giuridici precedentemente costituiti dall'individuo in quanto uomo.

Il significato complessivo dell'argomentazione fichtiana risiede quindi nella delimitazione dell'autorità politica. Lo Stato non costituisce la fonte originaria di ogni diritto né può assorbire integralmente la libertà dell'individuo nella sua condizione di cittadino. La sfera politica rappresenta soltanto uno degli ambiti nei quali il soggetto libero entra in relazione con altri individui; oltre essa rimangono dimensioni che non possono essere ricondotte integralmente alla volontà statale e, soprattutto, permane l'obbligazione della coscienza, dalla quale l'uomo, in quanto essere razionale e morale, non può sottrarsi.

Secondo me qui va aggiunta una riflessione di due o tre righe sul significato del luogo che Fichte affida al contratto sociale rispetto alla legge morale per quanto riguarda la sua posizione di fronte alla possibilità per l'uomo di "slegarsi" dal contratto. Perché questo è il cuore dell'argomentazione fichtiana.

⁷⁰ Ibidem.

2.4 Cultura, proprietà di sé e limiti dell'obbligazione politica

La riflessione sul rapporto tra individuo e Stato conduce Fichte ad affrontare un'ulteriore questione, relativa alla cultura (*Kultur*) e alla possibilità che la formazione acquisita all'interno di una determinata comunità politica produca un obbligo permanente nei confronti di essa. Il problema assume particolare rilevanza nell'ambito dell'argomentazione relativa alla libertà dell'individuo: occorre infatti stabilire se il contributo fornito dallo Stato alla formazione dei suoi membri possa costituire un titolo sufficiente per vincolarli irrevocabilmente all'ordinamento politico nel quale tale formazione è avvenuta.

La cultura deve essere compresa, in questo contesto, in rapporto allo sviluppo e all'esercizio delle facoltà dell'individuo. Essa non costituisce un bene semplicemente ricevuto in maniera passiva dall'esterno, poiché il processo di formazione presuppone necessariamente l'attività del soggetto. Anche quando l'educazione e le condizioni sociali contribuiscono allo sviluppo delle sue capacità, è l'individuo stesso a esercitarle e a orientarle attraverso la propria attività libera. Proprio per questa ragione, il fatto che la formazione sia avvenuta all'interno di uno Stato non permette di considerare la persona formata come una proprietà dello Stato stesso.

Tale argomento si collega alla concezione fichtiana della proprietà di sé. Come precedentemente osservato, Fichte distingue nell'individuo l'Io razionale dalle facoltà sensibili delle quali esso dispone per la realizzazione dei propri fini, sempre entro il limite posto dalla legge della ragione. La possibilità di utilizzare le proprie capacità e di appropriarsi del risultato della propria attività costituisce pertanto un elemento essenziale per comprendere il rapporto tra libertà, formazione e proprietà. In questa prospettiva, anche la cultura acquisita non può essere separata dal soggetto che, attraverso la propria attività, l'ha fatta propria.

È a questo punto che Fichte prende in considerazione l'eventuale pretesa dello Stato di utilizzare la formazione impartita all'individuo come fondamento di un'obbligazione politica irrevocabile: "Lo Stato rivendica dunque la nostra cultura come cosa sua. Se noi non gliela possiamo restituire, rimaniamo incatenati ad esso per sempre e senza remissione [...]. E allora tu, Stato, mi hai coltivato allo scopo che io fossi utile a te per i tuoi fini, non a me per i miei. Tu mi hai tratto come un pezzo di materia brutta, che ti doveva servire a

qualche cosa. [...] La cultura che tu mi hai data, me l'hai dunque data solo sotto la condizione che io ti appartenessi per sempre?”⁷¹.

Il carattere polemico del passo non deve essere interpretato come l'affermazione secondo cui ogni Stato utilizzi necessariamente l'educazione come strumento di dominio. Fichte sta piuttosto portando alle estreme conseguenze una determinata pretesa: se lo Stato sostenesse che l'individuo, avendo ricevuto al suo interno educazione e formazione, gli appartenga per questo motivo in maniera permanente, finirebbe per trattare un essere libero come un semplice mezzo destinato alla realizzazione di fini esterni. È precisamente questo il significato dell'immagine della “materia brutta”: essa mette in evidenza l'incompatibilità tra una concezione puramente strumentale dell'individuo e il riconoscimento della sua autonomia.

La formazione ricevuta non può dunque trasformarsi nel fondamento di una sorta di debito personale perpetuo nei confronti dello Stato. Ciò non significa negare il ruolo svolto dalla comunità politica e sociale nel processo educativo, né sostenere che l'individuo debba la propria formazione esclusivamente a se stesso. Il punto è differente: il contributo dello Stato alla cultura dell'individuo non gli attribuisce un diritto di proprietà sulla persona formata e non è sufficiente, di per sé, a rendere irrevocabile il rapporto politico. Una simile conclusione contrasterebbe infatti con il carattere libero del soggetto che costituisce il presupposto stesso della sua capacità di entrare in rapporti giuridici e contrattuali.

La questione della cultura si inserisce così nel più generale problema dei limiti dell'alienabilità. Come i diritti connessi alla struttura razionale e morale dell'individuo non possono essere trattati alla stregua di beni liberamente cedibili, allo stesso modo la formazione non può diventare uno strumento attraverso il quale l'autorità politica acquisisca un dominio permanente sulla persona. Il soggetto può assumere obbligazioni determinate nei confronti dello Stato, ma tali obbligazioni non possono essere estese fino a trasformare la sua appartenenza politica in una forma irrevocabile di subordinazione.

Il tema della cultura consente pertanto a Fichte di precisare ulteriormente la distinzione tra uomo e cittadino. L'individuo può essere formato all'interno di una comunità politica e beneficiare delle istituzioni che ne rendono possibile lo sviluppo senza che la propria identità venga per questo interamente assorbita dalla condizione di cittadino.

⁷¹ Fichte J.G., (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 150-151.

La cultura, anziché costituire un titolo di possesso dello Stato sull'individuo, deve essere ricondotta alla capacità del soggetto di sviluppare ed esercitare autonomamente le proprie facoltà. Anche sotto questo profilo emerge dunque il limite fondamentale dell'obbligazione politica: lo Stato può istituire rapporti giuridici e richiedere l'adempimento degli obblighi legittimamente assunti, ma non può trasformare il contributo offerto alla formazione dei suoi membri nel fondamento di un vincolo personale assoluto e permanente.

2.5 Interpretazioni del pensiero politico di Fichte

Come si può vedere dal percorso precedente, l'esigenza di assumere la libertà come autonomia quale fondamento irrinunciabile sta alla base della difesa fichtiana della legittimità della rivoluzione, e conduce Fichte a un individualismo radicale che, come alcuni interpreti hanno osservato, mette a rischio la stabilità stessa di ogni ordinamento giuridico e politico. Su questa difficoltà si innesta la varietà delle letture del pensiero politico fichtiano, alimentata anche dalle trasformazioni che ne attraversano la riflessione dagli scritti giovanili degli anni Novanta del Settecento alle opere della maturità. Se nei primi testi il rilievo maggiore spetta all'autonomia individuale, alla libertà di pensiero e al diritto di un popolo di modificare la propria costituzione, nelle opere successive guadagnano progressivamente il centro il diritto, l'intersoggettività e la funzione dello Stato. Di qui la domanda che percorre la storiografia: se e come la radicale affermazione della libertà dei primi scritti sia conciliabile con la crescente centralità dell'organizzazione giuridica e politica della società.

Un primo orientamento interpretativo pone l'accento sul significato che la Rivoluzione francese assume nella formazione filosofica e politica del giovane Fichte. In questa direzione si colloca la lettura proposta da Frederick C. Beiser, secondo il quale il confronto con la Rivoluzione costituisce un elemento importante per comprendere la genesi e il significato della filosofia fichtiana della libertà. Tale rapporto trova un significativo riscontro nelle stesse parole di Fichte che, in una lettera del 1795, stabilisce esplicitamente un parallelismo tra la liberazione politica realizzata in Francia e la liberazione filosofica alla quale aspira il proprio sistema: "Credo che il mio sistema appartenga a questa nazione [francese]. È il primo sistema della libertà. Proprio come quella nazione ha strappato via le catene esterne dell'uomo, il mio sistema strappa le catene della cosa in sé, o cause esterne, che ancora lo incatenano più o meno in altri sistemi, anche quello kantiano. Il mio primo principio stabilisce l'uomo come un essere indipendente. Il mio sistema è sorto attraverso una lotta interiore con me stesso e contro i pregiudizi radicati in quegli anni in cui i francesi

hanno combattuto con forza esterna per la loro libertà politica. È stato il loro valore che mi ha spinto a concepirlo”⁷².

Il valore di questa testimonianza consiste soprattutto nell’esplicita analogia istituita da Fichte tra due differenti forme di liberazione. Da una parte vi è l’emancipazione politica associata agli avvenimenti francesi; dall’altra, la ricerca filosofica di un principio capace di fondare l’autonomia del soggetto senza ricorrere a una determinazione esterna della sua attività. Il parallelismo non autorizza, tuttavia, a identificare la *Dottrina della scienza* con una traduzione filosofica della Rivoluzione francese, né a ricondurre l’intero sistema fichtiano a un programma politico rivoluzionario. Esso mostra piuttosto quanto profondamente il problema della libertà, reso storicamente urgente dagli avvenimenti francesi, partecipi del contesto nel quale Fichte elabora la propria filosofia.

È in questo senso che Beiser attribuisce particolare importanza alla fase giovanile del pensiero politico fichtiano. Nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, la difesa della possibilità di modificare la costituzione politica si fonda sulla centralità dell’autonomia e sull’impossibilità di concepire la libertà come definitivamente alienabile. Come si è visto, ciò non equivale alla formulazione di un diritto positivo e indiscriminato all’insurrezione, ma pone radicalmente il problema dei limiti dell’obbligazione politica e della possibilità che una volontà precedentemente espressa vincoli irrevocabilmente la libertà futura.

Proprio questo aspetto permette di cogliere una delle difficoltà individuate da Beiser nel pensiero politico del primo Fichte. La forte valorizzazione dell’autonomia individuale solleva infatti il problema della stabilità dell’ordine politico: se il vincolo giuridico deve rimanere compatibile con la libertà dei soggetti che vi partecipano, occorre spiegare in quale modo sia possibile costruire un ordinamento capace di produrre obblighi reciprocamente vincolanti senza trasformarsi in una negazione dell’autonomia. Per Beiser, la questione pur essendo ambigua, non deve essere considerata semplicemente come una contraddizione interna alla filosofia fichtiana, ma come un elemento indicativo nel percorso intellettuale del filosofo, che può essere letta come uno dei nodi teorici che accompagnano la successiva elaborazione della sua concezione del diritto e dello Stato⁷³.

Una diversa prospettiva interpretativa emerge negli studi di Claudio Cesa. Pur senza negare l’importanza della Rivoluzione francese per la formazione del giovane Fichte, Cesa invita

⁷² Beiser F.C. (2016), “Fichte and the French Revolution”, cit., 38.

⁷³ Ivi., 46.

a non assumere gli scritti del 1793 come espressione definitiva dell'intero pensiero politico fichtiano. La riflessione di Fichte conosce infatti una significativa evoluzione, all'interno della quale il problema della libertà individuale viene progressivamente inserito in una più articolata teoria delle relazioni giuridiche e delle istituzioni politiche⁷⁴. Da questo punto di vista, il *Fondamento del diritto naturale* del 1796-1797 costituisce un passaggio decisivo. In questo testo la libertà non viene più considerata soltanto nella prospettiva dell'autonomia del singolo rispetto all'autorità, ma viene analizzata a partire dalle condizioni che rendono possibile la coesistenza di una pluralità di soggetti liberi. Il riconoscimento reciproco e la delimitazione delle rispettive sfere di azione rendono necessaria una struttura giuridica capace di garantire concretamente l'esercizio della libertà. Lo Stato acquisisce così una funzione più definita: non più mero limite imposto all'individuo, ma componente dell'ordine giuridico necessario affinché libertà differenti possano coesistere secondo rapporti determinati.

La crescente importanza attribuita all'organizzazione statale diverrà ancora più evidente, secondo Cesa?, nello *Stato commerciale chiuso* del 1800. In quest'opera Fichte estende l'intervento dello Stato alla sfera economica, collegando la garanzia della libertà alla possibilità concreta per ciascun individuo di vivere del proprio lavoro e di occupare una posizione determinata all'interno dell'ordine sociale. Tuttavia, la regolamentazione economica non deve quindi essere interpretata semplicemente come l'abbandono della precedente concezione della libertà a favore di uno Stato autoritario. Essa testimonia piuttosto il tentativo di affrontare un problema già emerso nella filosofia del diritto: stabilire quali condizioni giuridiche, sociali ed economiche siano necessarie affinché la libertà non rimanga un principio puramente formale⁷⁵.

Il percorso esaminato consente dunque di rilevare come le posizioni espresse da Fichte negli scritti del 1793 non esauriscano la sua riflessione politica. Nelle opere successive il problema della libertà viene progressivamente inserito entro una più articolata riflessione sul diritto e sullo Stato. Più che indicare un semplice abbandono delle posizioni precedenti, tale sviluppo segnala pertanto la necessità di considerare l'evoluzione del pensiero politico fichtiano nella sua complessità.

In questa prospettiva, il passaggio dagli scritti sulla Rivoluzione francese al *Fondamento del diritto naturale* e, successivamente, allo *Stato commerciale chiuso* può essere letto come

⁷⁴ Cesa C. (1968), "Noterelle sul pensiero politico di Fichte", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol.23, n.1., 71.

⁷⁵ Ibidem.

una progressiva riformulazione del rapporto tra libertà e ordine politico. Nei primi scritti Fichte insiste soprattutto sui limiti che un ordinamento costituito incontra di fronte all'inalienabilità della libertà; nelle opere successive diviene invece sempre più centrale il problema delle condizioni istituzionali necessarie affinché una pluralità di soggetti possa esercitare concretamente la propria libertà all'interno di un ordine comune.

La tensione tra autonomia e istituzione non deve pertanto essere risolta attribuendo a Fichte alternativamente una posizione rivoluzionaria o statalista. Essa costituisce piuttosto uno dei problemi attraverso i quali si sviluppa la sua filosofia politica. La questione fondamentale rimane quella di comprendere come un soggetto possa essere sottoposto a un ordinamento giuridico senza cessare di essere libero e, reciprocamente, come la libertà individuale possa essere garantita senza compromettere la possibilità di un ordine politico stabile. È proprio l'evoluzione delle risposte fornite a questo problema a rendere necessaria una lettura del pensiero politico fichtiano capace di considerarne tanto gli elementi di continuità quanto le trasformazioni.

CAPITOLO 3 — Diritto naturale e fondazione dello Stato (1796–1797)

3.1 Il fondamento del diritto naturale

Il *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* di Fichte rappresenta uno dei momenti centrali della riflessione filosofico-giuridica dell'idealismo tedesco. L'opera, pubblicata tra il 1796 e il 1797, si inserisce nel contesto del dibattito sul diritto naturale alla fine del Settecento, distinguendosi per il tentativo di superare tanto il giusnaturalismo tradizionale quanto le impostazioni empiriche o storiche. Fichte si muove all'interno del progetto critico inaugurato da Kant, ma ne radicalizza l'impostazione. Il diritto non è ricondotto alla morale né fondato su convenzioni, bensì dedotto dalla struttura originaria dell'Io e dal suo rapporto necessario con altri esseri razionali. Il punto di partenza è infatti l'idea che l'autocoscienza non possa costituirsi in isolamento, ma richieda il riconoscimento reciproco tra individui liberi. Da qui emerge l'esigenza del diritto come sistema di condizioni che rendono possibile la coesistenza delle libertà. Il diritto non si presenta dunque come un limite esterno, ma come una condizione trascendentale della soggettività stessa.

Prima di affrontare la sistematizzazione del diritto elaborata da Fichte nel *Fondamento del diritto naturale* del 1796-1797, è opportuno richiamare una distinzione già presente nella riflessione politica dei primi anni Novanta, poiché essa consente di comprendere alcuni antecedenti del problema relativo ai limiti entro i quali la libertà individuale può essere oggetto di obbligazione. Tale distinzione non deve tuttavia essere sovrapposta alla successiva teoria del diritto naturale: appartiene a una fase precedente del pensiero fichtiano e viene qui richiamata esclusivamente per mettere in evidenza la progressiva elaborazione del problema.

Nell'introduzione agli scritti fichtiani sulla Rivoluzione francese, Vittorio Enzo Alfieri sintetizza la posizione sviluppata in questo primo contesto distinguendo, nella sfera del diritto naturale, tra “diritti della spiritualità immodificabile”, inalienabili, e “diritti della sensibilità modificabile”. All'interno di questi ultimi individua, a loro volta, i diritti relativi alle facoltà interiori, anch'essi inalienabili, e i diritti relativi alle azioni esterne, suscettibili invece di alienazione e ulteriormente distinguibili in diritti personali e reali⁷⁶.

⁷⁶ Alfieri V.E. (1974), Introduzione a J. G. Fichte, *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, cit., 67-78.

La classificazione permette di mettere in evidenza un problema fondamentale della riflessione del giovane Fichte: non tutto ciò che appartiene alla sfera della libertà individuale può essere oggetto di rinuncia o di trasferimento mediante un atto della volontà. Alcune prerogative sono infatti inseparabili dalla natura razionale e morale del soggetto e, proprio per questo, non possono essere validamente alienate. Altre riguardano invece la sfera esterna dell'agire e possono entrare all'interno di rapporti contrattuali, nei quali gli individui assumono reciprocamente obblighi determinati.

Il criterio decisivo non consiste pertanto nella semplice opposizione tra diritti "naturali" e diritti "concessi dallo Stato", ma nella distinzione tra ciò di cui il soggetto può legittimamente disporre e ciò che, essendo costitutivo della sua autonomia, non può essere definitivamente ceduto. È questa distinzione che consente di comprendere perché, negli scritti del 1793, il contratto non possa trasformarsi in uno strumento attraverso il quale l'individuo rinunci integralmente alla propria libertà.

Il richiamo a questa precedente elaborazione è utile per comprendere lo sviluppo successivo del pensiero fichtiano, ma non deve essere interpretato come se la classificazione riportata da Alfieri costituisse già la struttura teorica del *Fondamento del diritto naturale*. Nell'opera del 1796-1797 il problema viene infatti riformulato all'interno di un quadro sistematico differente, nel quale assumono un ruolo centrale l'intersoggettività, il riconoscimento reciproco e la delimitazione delle sfere di libertà dei soggetti. Il passaggio dagli scritti sulla Rivoluzione francese al *Fondamento* deve essere quindi considerato come uno sviluppo e una rielaborazione del problema, e non come la semplice riproposizione di una classificazione già definitivamente acquisita.

Nell'introduzione del *Fondamento del diritto naturale*, Fichte chiarisce anzitutto il metodo della propria indagine, contrapponendo a una "filosofia per formule"⁷⁷, che assume concetti già costituiti senza mostrarne adeguatamente la genesi, il procedimento proprio di una filosofia scientifica⁷⁸. Quest'ultima non si limita ad assumere concetti astrattamente determinati, ma mira a ricostruirne geneticamente la necessità, riconducendoli all'attività originaria dell'Io secondo i principi della *Dottrina della scienza*. In questa prospettiva deve essere affrontato anche il problema del diritto naturale: il suo compito non consiste nell'assumere come già dato il concetto di diritto, ma nel mostrarne la necessità e nel

⁷⁷ Fichte, J.G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondi i principi della dottrina della scienza*, Roma-Bari: Laterza, 7.

⁷⁸ Ibidem.

dedurre le condizioni che rendono possibile un rapporto giuridico tra esseri razionali e liberi.

È precisamente all'interno di questa deduzione che assume un ruolo centrale il problema del riconoscimento. L'essere razionale può infatti porre se stesso come individuo libero soltanto in relazione ad altri esseri razionali, ai quali deve a sua volta riconoscere una sfera di libera azione. La possibilità della coesistenza di più soggetti liberi richiede pertanto una reciproca limitazione delle rispettive sfere di libertà. Da tale rapporto Fichte ricava il concetto di diritto, inteso come principio che rende possibile la coesistenza della libertà di una pluralità di individui.

Questa impostazione permette inoltre di comprendere la specificità della sfera giuridica rispetto a quella morale. La validità del rapporto giuridico non dipende dall'intenzione morale interna con cui il soggetto agisce, ma riguarda le condizioni esteriori entro le quali la libertà di ciascuno può coesistere con quella degli altri. Il diritto acquista così, nel *Fondamento*, una propria autonomia sistematica rispetto alla morale, pur inserendosi nel più ampio quadro della filosofia trascendentale fichtiana⁷⁹. Il rapporto tra diritto naturale, contratto e libertà individuale, già presente nella riflessione politica fichtiana dei primi anni Novanta, acquista inoltre una formulazione più sistematica. Nel *Fondamento*, infatti, il problema del contratto viene inserito all'interno della più ampia deduzione delle condizioni che rendono possibile la coesistenza di una pluralità di soggetti liberi. Il rapporto giuridico presuppone che ciascun individuo riconosca agli altri una sfera di libera azione e, conseguentemente, limiti la propria libertà in modo compatibile con quella altrui.

È in questo quadro che deve essere considerato anche il problema della disponibilità dei diritti e dei limiti entro i quali l'individuo può vincolarsi attraverso un rapporto contrattuale. Il contratto non costituisce infatti il fondamento originario della libertà dell'individuo, ma presuppone soggetti già titolari di diritti e capaci di assumere reciprocamente obbligazioni. La riflessione sul contratto consente pertanto di precisare il rapporto tra libertà individuale e ordinamento giuridico: il vincolo giuridico non elimina la libertà dei soggetti, ma determina le condizioni entro le quali le rispettive sfere di azione possono essere reciprocamente delimitate.

In questa prospettiva, il *Fondamento del diritto naturale* rappresenta un momento decisivo rispetto agli scritti politici precedenti, poiché il problema non consiste più soltanto nell'individuare ciò che l'individuo può o non può alienare, ma nel dedurre

⁷⁹ Ivi, 10-11.

sistematicamente le condizioni giuridiche che rendono possibile la relazione tra soggetti liberi. La distinzione più netta tra diritto e moralità dovrà allora essere ricercata nella successiva elaborazione del *Fondamento del diritto naturale*.

A seguito delle profonde trasformazioni dovute alla Rivoluzione francese, questa operazione teorica può essere letta come un tentativo di ricondurre l'istanza rivoluzionaria della libertà entro un sistema razionale di diritto, in cui essa trova una questione normativa. Si specifica poi che non tutto può essere negoziato in virtù del fatto che un contratto può avere per oggetto solo i diritti alienabili, ovvero la sfera del lecito, che comprende tutte quelle azioni esterne e materiali che la morale non vieta ma si limita a permettere, come gli scambi e le proprietà. Al contrario, tutto ciò che la legge morale impone come un dovere assoluto è totalmente inalienabile. Questo significa che il diritto alla nostra stessa moralità e alla nostra coscienza non può mai essere ceduto o barattato. Si conclude definendo la legge morale come cultura ed educazione della nostra parte fisica alla libertà, perché (come si è visto nei capitoli precedenti) diventare liberi attraverso l'istruzione e la crescita interiore è il dovere supremo di ogni uomo, sicché il diritto a questa educazione è assoluto, inalienabile e inviolabile da parte di qualsiasi potere politico.

Nel *Fondamento del diritto naturale* Fichte sottolinea che l'essere razionale non può porsi come tale senza attribuirsi una libera attività causale. L'essenza dell'Io consiste infatti in un'attività che ritorna su se stessa, cioè in una forma di auto-posizione che rende possibile l'autocoscienza. Nel momento in cui riflette su di sé, l'Io non può concepirsi come passivo o determinato dall'esterno, ma deve necessariamente pensarsi come causa delle proprie azioni⁸⁰. Questa attività si definisce in rapporto a un limite, rappresentato dal mondo sensibile, da cui emerge la libertà come autodeterminazione. L'Io, pur essendo finito e limitato, deve concepirsi come originariamente libero. La libertà si configura dunque come condizione trascendentale dell'autocoscienza, e non come un attributo empirico. L'Io, mediante la sua attività libera, pone un mondo sensibile esterno, i cui oggetti esistono indipendentemente dalla sua attività immediata, ma solo in quanto limiti all'azione pratica dell'Io. Così, Fichte mostra come la convinzione comune dell'esistenza di un mondo fuori di noi possa essere dedotta dalla struttura dell'autocoscienza. Tuttavia, la comparsa di altri esseri razionali in un mondo già posto dall'Io comporta inevitabili conflitti. Per poter mantenere la propria libertà, ciascun Io deve riconoscere e rispettare la libertà dell'altro. Questa reciprocità è il presupposto fondamentale della convivenza sociale e costituisce la

⁸⁰ Ivi, 17-20.

base del diritto naturale, in quanto la libertà di ciascuno trova il proprio limite nella libertà altrui. Il diritto dell'individuo viene reso possibile solo all'interno della comunità statale, poiché l'individuo per essere davvero tale, deve essere riconosciuto dagli altri: "L'uomo (e così in generale tutti gli essere finiti) diventa un uomo solo tra uomini; [...] il concetto dell'uomo non è affatto il concetto di un singolo, giacché un singolo è impensabile, ma il concetto di un genere"⁸¹. Questa impostazione segna un'evoluzione significativa rispetto alle posizioni espresse da Fichte negli scritti del 1793 sulla Rivoluzione francese. In quella fase della sua riflessione, infatti, il rapporto politico viene ancora costruito a partire dall'individuo, titolare di diritti originari che non derivano dall'appartenenza allo Stato. La comunità politica presuppone quindi soggetti liberi e razionali che la precedono sotto il profilo dei loro diritti e che possono entrare in rapporti reciproci attraverso il contratto. In questo senso, la posizione del giovane Fichte conserva alcuni elementi propri della tradizione giusnaturalistica e contrattualistica moderna.

Nelle successive elaborazioni politico-giuridiche, tuttavia, il rapporto tra individuo e comunità diviene più complesso. Lo Stato non può essere considerato soltanto come il risultato dell'aggregazione di individualità originariamente indipendenti, poiché la possibilità stessa dell'esercizio della libertà deve essere pensata all'interno di un sistema di relazioni giuridiche reciproche. Si delinea così una concezione nella quale individuo e comunità non costituiscono termini semplicemente esteriori l'uno all'altro: la libertà del singolo trova le proprie condizioni di esercizio entro un ordine comune, nel quale le diverse sfere di azione devono essere reciprocamente riconosciute e delimitate.

Il passaggio dagli scritti sulla Rivoluzione francese alle opere successive non deve pertanto essere interpretato come un improvviso abbandono della centralità dell'individuo, ma come una progressiva ridefinizione del rapporto tra libertà individuale, diritto e comunità politica. Se negli scritti del 1793 l'accento ricade soprattutto sui diritti originari dell'individuo e sui limiti del potere statale rispetto ad essi, nella riflessione successiva acquista maggiore rilievo il problema delle condizioni giuridiche e istituzionali necessarie alla coesistenza delle libertà individuali.

Lo Stato viene dunque inteso come il garante del diritto, distinguendosi da una concezione basata unicamente sul diritto prestatale. A differenza della moralità, che si fonda esclusivamente sulla buona volontà, il diritto rimane valido anche in sua assenza. Esso riguarda unicamente le manifestazioni esterne della libertà nel mondo percepibile, ovvero

⁸¹ Ivi, 35-36.

le azioni, e implica quindi una costrizione esterna, elemento ignorato dalla moralità. Attraverso i rapporti giuridici, l'io stabilisce una propria sfera di libertà (quella delle sue azioni possibili) e si distingue da tutti gli altri individui, ciascuno con la propria sfera. In questo modo, l'io si definisce come persona o individuo.

La persona individuale, tuttavia, non può esercitare concretamente la propria libertà nel mondo sensibile senza disporre di una sfera di azione nella quale il proprio corpo e la propria attività siano sottratti all'interferenza arbitraria altrui. La libertà, per essere effettivamente esercitata, richiede dunque determinate condizioni esterne che consentano al soggetto di agire nel mondo e di conservare la propria esistenza. È in questo quadro che Fichte sviluppa la riflessione sui diritti originari, collegando la libertà della persona alla disponibilità di una sfera propria di azione, alla proprietà e alle condizioni necessarie alla conservazione dell'individuo⁸².

La garanzia di tali condizioni non può tuttavia essere affidata esclusivamente alla volontà dei singoli. Se ciascun individuo fosse lasciato unicamente alla propria forza, il riconoscimento reciproco delle rispettive sfere di libertà rimarrebbe esposto alla possibilità della violazione. Diviene pertanto necessaria una forza comune capace di garantire l'effettività del diritto e di assicurare che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri. È in questo passaggio che la riflessione fichtiana conduce alla costituzione dell'ordinamento statale: lo Stato non crea originariamente la libertà dell'individuo, ma rende possibile la garanzia esterna e reciproca delle condizioni giuridiche entro le quali essa può essere esercitata.

Occorre tuttavia precisare che, nel *Fondamento del diritto naturale*, il diritto non deriva semplicemente dalla necessità empirica di evitare il conflitto tra individui. Fichte cerca di dedurlo a partire dalle condizioni stesse dell'autocoscienza. Il soggetto può porre se stesso come essere libero soltanto all'interno di una relazione con un altro essere razionale, dal quale viene sollecitato (*Aufforderung*) all'esercizio della propria libertà. Il riconoscimento reciproco diviene così una condizione fondamentale della relazione giuridica: ciascun soggetto deve limitare la propria sfera di azione in modo da rendere possibile l'esistenza di una corrispondente sfera di libertà dell'altro⁸³.

Il diritto assume pertanto una funzione specifica e distinta da quella della morale. Esso non ha il compito di rendere moralmente virtuosi gli individui né di determinare interiormente

⁸² Fichte J.G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., 90.

⁸³ Ibidem.

i fini della loro volontà, ma riguarda le condizioni esterne che rendono possibile la coesistenza di più soggetti liberi. La limitazione giuridica non deve quindi essere interpretata come una semplice negazione della libertà: la delimitazione reciproca delle sfere d'azione costituisce, al contrario, la condizione affinché la libertà esterna di ciascuno possa essere riconosciuta e garantita in rapporto alla libertà degli altri.

In questo quadro deve essere interpretata con particolare cautela anche la formula *Kultur zur Freiheit*. Essa non implica che lo Stato abbia il compito di educare moralmente i cittadini attraverso l'imposizione di determinati valori o modelli di vita. Più propriamente, il problema riguarda la costruzione delle condizioni nelle quali soggetti inizialmente esposti all'incertezza delle reciproche relazioni possano vivere all'interno di un ordine giuridico compatibile con la loro libertà. La funzione dell'ordinamento politico consiste quindi nel rendere stabile ed effettivo il rapporto di reciproco riconoscimento attraverso una forza comune capace di garantire il diritto⁸⁴.

Si chiarisce così anche il rapporto tra diritto naturale e Stato. Lo Stato non costituisce la fonte originaria della libertà e del diritto, ma rappresenta il momento istituzionale attraverso il quale i rapporti giuridici tra soggetti liberi possono ricevere una garanzia effettiva. La libertà non viene quindi creata dall'ordinamento statale né semplicemente sacrificata a esso: ciò che il diritto disciplina è il suo esercizio esterno, attraverso la delimitazione reciproca delle sfere d'azione individuali.

Questa impostazione consente di comprendere il passaggio dalla deduzione del diritto alla dimensione propriamente intersoggettiva della filosofia fichtiana. Il rapporto tra libertà individuale e riconoscimento reciproco costituisce infatti il presupposto teorico attraverso il quale diviene possibile spiegare tanto la costituzione della persona giuridica quanto la necessità di un ordinamento comune. Su tale rapporto si concentrerà il paragrafo successivo.

3.2 Libertà, riconoscimento e diritto

Come emerso nel paragrafo precedente, nel *Fondamento del diritto naturale* la libertà non viene considerata esclusivamente come una proprietà astratta del soggetto, ma deve potersi manifestare concretamente nell'agire all'interno del mondo sensibile. La deduzione del diritto non prende pertanto le mosse da una norma imposta dall'esterno o dalla volontà arbitraria di un'autorità politica, ma dalle condizioni che rendono possibile l'autocoscienza

⁸⁴ Ibidem.

di un essere razionale e libero. È all'interno di questa prospettiva che assume un ruolo decisivo il rapporto tra individualità, corporeità e intersoggettività.

Affinché il soggetto possa porsi come causa libera di un'azione nel mondo sensibile, deve attribuirsi un corpo (*Leib*) attraverso il quale la propria volontà possa acquistare efficacia esterna. La corporeità non costituisce quindi un elemento meramente accidentale o uno strumento esterno rispetto alla persona, ma rappresenta una condizione necessaria affinché la libertà possa manifestarsi concretamente nel mondo. Attraverso il proprio corpo, il soggetto individua inoltre una sfera determinata della propria attività, distinguendosi dagli altri soggetti e configurandosi come persona individuale. Fichte distingue diversi aspetti della corporeità organica che consentono, da un lato, l'esercizio dell'attività libera del soggetto e, dall'altro, la sua apertura all'azione proveniente dall'esterno. Il corpo diviene così il luogo concreto nel quale la libertà individuale può manifestarsi e, contemporaneamente, entrare in relazione con la libertà altrui. Non si tratta quindi soltanto di possedere materialmente un corpo, ma di comprendere come la corporeità renda possibile l'esistenza della persona come soggetto agente e riconoscibile da altri soggetti.

La costituzione dell'individualità non può tuttavia essere spiegata esclusivamente a partire dal rapporto del soggetto con il proprio corpo. Per Fichte, la coscienza di sé come essere capace di agire liberamente presuppone una relazione con un altro essere razionale. Il soggetto deve infatti essere sollecitato (*aufgefordert*) all'esercizio della propria libera causalità mediante un'azione che non può essere spiegata come semplice effetto meccanico della natura. Tale sollecitazione (*Aufforderung*) deve provenire da un altro soggetto razionale, capace di rivolgersi al primo non come a un oggetto passivo, ma come a un essere potenzialmente libero.

È precisamente da questa struttura intersoggettiva che emerge il principio del riconoscimento reciproco. La libertà individuale non può essere affermata unilateralmente: ciascun soggetto può riconoscersi concretamente come libero soltanto all'interno di una relazione nella quale riconosce, a sua volta, l'altro come essere razionale e libero. Fichte esprime chiaramente la reciprocità di tale rapporto quando afferma: "Nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente"⁸⁵.

⁸⁵ Fichte J. G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 123.

Il riconoscimento non costituisce pertanto un elemento accessorio che interviene tra soggetti già completamente costituiti nella loro individualità, ma appartiene alle condizioni attraverso le quali ciascuno può determinarsi come individuo libero in rapporto a un altro. Da ciò deriva anche il significato propriamente giuridico della relazione: riconoscere l'altro come libero implica limitare la propria sfera di azione in modo da lasciare aperta una corrispondente sfera per l'esercizio della sua libertà. Il diritto trova così il proprio fondamento nella relazione reciproca tra soggetti che si riconoscono e si trattano come esseri liberi, ponendo le condizioni per la coesistenza delle rispettive sfere di azione nel mondo sensibile⁸⁶.

L'obiettivo non è semplicemente ribadire la necessità dell'altro per l'Io, ma piuttosto chiarire come tale relazione si configuri come una struttura giuridica. Nello scritto sulla Rivoluzione, la libertà è presentata come un diritto inalienabile dell'uomo in quanto essere morale. Fichte sostiene che nessun contratto sociale può privare l'uomo della libertà di cambiare idea o di progredire.

Nel *Fondamento del diritto naturale*, questa prospettiva viene ulteriormente sviluppata attraverso la deduzione delle condizioni che rendono possibile l'autocoscienza del soggetto come essere razionale e liberamente agente. La libertà non può essere concepita come una facoltà esercitata in maniera isolata e illimitata, poiché la costituzione dell'individualità presuppone la relazione con altri esseri razionali. Il soggetto è pertanto chiamato a riconoscere l'altro come essere libero e, conseguentemente, a delimitare la propria sfera di azione in modo da rendere possibile l'esercizio della libertà altrui.

Tale limitazione non costituisce una semplice negazione della libertà individuale, né deriva unilateralmente dall'imposizione di un'autorità esterna. Essa assume carattere giuridico precisamente in quanto è reciproca: ciascun soggetto limita la propria libertà riconoscendo la possibilità della libertà dell'altro, a condizione che anche quest'ultimo riconosca e rispetti, a sua volta, la corrispondente sfera di libertà del primo. Fichte definisce esplicitamente questa relazione come "rapporto giuridico": "Il rapporto tra esseri razionali che si è dedotto - che ognuno limiti la propria libertà mediante il concetto della possibilità della libertà dell'altro, a condizione che questo altrettanto limiti la propria mediante quella del primo - si chiama rapporto giuridico, e la formula ora enunciata si chiama il principio del diritto"⁸⁷.

⁸⁶ Ivi, 40.

⁸⁷ Fichte J.G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 45.

Il principio del diritto si fonda dunque sulla reciproca delimitazione delle sfere di libertà. Ciò non significa che il diritto produca originariamente la libertà, ma che stabilisca le condizioni entro le quali la libertà esterna di una pluralità di soggetti possa essere esercitata senza negare quella altrui. La limitazione reciproca diviene così condizione della coesistenza giuridica: ciascun individuo riconosce nell'altro un soggetto libero e, proprio in virtù di tale riconoscimento, rinuncia a esercitare la propria libertà in modo incompatibile con la possibilità dell'azione libera dell'altro.

Rispetto allo scritto sulla Rivoluzione francese, il *Fondamento del diritto naturale* non deve pertanto essere interpretato come il passaggio da una "libertà rivoluzionaria" a una "libertà regolata". Più precisamente, Fichte affronta ora in forma sistematica un problema differente ma connesso alla precedente riflessione politica: quello delle condizioni che consentono a una pluralità di individui liberi di entrare in rapporti giuridici reciproci. Se negli scritti del 1793 assumeva particolare rilievo il problema dei limiti entro i quali l'individuo può essere vincolato da un ordinamento politico, nel *Fondamento* l'attenzione si concentra sulla possibilità stessa di costituire un ordine giuridico nel quale le diverse sfere di libertà possano reciprocamente coesistere⁸⁸.

Il punto cruciale è che il riconoscimento non si riduce ad un semplice atto conoscitivo, ma si configura come un atto pratico e normativo. Come evidenza López Domínguez, il riconoscimento implica sempre una presa di posizione pratica nei confronti dell'altro come essere libero⁸⁹. Questo implica che ogni individuo, nel rapportarsi a un altro, non si limita a riconoscerne semplicemente l'esistenza, ma deve orientare le proprie azioni in modo da non contraddire la libertà altrui. Fin dall'inizio, dunque, il riconoscimento si configura come una sorta di natura obbligante, ciò significa che io non posso considerarmi un essere libero se non vengo riconosciuto come tale da un altro essere libero. Questa dimensione trova infatti espressione nel concetto fichtiano di *Aufforderung*⁹⁰, l'altro non viene inteso semplicemente come un limite esterno, ma come colui che "invita" il soggetto a determinarsi liberamente in relazione a sé. Nel testo sulla Rivoluzione francese, Fichte difende il popolo proprio perché la monarchia non riconosceva i cittadini come soggetti liberi, ma più banalmente come oggetti. Nel testo sulla Rivoluzione è quell'atto violento con cui il popolo pretende ed esige quel riconoscimento, riconoscimento che

⁸⁸ Ivi, 47.

⁸⁹ Domínguez V.L. (1994), "Individuo y Comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano," *Daimon: Revista de filosofía*, n.9, 223-224.

⁹⁰ L'*Aufforderung* è l'invito da un soggetto razionale, un Io, a un altro soggetto razionale a compiere un'azione libera.

successivamente la teoria del diritto renderà sistematico. Il diritto naturale, inteso come legge della libertà, consente agli uomini di vivere in pace, seguendo il principio: “Non impedire la libertà di alcuno, fino a tanto che questa non impedisce la tua”⁹¹. Questo passo tratto dal testo *Sulla Rivoluzione francese* mira a smantellare i privilegi, stabilendo così un principio di perfetta reciprocità. In questo nuovo ordine, lo Stato non è più un oppressore, ma un arbitro imparziale, il cui unico compito è intervenire quando qualcuno supera il limite e invade lo spazio altrui. “Lo Stato, infatti, è figura del tutto astratta e con funzioni estremamente ridotte: al centro della costruzione sta l’individuo con il proprio arbitrio e con la propria individuale vita morale, e la cosa migliore che possa fare lo Stato è non ostacolarlo nel perseguimento dei suoi fini, che si spera siano fini morali”⁹².

A questo punto è necessario distinguere due livelli dell’argomentazione. La funzione dello Stato, precedentemente considerata, riguarda la garanzia effettiva e stabile delle relazioni giuridiche; la reciproca limitazione della libertà, invece, deve essere analizzata anzitutto sul piano della relazione tra soggetti razionali. Prima di spiegare perché sia necessaria una forza comune capace di garantire il diritto, Fichte deve infatti mostrare a quali condizioni due individui possano riconoscersi reciprocamente come esseri liberi e costituire tra loro un rapporto propriamente giuridico.

Come evidenzia López Domínguez, la *Aufforderung*, cioè la sollecitazione rivolta da un essere razionale a un altro, non costituisce una costrizione che determina necessariamente il comportamento del soggetto. Essa presuppone, al contrario, la sua capacità di rispondere liberamente: l’altro si rivolge al soggetto come a un essere capace di autodeterminazione, aprendo uno spazio nel quale quest’ultimo può esercitare concretamente la propria causalità libera. La relazione intersoggettiva assume così un significato costitutivo, poiché contribuisce alla possibilità che il soggetto acquisisca coscienza di sé come essere individuale e liberamente agente.

È proprio la natura relazionale dell’individualità a costituire uno dei passaggi fondamentali della deduzione fichtiana. Nel *Fondamento del diritto naturale* Fichte afferma infatti: “Il concetto di individualità è, come si è mostrato, un concetto di relazione, tale cioè che può essere pensato solo in relazione con un altro pensiero e da questo, cioè dal pensiero uguale secondo la forma, è condizionato. Esso è possibile, in ogni essere razionale, solo nella misura in cui viene posto come completato da un altro. Esso non è quindi mai mio, ma per

⁹¹ Fichte, J.G. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., 143.

⁹² Fichte J.G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., 123.

mia propria ammissione, e per ammissione dell'altro mio e suo; suo e mio – un concetto comune in cui due coscienze vengono riunite in una”⁹³.

Il passo permette di precisare ulteriormente il significato della *Aufforderung*: l'individualità non deve essere concepita come una determinazione autosufficiente, costituita indipendentemente dalla presenza dell'altro. Il soggetto può determinarsi come individuo soltanto all'interno di una relazione con un altro essere razionale, anch'esso capace di libertà. Ciò non comporta la fusione delle due coscienze in una soggettività collettiva; al contrario, proprio la relazione consente che ciascuno si determini come individuo distinto, riconoscendo nell'altro un autonomo centro di azione ed essendo, a sua volta, riconosciuto come tale.

La *Aufforderung* non deve tuttavia essere identificata immediatamente con l'autolimitazione propriamente giuridica. La prima rende possibile una relazione nella quale il soggetto viene sollecitato a esercitare liberamente la propria attività; la seconda interviene quando la presenza di un'altra libertà impone di determinare reciprocamente le rispettive sfere di azione. Come emerge dalla deduzione fichtiana del principio del diritto, ciascun essere razionale deve limitare la propria libertà mediante il concetto della possibilità della libertà dell'altro, a condizione che quest'ultimo operi una corrispondente limitazione della propria. La reciprocità costituisce pertanto un elemento essenziale del rapporto giuridico: ciascuno riconosce all'altro una sfera di libera attività nella misura in cui viene, a sua volta, riconosciuto e trattato come soggetto libero.

Questa struttura relazionale modifica anche il modo in cui deve essere concepita l'attività del singolo. Fichte osserva: “Nella mia coscienza, ciascuno dei miei concetti determina il successivo. Dal concetto dato viene determinata una comunità, e le conseguenze ulteriori non dipendono più soltanto da me, ma anche da colui che è così entrato in comunità con me”⁹⁴. L'ingresso nella relazione con l'altro non comporta una perdita della libertà individuale, ma introduce una dimensione di reciprocità che impedisce di concepire l'agire come determinabile unilateralmente da un solo soggetto. Una volta instaurata una relazione tra esseri razionali, le sue conseguenze dipendono anche dall'attività libera dell'altro, che non può essere ridotto a semplice oggetto della volontà individuale.

Su queste basi diviene possibile comprendere più precisamente il passaggio dall'intersoggettività al diritto. Il rapporto giuridico non nasce perché lo Stato attribuisce

⁹³ Fichte J.G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., 123

⁹⁴ Ibidem.

originariamente la libertà agli individui, ma perché una pluralità di soggetti liberi deve rendere compatibili le rispettive sfere di azione. Il diritto determina così le condizioni della coesistenza esterna delle libertà attraverso un principio di reciproca delimitazione. Tale limitazione riguarda, in primo luogo, i soggetti che entrano nella relazione giuridica e non lo Stato in quanto tale: quest'ultimo compare a un momento ulteriore della deduzione.

Il riconoscimento e la reciproca delimitazione delle sfere di libertà, infatti, non sono ancora sufficienti a garantire che il rapporto giuridico venga effettivamente rispettato. Se la sua osservanza dipendesse esclusivamente dalla volontà contingente dei singoli, rimarrebbe sempre possibile una violazione unilaterale della libertà altrui. È a questo livello che emerge il problema di una forza comune capace di conferire stabilità ed effettività al diritto. Lo Stato non costituisce dunque il fondamento originario dell'individualità né la fonte della libertà dei soggetti, ma interviene sul piano istituzionale per garantire le condizioni entro le quali le diverse sfere di libertà possono coesistere secondo un ordine giuridico stabile.

Anche Theresa Calvet de Magalhães sottolinea che il riconoscimento non può essere interpretato come una semplice interazione psicologica tra individui⁹⁵. Esso possiede una funzione costitutiva all'interno della deduzione del rapporto giuridico, poiché implica che ciascun soggetto riconosca l'altro come capace di libertà e conformi conseguentemente la propria azione alla possibilità dell'agire libero altrui. Il riconoscimento reciproco si traduce così nella delimitazione delle rispettive sfere di azione e permette di determinare i soggetti come persone all'interno di una relazione giuridica.

Occorre, tuttavia, evitare di affermare che l'individuo divenga persona soltanto nel momento in cui lo Stato gli attribuisce determinati diritti. Il punto della deduzione fichtiana è differente: la determinazione della persona come soggetto giuridico deve essere compresa attraverso la relazione intersoggettiva di reciproco riconoscimento e non come risultato di una concessione dell'autorità politica. L'identità giuridica del soggetto assume pertanto una struttura relazionale: ciascun individuo determina la propria sfera di libera attività riconoscendo contemporaneamente nell'altro un soggetto dotato di una corrispondente sfera di libertà.

Su questa base può essere precisata anche la distinzione tra diritto e morale. La morale riguarda la determinazione interna della volontà e i principi secondo i quali il soggetto deve determinare i propri fini; il diritto considera invece le condizioni esterne entro le quali la

⁹⁵ Calvet de Magalhães T. (1991), "Fichte e a Revolução Francesa: Individualismo, Direito, Prudência", *Síntese – Nova Fase*, vol. XVIII, n. 52, 59-72.

libertà di un soggetto può coesistere con quella degli altri. La limitazione giuridica non prescrive dunque quali fini morali l'individuo debba perseguire, ma richiede che l'esercizio esterno della sua libertà sia compatibile con la possibilità dell'esercizio della libertà altrui. Il diritto non deve, per questo, essere ridotto a un semplice insieme di prescrizioni esteriori. Esso definisce una relazione reciproca nella quale ciascun soggetto dispone di una determinata sfera di azione, delimitata in rapporto alla corrispondente libertà degli altri. Tale delimitazione non è arbitraria, poiché deriva dal principio stesso del rapporto giuridico: ciascuno deve limitare la propria libertà mediante il concetto della possibilità della libertà dell'altro, a condizione che quest'ultimo faccia altrettanto.

Solo dopo aver chiarito questo livello intersoggettivo diventa possibile ritornare al problema dello Stato. La reciproca autolimitazione permette infatti di determinare concettualmente il rapporto giuridico, ma non garantisce ancora che ciascun individuo rispetti effettivamente la sfera di libertà riconosciuta all'altro. È precisamente il problema della stabilità e dell'effettività del diritto a rendere necessario il successivo passaggio alla dimensione istituzionale e alla costituzione di una forza comune. Lo Stato interviene dunque a un livello ulteriore dell'argomentazione: non produce originariamente il riconoscimento reciproco né crea la libertà dei soggetti, ma deve garantire l'effettività delle relazioni giuridiche che rendono possibile la coesistenza delle loro rispettive sfere di libertà. Il riconoscimento reciproco consente di dedurre il rapporto giuridico tra soggetti liberi, ma non è ancora sufficiente a garantirne l'effettività. Finché il rispetto delle rispettive sfere di azione dipende esclusivamente dalla volontà dei singoli, infatti, permane la possibilità che uno dei soggetti violi unilateralmente il rapporto precedentemente riconosciuto. La deduzione del diritto deve pertanto affrontare un ulteriore problema: individuare le condizioni attraverso le quali la reciproca delimitazione delle libertà possa acquistare stabilità e validità effettiva.

È precisamente a questo livello che assume rilevanza la dimensione istituzionale. Il rapporto giuridico non può dipendere esclusivamente dalla contingente disponibilità dei singoli a rispettare reciprocamente le rispettive sfere di libertà, ma richiede una forza comune capace di garantirne l'osservanza. Lo Stato interviene dunque non come fonte originaria della libertà individuale, né come principio dal quale deriva il riconoscimento reciproco, ma come condizione della stabilizzazione e dell'effettività dell'ordine giuridico. Attraverso una forza pubblica comune, le delimitazioni reciproche delle sfere d'azione cessano di dipendere esclusivamente dalla volontà contingente dei singoli e acquistano una garanzia istituzionale.

È necessario, tuttavia, precisare attentamente il rapporto tra libertà individuale e Stato. Fichte non sostiene che l'individuo divenga libero perché lo Stato gli attribuisce la libertà. La libertà rimane una determinazione fondamentale dell'essere razionale e costituisce il presupposto dell'intera deduzione. Come afferma nel *Fondamento del diritto naturale*: "L'essere razionale finito non può attribuire a se stesso una libera attività causale nel mondo sensibile senza attribuirla anche ad altri, e quindi senza ammettere fuori di sé anche altri esseri razionali finiti". La libertà del soggetto non può dunque essere pensata, nella sua concreta manifestazione nel mondo sensibile, prescindendo dall'esistenza di altri soggetti ai quali deve essere riconosciuta una corrispondente capacità di agire liberamente.

Si delinea così una precisa articolazione tra libertà, riconoscimento, diritto e Stato. La libertà costituisce il punto di partenza della deduzione; il riconoscimento reciproco permette di determinare la relazione tra una pluralità di soggetti liberi; il principio del diritto stabilisce la necessità della reciproca delimitazione delle loro sfere d'azione; infine, l'ordinamento statale rende stabile ed effettiva tale relazione attraverso una forza comune capace di garantirne il rispetto. Lo Stato non è quindi costitutivo della libertà in quanto tale, ma diviene necessario affinché la libertà esterna di una pluralità di soggetti possa assumere una forma giuridicamente garantita e non dipendere esclusivamente dalla volontà contingente dei singoli.

Proprio questo passaggio permette di cogliere una significativa trasformazione rispetto alla prospettiva degli scritti fichtiani del 1793 sulla Rivoluzione francese. Nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, l'accento cade soprattutto sull'inalienabilità della libertà dell'individuo e, conseguentemente, sui limiti dell'obbligazione politica: lo Stato non può pretendere di vincolare irrevocabilmente la volontà di soggetti che rimangono liberi e non può estendere la propria autorità a sfere che non dipendono dal rapporto politico⁹⁶. La questione centrale è quindi, in larga misura, quella dei limiti che l'autonomia dell'individuo pone alla pretesa dell'ordinamento costituito.

Nel *Fondamento del diritto naturale* del 1796-1797 il problema viene invece riformulato. Pur senza abbandonare la centralità della libertà, Fichte si interroga sulle condizioni che consentono alla libertà di una pluralità di soggetti di acquisire una forma esterna reciprocamente compatibile e giuridicamente garantita. L'istituzione politica assume, di conseguenza, una funzione teorica più forte: non è considerata soltanto dal punto di vista

⁹⁶ Fichte J. G. (1974) *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, in Id., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, cit., 49.

dei limiti che incontra di fronte alla libertà individuale, ma anche come condizione necessaria per garantire l'effettività dell'ordine giuridico entro il quale le diverse sfere di libertà possono coesistere.

La distanza tra i due momenti della riflessione fichtiana non deve essere interpretata semplicemente come il passaggio da una concezione rivoluzionaria a una concezione statalista. Più precisamente, cambia il problema teorico posto al centro dell'analisi. Nei *Contributi* Fichte domanda fino a che punto un individuo o un popolo possano essere irrevocabilmente vincolati a un determinato ordinamento politico; nel *Fondamento del diritto naturale* si domanda invece a quali condizioni una pluralità di soggetti liberi possa costituire un rapporto giuridico stabile. Nel primo caso emerge soprattutto il limite che la libertà pone all'istituzione; nel secondo emerge anche la necessità dell'istituzione affinché la coesistenza esterna delle libertà non rimanga affidata alla contingenza delle volontà individuali.

La relazione tra libertà e Stato risulta pertanto più complessa rispetto agli scritti giovanili. La libertà continua a non derivare dallo Stato, ma la sua esistenza come libertà esterna giuridicamente garantita richiede un ordinamento capace di rendere effettivo il reciproco riconoscimento. In questo senso, il *Fondamento del diritto naturale* segna un passaggio teorico decisivo: accanto al problema della difesa dell'autonomia individuale dall'autorità politica emerge quello delle condizioni istituzionali necessarie affinché una pluralità di individui possa essere concretamente libera all'interno di un ordine comune⁹⁷.

Il confronto tra i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* e il *Fondamento del diritto naturale* mette in luce tanto alcuni elementi di continuità quanto una significativa trasformazione nella concezione fichtiana del rapporto tra libertà, diritto e Stato. Il punto di continuità non deve essere individuato in una presunta concezione immutata del contratto sociale, quanto piuttosto nella centralità che Fichte continua ad attribuire alla libertà del soggetto. Ciò che cambia è il problema teorico attraverso il quale tale libertà viene considerata e, conseguentemente, la funzione attribuita all'ordinamento politico.

Nei *Contributi* del 1793, Fichte insiste soprattutto sui limiti dell'obbligazione politica. Il diritto di un popolo a modificare la propria costituzione trova il proprio fondamento nell'impossibilità di concepire la libertà come definitivamente alienabile: un soggetto libero

⁹⁷ Fichte J. G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, *Diritto naturale*, cit., 28.

non può vincolare irrevocabilmente la propria volontà futura né può essere considerato integralmente assorbito dalla sua appartenenza a un determinato ordinamento politico. In questa prospettiva, lo Stato non costituisce un fine assoluto e la condizione di cittadino non esaurisce quella dell'uomo. L'ordinamento politico rimane pertanto subordinato alla libertà dei soggetti che entrano a farne parte e non può rivendicare su di essi un dominio illimitato. Nel *Fondamento del diritto naturale* del 1796-1797, Fichte affronta invece una questione differente: non soltanto quali limiti incontri l'autorità politica di fronte alla libertà individuale, ma a quali condizioni una pluralità di soggetti liberi possa coesistere all'interno di un ordine giuridico effettivo. La libertà continua a non derivare dallo Stato. Essa appartiene al soggetto razionale e costituisce il presupposto della deduzione del diritto. Tuttavia, la sua manifestazione esterna nel mondo sensibile implica la presenza di altri soggetti liberi, il loro reciproco riconoscimento e la delimitazione delle rispettive sfere d'azione. Come afferma Fichte, "l'essere razionale finito non può attribuire a se stesso una libera attività causale nel mondo sensibile senza attribuirla anche ad altri, e quindi senza ammettere fuori di sé anche altri esseri razionali finiti"⁹⁸.

Il riconoscimento reciproco permette di determinare il rapporto giuridico, ma non è sufficiente, da solo, a garantirne l'effettività. Se il rispetto delle rispettive sfere di libertà dipendesse esclusivamente dalla volontà contingente degli individui, rimarrebbe sempre possibile una violazione unilaterale del diritto. È a questo livello che emerge la necessità di una forza comune capace di garantire stabilmente il rapporto giuridico. Lo Stato assume dunque una funzione necessaria rispetto all'effettività del diritto, senza diventare per questo la fonte originaria della libertà individuale.

In questo senso, non vi è contraddizione nel definire lo Stato un mezzo e, nello stesso tempo, riconoscergli una funzione necessaria all'interno dell'ordine giuridico. Esso è necessario non perché renda l'uomo originariamente libero, ma perché rende possibile una garanzia stabile della coesistenza esterna di una pluralità di soggetti liberi. La libertà precede logicamente l'istituzione statale nella deduzione fichtiana; ciò che richiede l'istituzione è la possibilità che le diverse sfere di libertà siano reciprocamente delimitate e garantite in maniera non contingente.

Questa precisazione è essenziale per comprendere il rapporto tra il *Fondamento del diritto naturale* e i precedenti *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*. La differenza tra le due opere deve infatti essere sottolineata senza essere

⁹⁸ Ivi, 43.

interpretata nei termini di una completa rottura. Nei *Contributi* del 1793, Fichte affronta il problema politico prevalentemente dalla prospettiva dell'individuo, insistendo sull'inalienabilità della libertà e sui limiti che essa pone all'autorità dello Stato: il soggetto non può essere irrevocabilmente vincolato a un determinato ordinamento politico, né la sua condizione di uomo può essere interamente assorbita da quella di cittadino. L'accento ricade, pertanto, soprattutto sulla necessità di preservare una sfera di libertà individuale che l'autorità politica non può legittimamente annullare.

Nel *Fondamento del diritto naturale* del 1796-1797 il problema viene invece riformulato e inserito in una costruzione sistematica più articolata. La libertà individuale continua a costituire un presupposto fondamentale e non viene fatta derivare dallo Stato; Fichte si interroga, tuttavia, sulle condizioni che rendono possibile la coesistenza effettiva di una pluralità di soggetti liberi. Acquistano così maggiore rilievo tanto la dimensione intersoggettiva quanto quella propriamente istituzionale. Il riconoscimento reciproco e la delimitazione delle rispettive sfere di libera azione costituiscono condizioni del rapporto giuridico, mentre la necessità di assicurarne stabilità ed effettività conduce al problema di una forza comune capace di garantirne il rispetto.

Tra le due opere emerge, dunque, una relazione di continuità e, al tempo stesso, di significativa trasformazione. La continuità può essere individuata nella persistente centralità della libertà individuale: lo Stato non rappresenta la fonte originaria della libertà del soggetto, che non può essere integralmente assorbita dall'appartenenza all'ordinamento politico. La trasformazione riguarda invece il modo in cui Fichte concepisce le condizioni della realizzazione esterna della libertà. Se nel 1793 l'attenzione è rivolta soprattutto ai limiti che i diritti dell'individuo pongono all'autorità politica, nel *Fondamento* diviene centrale anche la funzione positiva dell'ordine giuridico, necessario affinché le libertà dei diversi soggetti possano coesistere secondo rapporti reciprocamente determinati e garantiti. Lo Stato acquista così una funzione teorica più precisa: non costituisce il principio dal quale deriva la libertà individuale, ma diviene necessario quando si pone il problema di garantire stabilmente la coesistenza delle libertà esterne. La sua funzione deve essere pertanto compresa in relazione all'effettività del diritto e alla tutela delle sfere di azione dei singoli. In questa prospettiva, il *Fondamento del diritto naturale* non rappresenta un semplice abbandono delle posizioni espresse negli scritti del 1793, ma una loro rielaborazione: alla precedente attenzione per i limiti dell'autorità politica si affianca ora l'esigenza di individuare le condizioni intersoggettive, giuridiche e istituzionali attraverso le quali la libertà possa trovare una forma stabile di realizzazione.

Nel passaggio dalla fondazione trascendentale del diritto alla sua concretizzazione sul piano politico e istituzionale, Fichte sviluppa progressivamente il rapporto tra libertà individuale, intersoggettività e ordine giuridico. Il punto di partenza rimane la libertà del soggetto razionale, che non deriva dallo Stato né viene istituita dall'autorità politica. Tuttavia, nel *Fondamento del diritto naturale*, la libertà non può essere considerata esclusivamente nella prospettiva di un soggetto isolato, poiché la stessa determinazione dell'individuo come essere razionale e liberamente agente presuppone la relazione con altri soggetti. Il riconoscimento reciproco permette così di comprendere la costituzione del rapporto giuridico, mentre la successiva dimensione istituzionale interviene per garantirne stabilità ed effettività.

3.3 Individuo e comunità

Nell'*Introduzione* del testo sulla Rivoluzione francese si legge: “Quando si ragiona di mezzi per raggiungere in una comunità sociale un determinato fine, gli oggetti a cui si applicano questi sono principalmente gli animi degli uomini, nei quali e mediante i quali il fine deve essere raggiunto”⁹⁹. Questa frase ci ricorda una verità molto semplice ma fondamentale. Quando si vuole cambiare qualcosa in una comunità o raggiungere un obiettivo insieme, non si può pensare solo alle regole astratte o alle strutture. Il vero motore di tutto sono le persone, con i loro sentimenti, le loro idee e le loro passioni. Le leggi possono dare una direzione, ma sono le persone, con la loro energia e la loro testa, a far camminare le idee. L'importanza della comunità sta proprio nello spazio in cui uniamo le nostre forze e le nostre storie per costruire qualcosa che, da soli, non saremmo mai in grado di realizzare.

“Ora questi animi sono stimolati, posti in movimento, determinati ad agire, secondo certe regole generali che potrebbero bene ricevere il nome di leggi, se noi le conoscessimo abbastanza a fondo. Non parlo qui naturalmente di quella prima legge fondamentale dell'umanità che deve sempre determinare le sue libere azioni; ma parlo di quelle regole secondo le quali l'uomo, in quanto non è semplicemente il puro uomo originario ma l'uomo formato dall'esperienza, dalle aggiunte provenienti dai sensi, può venir determinato e deve particolarmente esserne determinato per trovarsi in accordo con quella forma originaria”¹⁰⁰. Questa aggiunta è fondamentale perché riesce a spiegare la dinamica attraverso cui l'individuo si inserisce e agisce all'interno della comunità. Gli animi dei singoli

⁹⁹ Fichte J.G. (1974), *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora calpestata*, cit., 70.

¹⁰⁰ Ibidem.

chiaramente non si muovono nel vuoto, ma vengono stimolati e determinati a operare secondo precise regole generali che governano la convivenza sociale. La distinzione cruciale avviene tra la legge morale astratta (quella che Fichte chiamerebbe la forma originaria del “puro uomo” o dell’Io ideale) e l’individuo reale, che è invece plasmato dall’esperienza sensibile, dalla storia e dalle relazioni empiriche. All’interno della comunità, l’essere umano non è un’entità totalmente razionale e isolata, ma un soggetto condizionato dal mondo circostante. Di conseguenza, per raggiungere un fine comune, le istituzioni e le leggi della comunità devono sapersi agganciare alla sensibilità e all’esperienza vissuta dell’individuo reale. Solo comprendendo queste dinamiche relazionali è possibile orientare il soggetto, affinché si esprima in armonia con la comunità e abbia il senso del rispetto e riconoscimento reciproco.

In *Noterelle sul pensiero politico di Fichte*, Claudio Cesa offre alcuni spunti per comprendere l’evoluzione del concetto di comunità. Non si analizza la comunità come un’idea statica, ma se ne traccia uno sviluppo: dall’incontro ideale tra coscienze fino alle sue concrete implicazioni istituzionali, economiche e statali.

Nella prima parte del saggio, Cesa analizza il testo *sulla rivoluzione francese* e spiega come per Fichte la comunità non possa fondarsi su un modello astratto di umanità. La comunità si crea nel momento in cui lo Stato (attraverso le leggi) riesce a fare da ponte tra l’ideale della morale e l’egoismo tipico dell’essere umano reale, “formato dall’esperienza”. “[...] malgrado, qui e in altri scritti, Fichte ripeta che per costituire il patto civile non è necessario essere giunti alla moralità, egli non crede evidentemente che gli egoismi, da soli, possano armonizzarsi in un ordine esterno [...] Di qui la necessità di un “governo” o di uno “stato” [...] che organizzino sì la società tenendo conto degli egoismi, ma mirando anche ad un fine più alto”¹⁰¹. La comunità politica fichtiana non deve essere interpretata semplicemente come un’istituzione costituita per contenere l’egoismo naturale degli individui. Il problema affrontato da Fichte riguarda, più precisamente, la necessità di rendere stabile ed effettivo il rapporto giuridico tra una pluralità di soggetti liberi. La reciproca delimitazione delle sfere d’azione, infatti, non è di per sé sufficiente a garantire che ciascun individuo continui a rispettare la libertà riconosciuta agli altri: finché l’osservanza del diritto dipende esclusivamente dalla volontà dei singoli, permane la possibilità della sua violazione.

¹⁰¹ Cesa C. (1968), “Noterelle sul pensiero politico di Fichte”, *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. XXIII, n. 1, 61-80.

È in questo contesto che assume rilievo l'organizzazione statale. La cosiddetta “macchina statale” non ha propriamente il compito di trasformare l'egoismo individuale in una razionalità morale superiore, né di educare direttamente gli individui alla virtù. Essa deve piuttosto rendere effettivo l'ordine giuridico attraverso un sistema nel quale il rispetto del diritto non sia affidato alla sola buona volontà dei cittadini. Lo Stato assume così una funzione di garanzia: mediante istituzioni e meccanismi giuridici adeguati, deve assicurare la compatibilità e la stabilità delle diverse sfere di libertà.

Nella ricostruzione proposta da Claudio Cesa, questa funzione dello Stato conduce tuttavia a un ulteriore problema, affrontato attraverso l'analisi del *Fondamento del diritto naturale*: se è necessaria una forza pubblica capace di garantire il diritto, occorre contemporaneamente stabilire come impedire che coloro ai quali viene affidato l'esercizio di tale forza la utilizzino arbitrariamente. La questione si sposta così dalla necessità dello Stato al problema del controllo del potere politico e delle garanzie attraverso le quali la comunità può tutelarsi nei confronti degli stessi governanti. Il problema della libertà non scompare quindi con la costituzione dell'ordine statale, ma si ripresenta all'interno di esso come problema della limitazione e del controllo dell'autorità.

Fichte rifiuta la democrazia diretta (definendola rischiosa per via della “furia di una folla eccitata”) e introduce la figura degli efori, magistrati che hanno il compito di vigilare sul potere. Se il potere tradisce il diritto, gli efori proclamano l'interdetto e richiamano il popolo a farsi comunità giudicante. “[...] le due parti sono immediatamente rimandate all'unica fonte del potere, al popolo riunito, che, in questa veste, è sempre sovrano. La funzione degli efori non è quindi tanto [...] quella di rendere impossibili tutte le ingiustizie [...] ma di legalizzare, di rendere pacifica la sostituzione del gruppo dirigente. Si tratta, insomma, di creare le condizioni che rendano impossibile uno scontro di esito incerto tra chi governa [...] e il popolo”¹⁰². In questo punto emerge l'idea fichtiana di comunità come reciprocità contrattuale. Il popolo non perde mai la sua sovranità originaria ma ne affida la gestione ai governanti tramite un patto. Gli efori servono proprio a evitare che la comunità si frantumi in una guerra civile o in una ribellione violenta (essi attivano un meccanismo legale che permette alla comunità di riunirsi, ascoltare le accuse e decidere).

La comunità non si limita a tutelare i diritti, ma organizza la convivenza traducendo gli interessi personali in un ordine condiviso. Il rapporto individuo-comunità non è più un contratto classico, ma un legame in cui la piena realizzazione del singolo dipende

¹⁰² Ivi, 67.

dall'appartenenza all'ordine. L'interesse individuale, ovvero la salvaguardia dei propri diritti, si trasforma così in scopo collettivo attraverso la "razionalizzazione dell'egoismo"¹⁰³. Nel 1793 Fichte introduce l'idea provocatoria che ogni individuo ha il diritto di uscire dallo Stato (diritto di secessione), proprio perché questo è il risultato di un contratto basato sulla volontà individuale: "Se uno può uscire dallo Stato, possono uscirne anche molti. Ora questi vengono a trovarsi, l'uno in rapporto all'altro e in rapporto allo Stato che hanno lasciato, sotto il puro e semplice diritto naturale. Se quelli che se ne sono distaccati vogliono riunirsi più strettamente tra loro e concludere un nuovo contratto sociale alle condizioni che loro piacciono, ne hanno il pieno diritto, in forza del diritto naturale ne cui ambito essi sono rientrati. È sorto così un nuovo Stato. La rivoluzione, che per il momento non abbraccia altro che una parte degli individui, è compiuta"¹⁰⁴.

Nel 1796 questa idea si evolve: non si "esce" più fisicamente dallo Stato, ma si pretende che esso si razionalizzi. Lo Stato "meccanismo" serve a far sì che l'egoismo di uno non calpesti quello altrui.

Questa impostazione ridefinisce il ruolo dello Stato: esso non ha solo un compito negativo di sorveglianza, ma il potere di imporre limiti per garantire la libertà universale. L'appello al mutamento del 1793 si trasforma nel 1796 in una struttura giuridica dove il potere esecutivo è bilanciato dall'eforato, istituto che trasforma la spinta rivoluzionaria in una funzione di vigilanza costante. Come scrive Fichte: "È quindi legge fondamentale di ogni ordinamento statale razionale e legittimo che il potere esecutivo - che comprende in sé il potere giudiziario e quello esecutivo in senso stretto, i quali non devono essere separati - venga separato dal diritto di sorvegliare e di giudicare come il potere venga amministrato - ciò che voglio chiamare l'eforato, nel senso più ampio della parola - e che il secondo potere rimanga all'intera comunità, mentre il potere venga affidato a persone determinate. A nessuno Stato è quindi lecito essere governato in modo dispotico o democratico"¹⁰⁵.

Fichte rifiuta i modelli democratici e i corpi intermedi: il legame tra singolo e comunità è diretto, "non esistono corpi intermedi"¹⁰⁶. Tra la volontà individuale e quella collettiva non esistono, quindi, livelli intermedi dotati di autonomia. Tuttavia, l'eforato evita le derive dispotiche, fungendo da tentativo di rendere legale la rivoluzione. Se nel 1793 essa era un

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Fichte J.G. (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, in Id., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, cit., 162.

¹⁰⁵ Fichte J.G. (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., 143.

¹⁰⁶ Cesa C. (1968), "Noterelle sul pensiero politico di Fichte", *Rivista critica di storia della filosofia*, cit., 70.

atto di forza necessario contro il dispotismo, nel 1796 l'eforato è l'organo che permette al popolo di insorgere in modo ordinato quando lo Stato viola il diritto.

È la trasformazione dall'atto in processo costituzionale. Il risultato generale esprime una visione complessa e dinamica del rapporto tra individuo e comunità. Da una parte, la libertà individuale rimane il punto di origine e il principio fondante del diritto; dall'altra, questa libertà può concretizzarsi solamente entro un sistema collettivo che la definisce e, al contempo, la limita. La comunità non si riduce quindi a un semplice insieme di individui, ma rappresenta il presupposto indispensabile affinché ogni persona possa realizzarsi pienamente. L'individuo non precede la comunità, ma trova la propria identità e definizione all'interno di essa; allo stesso modo, lo Stato non si limita a essere uno strumento di protezione, bensì diventa la struttura attraverso cui la libertà si concretizza nella storia.

In conclusione, le due visioni fichtiane si integrano in una concezione dinamica. Il diritto è la cornice che organizza la convivenza, ma conserva lo spirito della Rivoluzione come valvola di sicurezza per il perfezionamento dell'uomo. L'uomo che rivendica il diritto di uscire dallo Stato nel 1793 e il cittadino che ne accetta i limiti nel 1796 sono la stessa figura: un essere libero che accetta la legge solo finché essa è lo specchio della sua ragione. La tensione tra autonomia e comunità si scioglie nella visione dello Stato come organismo vivente, destinato a trasformarsi o a scomparire quando l'umanità avrà raggiunto la sua piena maturità morale. Il diritto esiste per proteggere la libertà, ma è la libertà che, in ultima istanza, rimane il giudice supremo del diritto.

3.4 Confronto con Immanuel Kant

L'analisi del confronto con Immanuel Kant rappresenta un passaggio fondamentale per comprendere l'ampiezza teorica e le implicazioni del progetto filosofico fichtiano. Sebbene l'opera *Fondamento del diritto naturale* si collochi esplicitamente sulla scia della filosofia critica inaugurata da Kant, essa propone una rielaborazione profonda che ridefinisce in maniera cruciale il rapporto tra libertà, diritto e comunità politica. Il punto di convergenza iniziale tra i due autori risiede nell'idea che il diritto non possa avere una fondazione empirica, ma debba essere dedotto a priori come condizione necessaria per assicurare la coesistenza delle libertà individuali. Tuttavia, è proprio nella metodologia e nell'interpretazione di questa deduzione che emerge in modo evidente la distanza che li separa.

La posizione di Kant sulla Rivoluzione francese è tutt'altro che lineare. Si pensi al tema del diritto di resistenza, che mette in luce l'apparente contraddizione tra la sua negazione e l'ammirazione espressa per la Rivoluzione, un evento che, in fin dei conti, rappresenta un atto di resistenza contro l'ordine costituito¹⁰⁷.

Nella *Metafisica dei costumi*, in particolare riferimento alla *divisione generale del diritto*, Kant afferma: “1. Il diritto, in quanto forma una scienza sistematica, si divide in diritto naturale, che riposa esclusivamente su principi a priori, e in diritto positivo (statutario), che deriva dalla volontà di un legislatore. Il diritto considerato come la facoltà (morale) di obbligare gli altri, vale a dire come un motivo legale a loro riguardo (*titulum*), si divide in diritto innato e in diritto acquisito; di questi, il primo è quel diritto che indipendentemente da ogni atto giuridico è trasmesso a ognuno dalla natura, il secondo è quello per il quale è richiesto un tale atto giuridico. Il mio e il tuo innati possono anche essere chiamati interni (*meum vel tuum internum*) perché il mio e il tuo esterni debbono essere sempre necessariamente acquisiti”¹⁰⁸. Per capire questo passo in modo lineare, si immagini che Kant stia facendo due operazioni diverse: per prima cosa divide il diritto inteso come sistema di leggi, e poi lo divide inteso come potere delle singole persone. Nella prima parte, Kant guarda il diritto dall'alto, da un lato c'è il *diritto naturale*, che non ha bisogno di codici scritti per esistere perché si fonda unicamente sulla ragione umana ed è valido da sempre e per tutti, a prescindere dal tempo e dal luogo (*a priori*); dall'altro lato c'è il *diritto positivo*, cioè quel sistema di leggi che esiste solo perché un legislatore (uno Stato, un sovrano, un parlamento) ha deciso di scriverlo, promulgarlo e farlo valere in un determinato momento storico. Nella seconda parte, Kant cambia invece prospettiva, non guarda più le leggi dello Stato, ma si sposta sul piano del singolo individuo e definisce il diritto come una facoltà morale, ossia il potere legittimo che tu hai di pretendere qualcosa dagli altri, obbligandoli a rispettarli. Anche questo potere si divide in due rami. Il primo è il *diritto innato*, qualcosa che ricevi per il solo fatto di essere venuto al mondo, che viene trasmesso direttamente dalla natura, dalla stessa essenza di essere umano, e non hai bisogno di compiere nessuna azione legale o firmare contratti per possederlo. Il secondo è il *diritto acquisito*, che invece non hai alla nascita ma per farlo tuo devi compiere un “atto giuridico” concreto, come comprare un oggetto, firmare un accordo o stipulare un contratto. Ciò che è *innato* (come la libertà originaria) costituisce il “mio interno”, perché è una proprietà intima, inseparabile dalla mia

¹⁰⁷ Racinaro G. (1995), *Rivoluzione come riforma*, cit., 42.

¹⁰⁸ Kant I. (1923), *La metafisica dei costumi. Parte prima: La dottrina del diritto*, trad. it., prefazione e note di G. Vidari, Torino, G. B. Paravia e C., 45.

persona e che nessuno ha dovuto assegnarmi. Al contrario, tutto ciò che è un “mio esterno” (i beni materiali, le proprietà del mondo fuori di te, i terreni o gli oggetti) non potrà mai essere innato. Per poter dire che un oggetto fisico fuori di te è legalmente “tuo”, c’è sempre bisogno di un’azione nel mondo reale: prenderlo, scambiarlo o acquistarlo, rendendolo, pertanto è un diritto *acquisito*. Per Kant, questo schema non è una semplice classificazione, ma rappresenta la giustificazione filosofica dei principi del 1789 e, al tempo stesso, lo strumento per superare gli eccessi violenti della Rivoluzione Francese. Quando la Rivoluzione Francese promulga la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* (1789), sta compiendo esattamente l’operazione descritta da Kant e, cioè affermare che gli esseri umani possiedono dei diritti per il solo fatto di nascere. Quello che i rivoluzionari o Fichte, chiamano “diritto inalienabile”, Kant nel tuo testo lo definisce diritto innato o interno. La tesi di Kant nel passo è che il diritto naturale (a priori) deve farsi carne attraverso il diritto positivo (la volontà del legislatore). Il tentativo della Rivoluzione Francese è stato proprio questo, abbattere un sistema basato sui privilegi storici (l’*Ancien Régime*) per costruire uno Stato in cui le leggi scritte (diritto positivo) rispecchiassero finalmente la ragione universale (diritto naturale). Nella concezione kantiana dello Stato, il potere legislativo non può essere identificato con la volontà arbitraria di un sovrano assoluto, ma deve essere ricondotto all’idea della volontà unita del popolo. Ciò non significa che ogni legge debba necessariamente derivare dall’esercizio diretto della volontà empirica dei cittadini: la volontà generale rappresenta piuttosto il principio razionale in base al quale una legislazione può essere considerata legittima, poiché le leggi devono poter essere pensate come espressione della volontà comune di soggetti liberi e uguali.

Un passaggio particolarmente significativo della *Metafisica dei costumi* riguarda la distinzione tra possesso provvisorio e possesso perentorio del “mio e tuo esterno”. La questione assume rilievo perché consente a Kant di mostrare la necessità del passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Nello stato di natura, infatti, non si è necessariamente in una condizione completamente priva di diritto; ciò che manca è piuttosto un’autorità pubblica e comune capace di determinare e garantire in maniera vincolante i diritti di ciascuno nei confronti degli altri.

Il possesso esterno nello stato di natura può pertanto avere soltanto carattere provvisorio. Il singolo può avanzare una pretesa su un bene esterno, ma tale pretesa non può acquistare piena validità giuridica nei confronti di tutti finché manca una volontà pubblica comune capace di garantirla. Perché il possesso divenga “perentorio”, cioè giuridicamente definitivo

e reciprocamente vincolante, è necessario entrare in una condizione civile nella quale i rapporti tra gli individui siano sottoposti a una legislazione pubblica e a un'autorità comune. Il passaggio allo stato civile non deve quindi essere interpretato semplicemente come il trasferimento da una condizione dominata dalla forza a una regolata dal diritto positivo. Per Kant esso risponde a un'esigenza propriamente giuridica: soltanto all'interno di una condizione pubblica è possibile determinare in maniera definitiva ciò che appartiene a ciascuno e garantire reciprocamente i diritti esterni. L'istituzione dello Stato diviene così necessaria affinché le pretese individuali non rimangano unilaterali e provvisorie, ma acquistino validità all'interno di un ordinamento giuridico comune.

Tuttavia, Kant sa bene che non viviamo da soli e che se ognuno facesse tutto ciò che vuole senza regole, la libertà si trasformerebbe nella legge del più forte. Ecco perché introduce subito un limite: la mia indipendenza è legittima solo se può convivere con l'indipendenza di tutti gli altri: "Libertà (indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro), in quanto può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge generale, è questo il diritto unico originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità"¹⁰⁹. Il meccanismo che permette questa convivenza è la legge generale, che funziona come un sistema di confini invisibili che lo Stato traccia intorno a ciascuno di noi; finché rimani all'interno del tuo spazio sei intoccabile, ma non puoi scavalcare la linea per invadere lo spazio altrui. Quando Kant afferma che questo è l'unico diritto originario che appartiene a ogni uomo semplicemente in forza della sua umanità, con questa formula spazza via secoli di feudalesimo, schiavitù e privilegi di nascita. Come ben si sa, nell'*Ancien Régime* i diritti dipendevano dal sangue e dalla classe sociale in cui nascevi, mentre qui si stabilisce che non servono titoli nobiliari, contratti o concessioni da parte di un sovrano per essere liberi. Pertanto in Kant, il diritto trova fondamento nel principio dell'esteriorità e nell'idea di coazione legittima. Esso si occupa esclusivamente delle azioni esteriori, mirando a garantire la compatibilità tra le libertà degli individui senza estendersi alla sfera interna della volontà. La nozione di libertà giuridica, secondo Kant, è definita come indipendenza da costrizioni arbitrarie. Il compito dello Stato, pertanto, consiste nel predisporre un sistema normativo che consenta a ciascun individuo di esercitare la propria libertà entro limiti universali e condivisi. In questa prospettiva, il diritto si caratterizza per il suo tratto essenzialmente formale e negativo; non impone obiettivi specifici, ma si limita a stabilire le condizioni entro cui ciascuno può perseguire autonomamente i propri fini personali.

¹⁰⁹ Ibidem.

Fichte riprende e rielabora in modo significativo l'impostazione kantiana, tracciando una prospettiva profondamente innovativa. Come rilevato da Oncina Coves in *La leyenda jacobina del republicanismo kantiano: Fichte y Maguncia*, la riflessione fichtiana si sviluppa all'interno di un contesto storico e intellettuale influenzato dalla ricezione della Rivoluzione francese e dalla conseguente esigenza di ridefinire il rapporto tra diritto e trasformazione politica. In tale prospettiva, il diritto non può più essere considerato esclusivamente un limite esterno alla libertà individuale, ma deve essere ripensato come il prodotto di un processo originario di riconoscimento reciproco.

Questa impostazione conduce a implicazioni di vasta portata per la teoria del diritto. Mentre in Kant l'ordine giuridico presuppone l'esistenza di individui autonomi che necessitano di essere regolati e coordinati, Fichte interpreta la stessa individualità come il frutto di una relazione giuridica primigenia.

Un'ulteriore divergenza significativa tra Kant e Fichte riguarda l'intreccio tra diritto e politica. In Kant, la struttura repubblicana dello Stato si fonda su principi giuridici universali ed è caratterizzata da una netta separazione tra la sfera giuridica e quella etica. Fichte, invece, adotta un approccio progressivamente integrativo, conferendo allo Stato un ruolo centrale nella concretizzazione della libertà. L'esperienza della Rivoluzione francese spinge Fichte a confrontarsi con il concetto di politicizzazione del diritto, secondo il quale l'ordine giuridico assume la funzione di strumento essenziale per intervenire sulla realtà sociale e promuovere cambiamenti strutturali.

La posizione fichtiana si distingue dall'approccio "moderato" del repubblicanesimo kantiano, spesso interpretato in chiave anti-rivoluzionaria. Oncina evidenzia come Fichte rielabori la cosiddetta "leggenda giacobina"¹¹⁰ del kantismo, orientandola verso un coinvolgimento più attivo della comunità politica nella costruzione della libertà¹¹¹. Pur non abbracciando una visione rivoluzionaria in senso stretto, Fichte riconosce l'importanza di un ordinamento capace di tradurre le istanze di emancipazione post-rivoluzionarie in un quadro giuridico efficace.

Un aspetto cruciale del confronto tra i due pensatori riguarda il concetto di volontà generale. In Kant, essa conserva un carattere esclusivamente regolativo, fungendo da principio che garantisce l'universalità delle leggi, ma non assume mai una forma sostanziale o organica.

¹¹⁰ Coves F.O. (1995), *La leyenda jacobina del republicanismo kantiano: Fichte y Maguncia*, en J.A.N. Marín- J. Arana Cañedo-Argüelles (a cura di), *Saber y conciencia: homenaje a Otto Saame*, Editorial Comares, 333-354.

¹¹¹ *Ivi*, 335.

Al contrario, Fichte concepisce la comunità come una realtà più concreta e strutturata, dove la volontà collettiva si manifesta attraverso istituzioni che orientano e canalizzano l'agire individuale. Questo passaggio segna una netta divergenza dal formalismo kantiano e introduce una visione più "organica" dello Stato.

Tuttavia, Fichte non abbandona completamente le fondamenta della filosofia kantiana. Continua a considerare imprescindibile il fatto che il diritto debba essere costruito su principi a priori, con la libertà come valore originario. La differenza risiede piuttosto nel modo in cui questa esigenza viene articolata. Mentre Kant pone particolare attenzione alla delimitazione giuridica del potere politico quale condizione per la coesistenza delle libertà individuali, è soprattutto nel *Fondamento del diritto naturale* del 1796-1797 che Fichte attribuisce allo Stato una funzione più direttamente connessa alla garanzia effettiva del diritto. Rispetto alle posizioni espresse nei *Contributi* del 1793, maggiormente incentrate sui diritti inalienabili dell'individuo e sui limiti dell'autorità politica, nel *Fondamento* Fichte affronta infatti il problema delle condizioni istituzionali necessarie affinché le diverse sfere di libertà possano coesistere stabilmente. Lo Stato assume così una funzione positiva di garanzia dell'ordine giuridico: non costituisce la fonte originaria della libertà individuale, ma rappresenta lo strumento istituzionale attraverso il quale la reciproca delimitazione delle libertà può acquistare stabilità ed effettività.

Tutta questa visione complessa di Fichte, trova una spiegazione adeguata da parte di Luca Fionnesu, nella sua *Introduzione* al testo sul *Diritto naturale*: "A sua volta, anche il diritto è condizione della moralità, in almeno due sensi. Da un lato, esso rende possibile gli elementi fondamentali perché ci possa essere una vita morale ed un progresso morale: la libera causalità degli esseri razionali nel mondo sensibile e la comunicazione tra questi esseri razionali come reciproca "educazione alla moralità" [...]. Ma c'è un altro aspetto per cui il diritto è condizione della moralità: lo Stato secondo ragione, il *Vernunftstaat* descritto nel *Diritto naturale* è anch'esso uno strumento, all'interno del quale la maturazione etica degli individui dovrebbe condurre alla soppressione dello Stato come apparato di coazione. In modo meno efficace, anche gli Stati esistenti [...] assolvono ad una funzione positiva, che è quella di permettere comunque [...] la convivenza pacifica e, quindi, la comunicazione in vista del miglioramento etico"¹¹².

Il confronto tra i due autori evidenzia una tensione centrale nella filosofia politica moderna: da un lato, una concezione formale e limitativa del diritto; dall'altro, una concezione

¹¹² Fionnesu, L. (1994), *Introduzione* a J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., XVII.

sostanziale e costitutiva. Kant può essere considerato il punto di equilibrio di una tradizione che si propone di garantire la libertà attraverso limiti universali; Fichte, invece, spinge questa impostazione alle sue estreme conseguenze, sottolineando come la libertà richieda una dimensione intersoggettiva e istituzionale più marcata.

Il rapporto tra Fichte e Kant non si riduce né a una semplice continuità né a una rottura netta. Piuttosto, si presenta come una trasformazione interna al progetto critico, in cui i principi kantiani vengono reinterpretati alla luce delle nuove domande teoriche e politiche sorte alla fine del XVIII secolo. Per Fichte, il diritto non è più soltanto una condizione formale della libertà, ma diviene il processo attraverso il quale la libertà prende forma e si realizza nel rapporto tra gli individui e nella struttura dello Stato. Proprio in questa evoluzione risiede l'originalità del suo contributo, così come la distanza più marcata rispetto al modello kantiano.

Oltre che nella *Metafisica dei costumi*, Kant affronta la questione della ribellione contro il potere politico anche in *Per la pace perpetua* (1795). In quest'opera egli si interroga esplicitamente sulla possibilità che l'insurrezione costituisca un mezzo giuridicamente legittimo attraverso il quale un popolo possa rovesciare il potere oppressivo di un tiranno. Pur riconoscendo che un governo tirannico possa violare i diritti del popolo, Kant esclude che da tale violazione possa derivare per i sudditi un diritto alla ribellione. La questione viene affrontata attraverso il principio trascendentale della pubblicità, mediante il quale Kant intende mostrare l'incompatibilità tra la pretesa di riconoscere giuridicamente un diritto all'insurrezione e la costituzione stessa di un'autorità politica sovrana.

Kant riconosce la possibilità morale di giudicare il sovrano ma nega qualsiasi legittimità giuridica alla ribellione, sostenendo che ingiusto da parte dei sudditi cercare il proprio diritto attraverso questa via: "È la ribellione un mezzo legittimo, per il popolo, al fine di abbattere il potere oppressivo di un cosiddetto tiranno? Essendo violati i diritti del popolo, non si commette ingiustizia verso di lui (il tiranno) detronizzandolo: su ciò nessun dubbio. Ciò nondimeno è ingiusto al massimo grado da parte dei sudditi cercare in questo modo il loro diritto, e non potrebbero affatto gridare all'ingiustizia, se in questa lotta soccombessero e dovessero in seguito subire perciò le pene più dure"¹¹³.

Kant si sofferma sul problema del rapporto tra politica e morale, cercando un criterio che permetta di giudicare la giustizia delle azioni politiche. Per svolgere questo lavoro, Kant ricorre ad un'operazione di astrazione. Kant inizia a mettere da parte tutti gli elementi

¹¹³ Kant I., (2007), *Per la pace perpetua*. In *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza, 198-199.

materiali del diritto pubblico, come i diversi rapporti tra gli uomini o tra gli Stati, per lasciare solo l'elemento formale del diritto. Cosa rimane? Secondo Kant, la forma della pubblicità. Ogni pretesa giuridica deve essere resa pubblica, poiché se una pretesa non può essere dichiarata apertamente non può essere giusta. La giustizia deve essere manifestata in maniera pubblica e con questa anche il diritto. Senza la possibilità di rendere pubbliche le proprie massime, non vi sarebbe né giustizia né diritto.

Kant introduce così la pubblicità come criterio razionale a priori per giudicare le azioni politiche. Se la massima che guida un'azione non può essere resa pubblica senza contraddire lo scopo stesso dell'azione, allora quella massima è ingiusta. Dunque, dato che una massima che autorizza la ribellione non potrebbe essere pubblicizzata, essa non ha validità giuridica; è giuridicamente parlando illegittima. La sua pubblicizzazione infatti distruggerebbe l'ordine giuridico stesso, rendendo impossibile ogni forma di autorità stabile. Se il diritto includesse la legittimità della ribellione, lo Stato cesserebbe di esistere come ordinamento giuridico. Per cui secondo Kant, i sudditi che si ribellano non possono appellarsi al diritto, e non possono nemmeno lamentarsi dell'ingiustizia delle punizioni. La ribellione in Kant non è mai giuridicamente legittima, poiché la sua massima non è compatibile con il principio della pubblicità: "Tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accordi con la pubblicità, sono ingiuste"¹¹⁴. Tutto questo in Kant è un vero e proprio principio giuridico e anche se la ribellione contro un tiranno è moralmente comprensibile, non è giuridicamente legittima. La sua pubblicizzazione distruggerebbe l'ordine giuridico e i sudditi non potrebbero pretendere un diritto valido opponendosi allo Stato.

Una prospettiva diversa la si trova nel *Fondamento del diritto naturale* di Fichte: il diritto non è una questione di forma pubblica delle massime, ma ha come fondamento la reciproca libertà dei soggetti razionali. Il diritto quindi nasce dalla relazione tra individui liberi che si riconoscono l'un con l'altro come tali. Ogni individuo deve porre limiti alla propria libertà cosicché lo siano anche gli altri. Il riconoscimento reciproco della libertà è la base di ogni rapporto giuridico e della società politica¹¹⁵.

Mentre Kant distingue giustizia e moralità, facendo dipendere il diritto dalla forma pubblica della massima, Fichte invece pone la condizione del diritto nella reciproca limitazione della libertà individuale resa possibile solo in una comunità politico-giuridica. Fichte non nega

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Fichte J.G., (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., 28.

l'importanza della razionalità per il diritto, e cioè consentire a ciascun individuo di avere una libertà esterna garantita attraverso il riconoscimento reciproco dei soggetti. Fichte con il suo sistema apre alla possibilità di criticare lo Stato. La ribellione, così, non è semplicemente una contraddizione formale, ma un tentativo di ristabilire relazioni di libertà reciproca violate dal potere. Fichte spiega che la limitazione reciproca dei propri limiti di azione è la relazione giuridica fondamentale. Questo non è un punto morale astratto, anzi è una condizione formale e a priori per poter concepire il diritto. Senza un altro essere libero da riconoscere, il concetto stesso di individuo libero non può essere formato: “Il concetto di uomo non è quindi affatto il concetto di un singolo, perché un tale concetto è impensabile, ma il concetto di un genere. L'esortazione alla libera attività spontanea è ciò che si chiama educazione”¹¹⁶.

In conclusione, per Kant la rivoluzione è sempre giuridicamente illegittima, perché distrugge la forma del diritto, cioè pubblicità e legalità. Per Fichte, se la libertà è distrutta, lo è anche il diritto. La rivoluzione non distrugge il diritto, ma risponde alla sua assenza. Tuttavia, anche se nel *Fondamento del diritto naturale* Fichte non sviluppa una teoria esplicita sulla legittimità della rivoluzione, la sua deduzione del diritto emerge come criterio per giudicare il potere politico. Se il diritto esiste solo come relazione di libertà reciproca tra soggetti razionali, uno Stato che violi tale libertà perde la propria legittimità. In questo senso, la rivoluzione non nega il diritto, ma si presenta come un tentativo di ristabilire le condizioni di possibilità e di libertà dell'uomo.

¹¹⁶ Ivi, 36.

CAPITOLO 4 — La crisi del 1798: libertà e limiti del pensiero.

4.1 La disputa sull'ateismo

Il 1798 segna un punto cruciale nella storia filosofica e personale di Fichte. In questo anno si svolge la celebre disputa sull'ateismo (*Atheismusstreit*), un evento che incide profondamente non solo sulla sua carriera accademica, ma anche sul progresso della sua riflessione filosofica. Per comprendere appieno questa controversia, è indispensabile considerarla nel contesto teorico in cui si inserisce, ossia lo sviluppo della *Dottrina della scienza* e il suo progressivo ampliamento verso una filosofia morale e religiosa.

Facendo un passo indietro, nei periodi antecedenti, Fichte aveva fatto notevoli passi avanti nella definizione del proprio sistema filosofico. Con la pubblicazione del *Sistema di etica*, egli integra alla filosofia del diritto una teoria complessiva sull'azione morale, indirizzando la Dottrina della scienza verso una struttura sempre più organica e sistematica. In tale scenario, il problema religioso acquista un'importanza crescente: la legge morale non rappresenta solo la manifestazione della libertà della ragione, ma costituisce anche “attestazione della scintilla divina che abita lo spirito dell'uomo”¹¹⁷.

La riflessione sulla religione non si configura come un elemento estraneo al sistema, ma si sviluppa organicamente all'interno della sua stessa struttura. La centralità attribuita alla ragione pratica porta infatti Fichte a indagare il senso del divino, non attraverso un'ottica dogmatica o teologica tradizionale, ma trattandolo come un problema filosofico strettamente connesso alla moralità e alla libertà umana¹¹⁸.

Un momento cruciale in questo percorso è rappresentato dalla pubblicazione, nel 1798, dell'articolo *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*. In quest'opera, Fichte avanza una tesi che suscita immediatamente ampie discussioni: Dio, secondo lui, non deve essere inteso come un'entità personale distinta dal mondo, ma piuttosto come il principio identico all'ordine morale che governa l'universo. Come evidenziato da Gaetano Rametta, “proprio il fatto che Dio non sia separabile dall' “ordine morale del mondo”, ma sia in tutto identico a questo, è quanto ne rende l'esistenza massimamente certa”¹¹⁹.

Questa interpretazione non si limita a un valore solo teorico, ma segna l'apice dell'impegno di Fichte nel contrastare ogni traccia di assolutismo. Se nel 1793 egli difendeva il diritto

¹¹⁷ Rametta G., (2012), *Fichte*, cit., 197.

¹¹⁸ Ibidem

¹¹⁹ Ivi, 199.

alla rivoluzione contro i sovrani terrestri che si ritenevano padroni degli uomini, nella controversia sull'ateismo compie una sorta di rivoluzione teologica. Dio non è più una figura monarchica esterna e arbitraria, da temere e obbedire, ma diventa il principio stesso della legalità che guida l'agire libero. Eliminando l'immagine di un Dio-persona trascendente, Fichte distrugge l'ultimo pilastro dell'Antico Regime radicato nella coscienza umana. La religione si trasforma così da atto di sottomissione verso un sovrano celeste in un esercizio autentico di libertà morale.

Il fulcro teorico della disputa risiede proprio in questa identificazione. L'ordine morale del mondo è concepito come l'insieme degli atti liberi e virtuosi compiuti dagli esseri razionali, un insieme che non si esaurisce nel tempo ma si configura come un orizzonte intelligibile continuo e permanente. In tale prospettiva, il divino non è un'entità trascendente, bensì la stessa struttura della moralità in azione. L'esistenza di Dio, quindi, non è qualcosa da dimostrare teoricamente, ma trova espressione e manifestazione concreta nella pratica morale.

Tuttavia, tale concezione risulta essere in contrasto con la rappresentazione tradizionale di Dio inteso come entità personale. Come sostiene Rametta: “fu proprio questa identificazione tra Dio “ordine morale del mondo” a suscitare scandalo, poiché sembrava negare la rappresentazione di Dio come ente personale”¹²⁰.

L'accusa di ateismo scaturisce, pertanto, da una profonda ridefinizione della natura del divino, piuttosto che da una sua esplicita negazione.

La vicenda si complica ulteriormente a causa della pubblicazione, nello stesso fascicolo del *Philosophisches Journal*, di un articolo scritto da Friedrich K. Forberg¹²¹. In esso si sostiene che la religione possa essere considerata un semplice capitolo della morale e che un individuo possa essere moralmente virtuoso anche sostenendo teoricamente l'ateismo. Pur avendo Fichte cercato di marcare una chiara distanza dalle posizioni di Forberg, la vicinanza dei due scritti favorì un'interpretazione congiunta, che consolidò l'accusa comune contro entrambi.

La polemica acquisisce rapidamente una rilevanza pubblica e politica. Un editto emanato nel novembre 1798 ordina il sequestro del fascicolo incriminato, aprendo le porte a una vera e propria campagna volta a screditare Fichte. In risposta, il filosofo pubblica l'*Appello al pubblico*, nel quale rivendica il diritto alla libera espressione del pensiero e difende la

¹²⁰ Ivi, 200.

¹²¹ Ibidem.

propria posizione¹²². Tuttavia, il tono particolarmente incisivo dello scritto finisce per aggravare ulteriormente la situazione. In questa risposta emerge con chiarezza l'intesa tra il Fichte rivoluzionario e quello accademico. L'editto di sequestro del 1798 incarna una violazione concreta del "campo della coscienza", che Fichte aveva definito attraverso la teoria dei cerchi concentrici come lo spazio più ampio e inviolabile dell'essere umano. In questo contesto, la tensione tra libertà individuale e Stato tocca il suo apice perché lo Stato, rappresentato dal cerchio più piccolo del contratto sociale, oltrepassa brutalmente i suoi limiti, invadendo il cerchio esterno della coscienza e del diritto naturale. La polemica sull'ateismo si configura quindi come una testimonianza storica del fatto che, qualora non venga guidato dalla ragione, lo Stato tende inevitabilmente a degenerare in una forma di potere oppressivo.

Nonostante gli *Scritti di giustificazione* pubblicati successivamente, in cui Fichte respinge formalmente l'accusa di ateismo, la sua posizione si fa progressivamente insostenibile¹²³. La pressione subita lo costringe a rinunciare alla sua cattedra presso l'Università di Jena nel 1799. Questo episodio rappresenta dunque un simbolo del conflitto tra libertà filosofica e autorità politica.

Un momento di particolare rilevanza all'interno della controversia è segnato dal confronto con Friedrich Heinrich Jacobi. Nel suo scritto *Brief an Fichte*, Jacobi opera una distinzione tra la figura del filosofo e il contenuto delle sue teorie, affermando che queste ultime portano inevitabilmente a esiti nichilistici. Egli sostiene che il progetto di Fichte di derivare l'intera realtà dall'attività dell'Io finisce per implicare la dissoluzione della realtà stessa. Emblematico è il suo argomento secondo il quale il sapere, se spinto alle sue estreme conseguenze, conduce inevitabilmente a "un vero nulla in sé"¹²⁴.

Jacobi oppone a questa conclusione il primato della fede (*Glaube*), intesa come un fondamento originario che sfugge ai tentativi di razionalizzazione. La fede diventa quindi il principio capace di preservare la realtà dal pericolo del nichilismo. Tuttavia, Fichte ritiene che questa critica si basi su un fraintendimento della dottrina della scienza. Il fraintendimento probabilmente deriva dal fatto che la filosofia di Fichte viene letta esclusivamente come una teoria della conoscenza, trascurandone la dimensione pratica.

Nella disputa interviene anche Immanuel Kant, il quale prende esplicitamente le distanze dalla dottrina della scienza, descrivendola come una semplice logica priva della capacità di

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ivi, 201.

conferire un contenuto reale alla conoscenza. Anche in questo contesto riaffiora il problema del rapporto tra sapere e realtà, accompagnato dal rischio di svuotare il sapere filosofico del suo contenuto sostanziale.

Le implicazioni teoriche scaturite dalla disputa trovano una prima formulazione nell'opera *La destinazione dell'uomo* (1800), un testo a carattere divulgativo in cui Fichte riconsidera le relazioni tra sapere, libertà e religione. Qui, l'autore evidenzia come l'assolutizzazione della conoscenza teorica conduca inevitabilmente a un esito di matrice nichilistica, ma sottolinea che tale impasse può essere superata unicamente attraverso un richiamo alla dimensione pratica dell'esistenza. La fede assume allora un ruolo centrale. Essa: "risulta da un atto della libertà"¹²⁵. Questa non rappresenta un semplice atto di fede, ma una scelta consapevole attraverso cui l'individuo aderisce alla necessità morale che lo definisce. Credere equivale a scegliere la libertà come principio guida dell'azione. La fede secondo Fichte non si riduce a una contemplazione passiva di un dogma, ma si rivela intrinsecamente "rivoluzionaria" perché essa rappresenta la fiducia nel fatto che l'ordine morale possa prevalere nel mondo sensibile attraverso l'azione umana. Così come il rivoluzionario del 1793 agiva per trasformare la società ispirandosi alla ragione, allo stesso modo l'individuo descritto ne *La Destinazione dell'uomo* si adopera spinto dalla fede che il suo impegno morale abbia un significato divino. In questa visione, la rivoluzione politica e la fede religiosa si abbracciano in un unico atto di affermazione dell'Io, in cui la libertà non è più soltanto un diritto da conquistare, ma rappresenta il principio costitutivo della realtà stessa. Fichte riafferma la sua visione del divino: Dio non è un'entità personale, bensì l'espressione stessa dell'ordine morale universale. La fede, quindi, non consiste nell'accettazione passiva di una verità rivelata, ma si traduce nell'impegno concreto a perseguire la libertà mediante l'azione. In questa prospettiva, religione e morale si intrecciano in modo profondo e inscindibile.

La disputa sull'ateismo evidenzia un nodo centrale del pensiero di Fichte. Da una parte, sottolinea il carattere radicale della sua filosofia, che respinge ogni concezione tradizionale e oggettiva del divino; dall'altra, mette in risalto i confini storici e politici entro i quali questa filosofia si trova ad agire. Il contrasto tra libertà di pensiero e autorità istituzionale appare qui in tutta la sua intensità.

La crisi del 1798, dunque, non va letta unicamente come un evento biografico, ma come un momento cruciale per cogliere sia la portata sia i limiti della filosofia di Fichte. Essa

¹²⁵ Ivi, 207.

dimostra come il tentativo di ancorare la religione alla morale e alla libertà possa entrare in conflitto con le strutture politiche e culturali dell'epoca, generando un frangente di tensione che incide tanto sul piano teorico quanto su quello pratico. In questo senso, la disputa sull'ateismo rappresenta una tappa essenziale per comprendere il problema del rapporto tra libertà e limite nel pensiero fichtiano.

4.2 Libertà di pensiero e autorità

Ne *La Destinazione dell'uomo*, la questione del sapere si intreccia profondamente con quella della libertà, al punto da renderne impossibile una separazione netta. L'intreccio dà luogo a una critica implicita ma radicale di ogni forma di autorità intesa come imposizione esterna della verità. Fichte mette in evidenza come il sapere autentico non possa mai ridursi a una semplice acquisizione passiva di dati o contenuti, ma richiede sempre un'attività originaria e autonoma del soggetto. Proprio questa natura attiva del sapere rende impossibile fondarlo su un principio di autorità esterno. Nel contesto del lavoro *Sulla Rivoluzione francese*, l'intento principale risiedeva nell'abbattere il dispotismo monarchico. In questo caso, invece, l'attenzione si sposta sul dispotismo di natura dogmatica. Fichte sottolinea come la conoscenza autentica non possa essere intesa semplicemente come una passiva assimilazione di contenuti; essa esige piuttosto un'attività originaria e creativa da parte del soggetto.

Nel secondo libro *La Destinazione dell'uomo*, intitolato il *Sapere*, il cammino del soggetto lo porta a comprendere che ogni forma di conoscenza è indissolubilmente legata alla consapevolezza di sé¹²⁶. Non esiste alcuna possibilità di approcciarsi agli oggetti in modo immediato e indipendente dall'attività del soggetto; ogni contenuto si manifesta ed è accessibile solo nella misura in cui viene elaborato attraverso l'autocoscienza. Questo tema emerge con particolare chiarezza nel dialogo con lo "Spirito", "ogni coscienza è soltanto una coscienza immediata, una coscienza di me stesso"¹²⁷. Il sapere, dunque, non si limita a registrare una realtà preesistente, ma richiede il riconoscimento del processo attraverso il quale tale realtà viene costituita come oggetto. Questa prospettiva ha un impatto cruciale sulla questione dell'autorità. Se il sapere è inevitabilmente connesso all'attività del soggetto, risulta impossibile trasmettere o imporre una verità dall'esterno in modo diretto.

¹²⁶ Cesa C., (2001), *Introduzione a La destinazione dell'uomo*, cit., 34.

¹²⁷ Fichte J.G., (2001), *La destinazione dell'uomo*, cit., 51.

Fichte sottolinea esplicitamente questo aspetto, affermando: “ciò ch’io devo pensare, lo devo pensare da me; se debbo lasciarmi convincere, questa convinzione devo crearla io stesso in me”¹²⁸.

In questo passaggio emerge chiaramente la distinzione tra suddito e cittadino: l’obbedienza passiva rappresenta il tratto distintivo del vecchio regime, mentre la convinzione interiore si rivela come l’elemento fondante dell’uomo rivoluzionario, che sceglie di non delegare più ad altri la definizione della propria verità.

La convinzione, in quanto frutto dell’azione autonoma del soggetto, non può essere rimpiazzata dalla semplice obbedienza. In presenza di una mera accettazione passiva di un contenuto imposto, non si produce una vera conoscenza, ma solo una condizione di eteronomia. In questa prospettiva, il sapere si distingue in modo netto dall’obbedienza a un’autorità. Sebbene quest’ultima possa certamente imporre regole o indicare comportamenti, non è in grado di produrre conoscenza, poiché il sapere richiede necessariamente la consapevolezza e l’attività dell’individuo. Accogliere una verità basandosi esclusivamente sull’autorità equivale, in sostanza, a rinunciare alla propria capacità razionale, sostituendo la convinzione personale con una forma di subordinazione. Per questo motivo, la libertà di pensiero non rappresenta un diritto secondario, ma costituisce il presupposto fondamentale per rendere possibile ogni forma di conoscenza.

Nella *Dottrina della scienza*, si evidenzia come il sapere sia sempre il frutto di un’attività originaria del soggetto. In questo contesto, il sapere viene concepito come un atto libero, chiamato anche il “principio del sapere”¹²⁹, in quanto non scaturisce da un oggetto esterno che si impone alla coscienza¹³⁰, ma dalla spontaneità dell’Io, il quale genera i propri contenuti seguendo leggi interne. Questa prospettiva esclude a priori la possibilità di fondare il sapere su un principio di autorità, poiché ciò che è imposto dall’esterno non può mai essere realmente assimilato come proprio.¹³¹

Il legame tra sapere e libertà si approfondisce ulteriormente con la dimensione pratica della coscienza. Il riconoscimento dell’autonomia del pensiero porta infatti alla comprensione della legge morale come un principio interno che orienta l’agire del soggetto¹³². Anche in questo caso, però, non si tratta di un’autorità esterna, bensì di un imperativo che il soggetto avverte come autenticamente suo. La coscienza morale non è un vincolo alla libertà, ma ne

¹²⁸ Ivi, 31.

¹²⁹ Fichte J.G., (1910), *Dottrina della scienza*, Roma-Bari: Laterza, 13.

¹³⁰ Ivi, 49.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ivi, 11.

rappresenta l'espressione più piena e genuina. Questa prospettiva spiega perché la rivoluzione fichtiana non possa essere considerata un atto anarchico, proprio come il sapere non consiste nel respingere la logica, ma nel seguire regole intrinseche. Allo stesso modo una rivoluzione autentica rappresenta lo sforzo di costruire un ordine non più percepito come un'imposizione esterna, ma come il risultato di una razionalità condivisa.

Questo passaggio riveste un'importanza cruciale per prevenire potenziali malintesi: la critica all'autorità non deve essere interpretata come un rigetto di ogni forma di normatività. Ciò che Fichte respinge non è la legge in sé, bensì la sua concezione come imposizione esterna. La legge autentica, secondo Fichte, è quella che il soggetto riconosce come una manifestazione della propria ragione, e che perciò non si configura come un vincolo alla libertà, ma piuttosto come il suo compimento. In questa prospettiva, anche il sapere possiede un carattere normativo; tuttavia, tale normatività è di natura interna e non imposta dall'esterno. L'analisi offerta da Antonino Falduto permette di chiarire le implicazioni di tale impostazione sia sul piano teorico sia su quello politico. L'autore evidenzia come la libertà di pensiero debba essere considerata un diritto inalienabile¹³³, la cui negazione comprometterebbe la stessa capacità razionale. La rinuncia dell'individuo a esercitare un pensiero autonomo, sostituendolo con l'accettazione acritica di ciò che gli viene imposto, implica un abbandono della propria essenza razionale, riducendolo a un semplice esecutore. Sul piano politico, questa punto infatti rivoluziona in modo profondo il concetto di sovranità, in quanto un'autorità che interviene imponendo il contenuto del pensiero opera in maniera illegittima, compromettendo quel nucleo inviolabile della coscienza che costituisce il fondamento imprescindibile di qualsiasi contratto sociale.

Di conseguenza, un'autorità che si arroga il diritto di stabilire il contenuto del sapere non solo restringe la libertà dell'individuo, ma mina le condizioni fondamentali del processo conoscitivo stesso.

La distinzione tra convinzione e obbedienza assume in questo contesto un ruolo decisivo. La convinzione implica un processo interiore di giustificazione e riconoscimento, attraverso cui l'individuo fa propria una determinata verità, appropriandosene mediante un atto libero. L'obbedienza, al contrario, si riduce a un semplice adeguamento esteriore a un contenuto imposto, che può anche risultare conforme al vero, ma che non coinvolge realmente l'attività autonoma del soggetto. In questo senso, l'obbedienza resta sempre una forma di eteronomia.

¹³³ Falduto A., (2019), *The Metaphysical Foundation of the Self and the Right to Revolution*, cit., 212.

Solo nel caso della convinzione il sapere si realizza pienamente, perché solo in questa dinamica il contenuto si radica nell'attività consapevole del soggetto. Ne deriva che nessuna autorità può sostituirsi a questo processo: può al massimo orientare, ma non generare conoscenza. Questa prospettiva trova ulteriore sostegno nella concezione fichtiana dell'intersoggettività. Per Fichte, il soggetto è chiamato a riconoscere negli altri esseri razionali dei nuclei autonomi di attività e a rispettarne la libertà. La voce della coscienza impone di "presumere e onorare" negli altri fini propri, evitando qualsiasi intromissione nel loro compimento. Anche qui, il rifiuto dell'autorità non comporta isolamento, ma getta le basi per una comunità di individui liberi, in cui il sapere non viene imposto dall'esterno ma si costruisce mediante un riconoscimento reciproco e condiviso.

Infine, dal punto di vista politico, tale concezione conduce a una revisione del ruolo attribuito all'autorità. Sebbene essa non possa costituire il fondamento della conoscenza, può tuttavia assumere una funzione indiretta, garantendo le condizioni necessarie affinché la libertà di pensiero possa manifestarsi pienamente. Uno Stato razionale, pertanto, non deve imporre un'unica verità, ma deve piuttosto prevenire che qualcuno ostacoli la ricerca autonoma della verità da parte degli individui. In questa prospettiva, l'autorità legittima si configura non come una sostituzione del giudizio del soggetto, ma come la custode della sua autonomia.

In definitiva, la riflessione fichtiana sottolinea che il sapere autentico è intrinsecamente connesso alla libertà del soggetto e, proprio per questa ragione, risulta incompatibile con qualsiasi forma di autorità concepita come imposizione esterna. La verità, infatti, non può essere assunta in maniera passiva, ma deve emergere da un processo deliberato di produzione e riconoscimento autonomo da parte dell'Io attraverso un atto libero. Ne deriva una concezione della razionalità che rifiuta ogni forma di eteronomia e, al contempo, inaugura una critica strutturale dell'autorità stessa, proponendone una possibile riconfigurazione come garanzia della libertà individuale. Di conseguenza, il rapporto tra conoscenza e autorità non si configura come una semplice opposizione, ma come una tensione strutturale che definisce il significato stesso della razionalità umana.

In sostanza, si evidenzia come una rivoluzione politica non possa considerarsi completa senza un corrispondente rinnovamento della coscienza. La conoscenza si configura come l'ultima difesa della libertà, il luogo in cui l'individuo reclama il diritto di non accettare alcuna verità che non sia stata sottoposta al giudizio della propria ragione.

I punti di contatto tra le dimensioni analizzate risiedono nella comune radice della nozione di sovranità. Così come la Rivoluzione del 1793 abolisce il principio del diritto divino,

elevando il popolo a legislatore sovrano di sé stesso, allo stesso modo *La destinazione dell'uomo* sovverte il principio di autorità intellettuale, proclamando l'Io come unico artefice e giudice del proprio sapere. In entrambe le prospettive, si scorge una lotta analoga contro l'eteronomia, e quindi il rifiuto categorico di accettare una legge imposta "dall'alto", sia essa proveniente da un monarca o da un dogma religioso, se tale legge non è previamente riconosciuta e voluta dalla ragione stessa. Visibilmente in entrambi i contesti, si assiste all'emancipazione dell'essere umano, che cessa di essere uno strumento nelle mani di altri per divenire fine ultimo di se stesso.

Le differenze, tuttavia, risultano altrettanto pregnanti e riguardano la natura dei rispettivi processi emancipativi. La Rivoluzione francese, infatti, si configura come una rottura storica nel dominio socio-politico, spesso caratterizzata dalla contingenza, dalla violenza e dalla possibilità del fallimento o della deviazione arbitraria. Al contrario, la rivoluzione epistemica descritta da Fichte nella *Dottrina della scienza*, rappresenta un processo di trasformazione puramente interiore, intrinsecamente ordinato e riflessivo. Se il cambiamento politico può conoscere sconfitte o degenerazioni, soprattutto quando lo Stato trascende i propri limiti istituzionali, la rivoluzione del pensiero è per sua natura invulnerabile: essa si articola interamente entro il dominio impenetrabile della coscienza individuale, al riparo da qualunque coercizione esterna. Benché le due rivoluzioni rispondano a esigenze storiche e teoriche differenti, convergono verso un obiettivo comune: edificare un'umanità libera da imposizioni arbitrarie, che non obbedisce più per abitudine o timore e agisca guidata dalla convinzione razionale. In tale prospettiva, la legittimità della rivoluzione politica trova il suo fondamento ultimo nel progresso della maturità intellettuale: soltanto chi ha imparato a pensare autonomamente può contribuire in modo autentico alla costituzione di uno Stato libero, trasformando le contingenze mutevoli della storia nell'armonia duratura della ragione.

4.3 Conseguenze politiche dell'autonomia del soggetto

Il percorso tracciato nella *Destinazione dell'uomo* conduce a un risultato che supera il livello puramente teoretico del sapere, sviluppandosi pienamente nella dimensione pratica e in quella politica. Se infatti il sapere autentico non può poggiare su un'autorità esterna, ma richiede l'autonoma attività del soggetto, allora questo principio non resta confinato alla sfera della conoscenza, ma comporta implicazioni decisive anche per la comprensione dell'ordine sociale e politico. La riflessione di Fichte evidenzia infatti come la libertà del

pensiero non rappresenti un elemento isolato, bensì costituisca il fondamento di una configurazione più ampia della vita collettiva, in cui ogni forma di autorità deve essere reinterpretata alla luce dell'autonomia individuale.

Il passaggio decisivo consiste nello spostamento dal piano del sapere a quello della coscienza morale, in cui l'autonomia del soggetto si manifesta nella sua forma più piena e vincolante. Fichte afferma esplicitamente che “la verità deriva soltanto dalla coscienza morale”¹³⁴. Il concetto espresso suggerisce che il criterio definitivo della verità non si trova in una realtà oggettiva e trascendente, ma nella capacità del soggetto di riconoscere e aderire liberamente alla legge morale. In tale ottica, la verità non coincide semplicemente con ciò che si apprende, bensì con ciò che si può scegliere di volere senza entrare in conflitto con la propria coscienza. Ne consegue che nessuna autorità esterna è legittimata a sostituire questo giudizio interiore: ciò che è in contrasto con la coscienza non potrà mai trasformarsi in una genuina convinzione, nemmeno se supportato da un'autorità istituzionale o acclamato dal consenso generale. Nel primato della coscienza sulla tradizione si rispecchia l'esperienza più profonda dell'epoca rivoluzionaria inaugurata dal 1789, in cui la verità cessa di essere un'eredità del passato o un dogma imposto dall'alto, diventando invece un atto di conquista personale del soggetto. La rivoluzione politica diviene così l'espressione esteriore di una trasformazione interiore, attraverso cui l'uomo revoca ogni autorità che non abbia superato il vaglio della propria ragione. Il primato attribuito alla coscienza si interseca con una visione della libertà intesa come atto originario e decisione consapevole. Anche la fede, piuttosto che configurarsi come un dato immediato o una mera adesione passiva, viene reinterpretata quale esito di un processo decisionale deliberato: “crediamo, perché vogliamo credere”¹³⁵. La fede non si configura quindi semplicemente come accettazione passiva, ma come un atto libero e consapevole, attraverso il quale il soggetto assume in maniera responsabile il proprio modo di pensare. In tal modo, Fichte estremizza il concetto di autonomia, evidenziando come non solo il sapere, ma l'intero indirizzo esistenziale del soggetto si basi su un atto di libera autodeterminazione. Il soggetto non è infatti semplicemente condizionato dalla propria natura, bensì si costituisce attivamente attraverso la scelta consapevole del proprio pensiero e delle proprie azioni. Tale prospettiva esclude qualsiasi forma di eteronomia, rendendo insostenibile l'idea di fondare la vita collettiva su un'obbedienza priva di riflessione critica: ciò che non viene riconosciuto come

¹³⁴ Fichte J. G., (2001), *La destinazione dell'uomo*, cit., 81.

¹³⁵ Ibidem.

autenticamente proprio non può assumere un carattere realmente vincolante. È qui che il pensiero di Fichte offre la giustificazione teorica più radicale alla sovranità popolare rivendicata dai rivoluzionari. Se un ordine sociale non è riconosciuto come proprio dagli individui che lo compongono, esso perde ogni legittimità. Il passaggio dalla sudditanza alla cittadinanza avviene proprio in questo scatto di volontà. Il legame sociale diventa vincolante solo quando cessa di essere una catena diventando invece una scelta deliberata dell'io.

La conseguenza più significativa di questa prospettiva si manifesta quando l'individuo si rapporta all'esistenza altrui. La coscienza morale, infatti, introduce un limite fondamentale alla libertà personale, traducendosi nel dovere di "presumere ed onorare"¹³⁶ negli altri esseri razionali dei fini autonomi. Proprio perché ogni individuo è un centro autonomo di libertà, si rende possibile anche il conflitto tra le diverse volontà. La dimensione politica nasce dalla necessità di rendere compatibili queste libertà, evitando che una domini sull'altra.

Questo momento, dunque, rappresenta l'origine della dimensione politica: l'altro non può essere considerato un mero oggetto delle mie azioni, ma va riconosciuto come un centro autonomo di attività e libertà. In questo senso, la relazione intersoggettiva non è un aspetto accessorio, bensì una conseguenza inevitabile della natura stessa della coscienza morale.

Da questa prospettiva emerge una visione della comunità come un insieme di individui liberi che si riconoscono reciprocamente (un percorso già affrontato sia *Sulla Rivoluzione francese* sia sul *Fondamento del diritto naturale*). La libertà, lungi dall'essere un semplice arbitrio individuale, raggiunge il proprio compimento solo nel rispetto delle libertà altrui. Il comando morale, anziché limitare la libertà, ne definisce la forma autentica, evitando che questa si trasformi in dominio o sopraffazione. In tale ottica, la critica di Fichte all'autorità non sfocia in una negazione della normatività, bensì in una sua trasformazione: la legge cessa di essere un'imposizione esterna e diventa l'espressione della razionalità condivisa tra i soggetti.

Le conseguenze politiche di questa impostazione diventano ancor più chiare se si analizza il ruolo dell'ordine giuridico e dello Stato. Un'autorità che tenti di imporre dall'esterno il contenuto del pensiero o della coscienza si pone in contrasto con il principio stesso della libertà. Ciò non significa, tuttavia, che ogni forma di autorità debba essere eliminata, ma che essa necessita di una profonda ridefinizione¹³⁷.

¹³⁶ Ivi, 85.

¹³⁷ Fichte J.G., (1974), *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora calpestata*, cit., 89-115.

Secondo la prospettiva fichtiana, il ruolo dello Stato non consiste nel sostituirsi al giudizio individuale, ma nel garantire le condizioni entro cui ciascun soggetto possa esercitare la propria libertà senza interferenze arbitrarie. Ciò implica, in particolare, la tutela dei diritti individuali e la limitazione di ogni azione che possa in un certo senso compromettere l'autonomia altrui. In questa visione, l'autorità assume una funzione indiretta: non è essa a generare la verità, ma a salvaguardare il contesto in cui ciascuno può ricercarla autonomamente.

La trasformazione del concetto di autorità si intreccia con una concezione dinamica della storia e della società, caratterizzata da una visione orientata verso il progresso umano. Fichte interpreta l'umanità come diretta verso un obiettivo ultimo, identificato nella realizzazione progressiva della libertà e della razionalità¹³⁸. In questo contesto, Fichte introduce anche l'idea di una legge del mondo spirituale, secondo cui la volontà conforme al dovere produce necessariamente delle conseguenze. Questo principio conferisce all'agire morale una dimensione universale e rafforza l'idea che la costruzione di una comunità giusta non sia contingente, ma radicata nella struttura stessa di razionalità.

La comunità politica, in questa prospettiva, non si riduce a un semplice aggregato di individui, bensì si configura come un processo dinamico in cui la libertà prende forma progressivamente grazie al riconoscimento reciproco. L'esistenza di un'autorità che impone contenuti di pensiero non solo ostacola la libertà personale, ma compromette anche le basi della razionalità condivisa, su cui si regge la convivenza civile. La dottrina fichtiana introduce una visione dello Stato che trascende il ruolo di potere coercitivo, presentandolo invece come una struttura impegnata a realizzare la libertà.

Questa concezione permette di rileggere la Rivoluzione francese non come un evento distruttivo, ma come una rottura necessaria per ristabilire il diritto naturale laddove era stato calpestato. Lo Stato che nasce da questo cambiamento non ha il compito di dominare, ma deve quasi farsi da parte nel tempo. Il suo compito e dovere deve essere quello di proteggere lo spazio della libertà in cui l'uomo può imparare a governare se stesso. La Rivoluzione, dunque, non è il fine ultimo, ma lo strumento storico che serve ad abbattere le vecchie istituzioni ormai ingiuste, permettendo così alla società di allinearsi con il progresso morale e la libertà della ragione.

Questo approccio dà vita a una concezione innovativa del rapporto tra individuo e autorità: da un lato, ogni imposizione esterna viene rigettata in quanto incompatibile con la natura

¹³⁸ Ivi, 112.

stessa del sapere e della coscienza; dall'altro, l'autorità viene ripensata e inserita in un contesto dove il suo compito primario consiste nel proteggere e promuovere la libertà anziché limitarla. La comunità politica assume così il ruolo di spazio ideale in cui la libertà individuale e la razionalità universale si intrecciano, non attraverso la subordinazione, ma mediante un autentico riconoscimento reciproco.

In conclusione, la riflessione fichtiana mostra come il principio dell'autonomia del soggetto, formulato inizialmente sul piano epistemologico, porti necessariamente a una riconsiderazione dell'intera sfera politica. La libertà di pensiero non si è soltanto una condizione della conoscenza, ma rappresenta anche il pilastro fondamentale di ogni comunità legittima composta da individui autonomi. In tale quadro ne deriva che l'autorità può dirsi giustificata solo nella misura in cui garantisce e protegge tale libertà; laddove pretenda di sostituirsi al giudizio del soggetto, essa entra inevitabilmente in contraddizione con il principio stesso su cui dovrebbe fondarsi. Di conseguenza, il legame tra sapere e autorità assume il ruolo di principio costitutivo dell'ordine politico, delineando una visione della società radicata nella dignità e nell'autonomia di ogni singolo soggetto.

Dunque, il nesso tra autonomia del soggetto e ordine politico trasforma la rivoluzione da eccezione storica a necessità morale. Se l'autorità può dirsi giustificata solo come garante della libertà, allora la rivoluzione è il diritto, e quindi anche il dovere, della ragione di correggere una storia che ha smarrito la propria direzione. La linea temporale che parte dalla rivendicazione del 1793 e giunge a *La Destinazione dell'uomo* del 1800 si chiude così in un'unità perfetta: la legittimità della rivoluzione non risiede di certo nel sangue versato, ma nella dignità di un Io che, quando si scopre autonomo, non può più accettare di vivere in un mondo che non rappresenti la sua stessa libertà.

Conclusioni

Si è giunti al termine di questa indagine, e adesso si può provare a delineare un quadro coerente della riflessione fichtiana sulla legittimità della rivoluzione, ripercorrendo i temi chiave che hanno guidato questa ricerca. Il percorso ha dimostrato che la filosofia di Fichte non è un sistema rigido, ma un'entità dinamica, con la libertà come centro costante. Fichte sostiene che lo Stato non è un fine in sé, ma un mezzo temporaneo per l'educazione umana, perdendo ogni legittimità quando invade i domini inalienabili della coscienza. L'analisi ha innanzitutto evidenziato un percorso filosofico che possiede una profonda coerenza: se nello scritto del 1793 la rivoluzione appariva come un'urgenza politica immediata, lo sviluppo della *Dottrina della scienza* ha dimostrato che tale rivendicazione non era un'affermazione isolata, ma il riflesso di una prospettiva filosofica fondata sull'Io come attività assoluta. La legittimità della rivoluzione non si basa quindi su una semplice opportunità storica, ma sul diritto inalienabile del soggetto di non essere ridotto a cosa, di non subire passivamente un ordine che non sia stato da lui stesso razionalmente accettato. Un altro aspetto fondamentale emerso dalla ricerca riguarda il ruolo dello Stato e il suo rapporto con la coscienza. Attraverso la teoria dei cerchi concentrici, abbiamo visto come Fichte consideri lo Stato come il cerchio più ristretto e periferico rispetto alla vastità della coscienza morale e del diritto naturale. La conclusione più importante è che lo Stato non è un fine in sé, ma un mezzo: un'istituzione temporanea incaricata di educare alla libertà. Quando lo Stato smette di svolgere questa funzione e invade i cerchi inalienabili della coscienza perde la sua legittimità, rendendo la resistenza non solo possibile, ma necessaria. In terzo luogo, si è riflettuto sul ruolo cruciale del dotto come mediatore tra teoria e pratica. La rivoluzione fichtiana non è mai solo un'esplosione di violenza, ma un processo guidato dalla consapevolezza razionale. Il dotto garantisce che la forza collettiva non degeneri nel caos, ma si trasformi in un progresso etico costante. Senza questa guida morale, la trasformazione politica rischierebbe di fallire; con essa, la rivoluzione diventa una tappa della "destinazione dell'uomo", un momento di crescita collettiva verso l'autonomia. La missione del dotto si configura quindi come una guida indispensabile per l'umanità. Egli non è un sapiente isolato, ma un educatore che ha il compito di risvegliare l'uomo dall'inerzia e dalla pigrizia mentale. Il dotto vede oltre l'apparenza delle istituzioni e indica la direzione del progresso morale; si immagina una scintilla, che trasforma un ammasso di individui dispersi in un popolo consapevole. Senza questa guida, la rivoluzione rischierebbe di essere meramente distruttiva; con essa, diventa il risveglio consapevole di chi ha

compreso la propria destinazione. Fichte quindi non abbandona l'uomo alla solitudine del proprio istinto ma affida al dotto il ruolo di guida etica, di educatore capace di scuotere l'individuo. Il dotto vede più lontano e ha il dovere morale di guidare l'uomo verso la propria destinazione, assicurando che la rivoluzione sia un cammino di crescita. Senza questa guida, l'uomo resterebbe prigioniero dei propri limiti ed anche grazie al dotto che impara a riconoscersi, non solo con se stesso ma anche con altri. La disputa sull'ateismo ha rappresentato la chiusura di questa prova finale, dimostrando come la lotta di Fichte contro l'autorità non si limitava ai soli governi dispotici appartenenti alle mura del palazzo reale, ma si estendeva fino all'anima della fede. L'Io deve essere libero di aderire a un ordine morale del mondo senza che alcuna istituzione possa imporgli un dogma. Questa è la "rivoluzione della coscienza" che completa quella politica. Nonostante le accuse di ateismo, Fichte ha sempre nutrito una fede incrollabile nell'uomo e nella sua capacità di progresso. È necessario comprendere come Fichte ci lasci in eredità il coraggio di affrontare il destino e di credere nella forza di una comunità che si riconosce libera. In questo senso, la polemica sull'ateismo non è stata solo un episodio biografico, ma una vera e propria prova perché in quella disputa, egli ha dimostrato che la rivoluzione della coscienza è il presupposto di ogni rivoluzione politica. Non si può essere cittadini liberi se non si è liberi di pensare il divino e l'ordine morale senza catene istituzionali. È per questo che, ai suoi occhi, la rivoluzione si può dire legittima: è l'atto con cui la ragione corregge un mondo che non la rispetta più. Anche quando gli eventi sono stati catastrofici, Fichte ci insegna che il valore di quell'atto non risiede nella violenza, ma nella verità del principio che lo ha ispirato. Tutto questo significa quindi riaffermare che la rivoluzione fichtiana dimostra che l'uomo è davvero in grado di cambiare il corso della storia, se ha la forza di agire non come singolo isolato, ma come parte di una volontà collettiva mossa dalla ragione.

Bisogna guardare la Rivoluzione francese come un evento totale, capace di ridisegnare non solo i confini degli Stati, ma anche quelli dell'anima europea. Non fu un semplice cambio di regime in Francia, ma un terremoto che scosse le fondamenta di ogni individuo. In Germania, inizialmente, una generazione di intellettuali accolse l'evento con entusiasmo travolgente, vedendo nella caduta della Bastiglia l'aurora di una nuova epoca della ragione. Tuttavia, la storia ci mostra un quadro complesso, si pensi ai molti di coloro che inizialmente sostennero i moti parigini, e che poi, spaventati dagli esiti cruenti del Terrore e dalle catastrofi della guerra, finirono per ritirarsi, rinnegando totalmente le proprie speranze. In questo panorama di incertezza e ripensamenti, la figura di Johann Gottlieb Fichte si differenzia per coerenza e coraggio. Egli non si tirò indietro di fronte alle ombre

della rivoluzione, perché ne colse il significato profondo. Per Fichte, la Rivoluzione fu il vero risveglio del popolo. Fu il momento in cui l'umanità smise di dormire il sonno della sottomissione per riprendere finalmente in mano il proprio destino. Questo "risveglio delle coscienze" non riguardava solo la politica, ma l'essenza stessa dell'uomo. Il riflesso di come i diritti non sono concessioni del potere, ma proprietà originarie dell'individuo, e che ogni dovere sociale deve fondarsi sul rispetto reciproco. È qui che il pensiero di Fichte si discosta radicalmente dalla lezione di Kant, pur essendone profondamente influenzato. Fichte non si è limitato a ereditare una visione, ma l'ha fatta propria e l'ha trasformata in qualcosa di nuovo e più potente. Ha preso l'autonomia morale di Kant e l'ha proiettata nel cuore della storia e della collettività, trasformando l'Io in una forza capace di plasmare la realtà. Rivoluzionare Kant ha significato per Fichte cambiare la staticità del soggetto trascendentale per sostituirlo con un Io che è pura azione, una *Tathandlung* che non si limita a conoscere la legge morale, ma la realizza concretamente nel mondo. Mentre in Kant la libertà sembrava un postulato della ragione pratica da vivere nel foro interiore, in Fichte essa diventa il motore della storia: l'Io fichtiano non accetta il mondo così com'è, ma lo urta e lo trasforma, rivendicando che la realtà esterna deve piegarsi alla necessità della ragione. È questo passaggio dalla contemplazione all'attività assoluta che rende Fichte il vero filosofo della Rivoluzione. Proprio in questo contesto si misura la grandezza del suo debito verso Kant, ma anche la forza con cui Fichte ne ha rivoluzionato la visione. Se Kant aveva posto l'autonomia della ragione come un principio puramente formale e interiore, Fichte compie un passo audace, agitando quasi l'autonomia kantiana, trasformandola in una forza dinamica e trasformatrice. Per Fichte, l'Io non è più solo un soggetto che conosce il mondo. Rivoluzionare Kant ha significato passare dalla teoria alla prassi, rivendicando che la realtà deve essere modellata dalla libertà umana e che, se l'ordine esterno non rispetta questa libertà, l'Io ha il diritto di abbatterlo e ricostruirlo. Fichte non si limita a interpretare Kant, ma lo supera, proponendo una visione più radicale e dinamica dell'Io e della sua relazione con il mondo. Fichte ci offre una visione di speranza e fiducia nel progresso umano, che non è mai fine a se stesso. Egli guarda oltre le circostanze contingenti, cercando dentro di noi e ponendoci domande dirette. Le sue parole ci spingono a riflettere: lo Stato in cui viviamo ci soddisfa veramente? È un ordine che rispetta la nostra dignità o una struttura oppressiva?

La decisione di dedicare questo lavoro alla legittimità della rivoluzione in Fichte nasce da una profonda stima per un pensatore che ha sempre creduto nell'Io e nella forza della collettività. Il passaggio dall'Io individuale a un "Io condiviso" rappresenta forse l'aspetto

più affascinante del suo pensiero, insieme alla consapevolezza che la libertà individuale non possa realizzarsi pienamente in una dimensione isolata, ma trovi le proprie condizioni di attuazione nel rapporto con la libertà degli altri e all'interno di una dimensione collettiva. Ho scelto di lavorare su Fichte perché la sua filosofia non rimane solo sui libri, ma interroga la nostra attualità, spingendoci a chiederci se le istituzioni che ci governano siano davvero all'altezza dei nostri sogni e del rispetto che dobbiamo a noi stessi. La sua fede nella forza dell'unione ci insegna che, quando gli uomini si riconoscono reciprocamente come esseri liberi, nessun ostacolo storico è insormontabile. Si dimostra come la forza collettiva, la capacità dell'umanità unita possa compiere grandi cose e di sovvertire secoli di oppressione. Attraverso le sue pagine, mi sono interrogata se il modo e lo Stato in cui viviamo oggi siano realmente soddisfacenti e rispettosi della nostra dignità di esseri razionali. Fichte ci obbliga a guardare dentro di noi, a non accontentarci e a chiederci se le istituzioni siano all'altezza della nostra dignità. Pur presentando una visione che potrebbe apparire quasi anarchica nei suoi primi scritti, Fichte ha sempre riposto fede e speranza nella capacità dell'uomo. Altrimenti, non avrebbe avuto motivo di spingersi a tali estremi, né di scrivere, se non avesse creduto di essere ascoltato o compreso. Pur non avendo la certezza di essere compreso, ci ha provato. Dopotutto, nessuno lavora invano se non crede in ciò che fa. Egli afferma sempre che la libertà non è un dono, ma una conquista; non è qualcosa che si possiede, ma qualcosa che si guadagna con il coraggio di affrontare le trasformazioni del proprio tempo. L'uomo fichtiano è un essere in evoluzione, capace di ribellarsi non per odio, ma per amore della propria dignità. In sostanza, Fichte ci lascia un'eredità ancora probabilmente tutta da realizzare: l'idea che un'umanità consapevole della propria forza e autonomia possa davvero plasmare un progresso infinito, a condizione di avere la forza di guardarsi dentro e il coraggio di esigere un mondo che sia, finalmente, all'altezza della ragione.

Bibliografia

- Beiser F., (2016), "Fichte and the French Revolution". In *The Cambridge Companion to Fichte*, a cura di David James e Günter Zöllner, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benigno F., (2005), *L'età moderna: Dalla scoperta dell'America alla Restaurazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Calvet de Magalhães, T., (1991), "Fichte e a Revolução Francesa: Individualismo, direito, prudência." *Revista Síntese Nova Fase*, n. 5.
- Cesa C., (1968), "Noterelle sul pensiero politico di Fichte." *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 23, n. 1.
- De Pascale C., (1996), *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna: Il Mulino.
- Druet P. P., (1974), "La 'politisation' de la métaphysique idéaliste: le cas de Fichte," *Revue philosophique de Louvain* 72, n. 16.
- Düsing K., (1993), "Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant", *Studi kantiani*, 6.
- Falduto A., (2019), "The Metaphysical Foundation of the Self and the Right to Revolution," *Archivio di Filosofia* 87, n.1.
- Fichte J.G., (1968), Lettera a Friedrich August Weißhuhn, agosto-settembre 1790, in *Briefe 1775–1793*, hrsg. von H. Jacob und R. Lauth, unter Mitwirkung von H. Gliwitzky und M. Zahn, in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe III: *Briefe*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag.
- Fichte, J. G., (1910), *Dottrina della scienza*. Tradotto da Adriano Tilgher. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G., (1994), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*. A cura di Luca Fonnesu. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G., (2001), *La destinazione dell'uomo*. A cura di Claudio Cesa. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G., (1974), *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora calpestata*. In Id., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di Vittorio Enzo Alfieri. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte J. G., (1974), *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*. In Id., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V. E. Alfieri. Roma-Bari: Laterza.

- Gueroult M., (1939), "Fichte et la Révolution Française," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 128, n.9/12.
- Kant I., (2002), *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza.
- Kant I., (2002), *Risposta alla domanda: Cos'è l'illuminismo?*, In: *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Kant I., (2002), "Per la pace perpetua." In *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli. Roma-Bari: Laterza.
- Kant I., (1916), *La Metafisica dei Costumi. Parte Prima, La dottrina del diritto*, prima traduzione italiana con prefazione e note di G. Vidari, Torino: G. B. Paravia e C.
- La Vopa A. J., (1989), "The Revelatory Moment: Fichte and The French Revolution", *Central European History* 22, n.2, Atlanta (GA): Emory University.
- López Domínguez Virginia E., (1994), "Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano". *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 9.
- Losurdo D., (1993), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Urbino: QuattroVenti.
- Marcuse H., (1954), *Ragione e rivoluzione*, Bologna: Il Mulino, 19.
- Oncina Coves F., (1995), "La leyenda jacobina del republicanismo kantiano: Fichte y Maguncia", In Nicolás J. A., Frápolli M. J. (eds.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*, Granada, Editorial Comares.
- Racinaro, R., (1995), *Rivoluzione come riforma*. Milano: Guerini e Associati.
- Rametta G., (2012), *Fichte*, Roma: Carocci.