

## Res publica

Par CARLA DE PASCALE

### I. Una rilevante teoria della giustizia?

Potremmo descrivere la ricerca teorico-politica condotta da Fichte sin dal primo suo scritto (*Zurückforderung*) pubblicato anonimo *anche* come indagine finalizzata alla costruzione di una concezione della giustizia di tipo nuovo rispetto alle dottrine correnti. Intendendo, per dottrine correnti al suo tempo, sia la concezione settecentesca che troverà il suo punto di approdo nella redazione dello *Allgemeines Landrecht*, sia i primi risultati della riflessione kantiana su questi temi, risultati pubblicati proprio in quel torno di tempo.

Impostando la questione in questi termini, sono ben consapevole del rischio di trovarmi ai margini di quel circuito di elaborazione intellettuale che ha inteso mostrare l'esaurirsi e il decadere dell'idea di giustizia all'avvento dell'età moderna, nel XVII secolo, e ha fatto coincidere il momento culminante di tale decadenza con la teoria hobbesiana. A fronte dell'idea di giustizia – centrale, invece, per il pensiero dell'intera antichità classica<sup>1</sup> – si affermerebbe piuttosto, proprio a partire da Hobbes, per proseguire con Locke, Rousseau e Kant, l'idea di libertà (mentre, poi, sarebbe stato compito del XX secolo provvedere alla 'riscoperta' del concetto di giustizia e adoperarsi per rimmetterlo al centro del dibattito). Ebbene, ritengo anch'io incontestabile il progressivo affermarsi e insediarsi al centro della riflessione teorico-politica sei e settecentesca del concetto di libertà, con la figura di Kant come grande momento di culmine e di svolta e con quella di Fichte, destinato ad assumerne in pieno l'eredità (per non parlare della concezione hegeliana e in particolare delle diverse forme di Stato lì modellate avendo a referente esclusivo proprio il criterio della libertà, considerata sia nel suo aspetto quantitativo che, ancor più, in quello qualitativo, non senza fare innanzitutto emergere il ruolo della "consapevolezza" che della libertà occorre avere affinché quest'ultima sia davvero attiva ed efficace politicamente). Non occorre ricordare qui, da parte di Fichte, la scoperta della filosofia pratica di Kant, ruotante attorno al concetto di libertà, come di quella concezione che, sola, permette di oltrepassare una prospettiva deterministica altrimenti insuperabile; né occorre, d'altra parte, ricordare la connotazione individuata da Fichte per la propria filosofia come filosofia della libertà.

Tuttavia, non vedo come possa costituire un problema per la filosofia politica articolare e movimentare lo schema appena riprodotto e lasciare che l'idea di giustizia trovi alcuni suoi luoghi di nicchia, ove rifugiarsi, attendere che sia passata l'onda sfavorevole che minacciava di travolgerla e infine riprendere il proprio percorso, per quanto con modalità differenti rispetto al passato. Se mai, per non ingenerare confusione sul piano della teoria, occorrerà tenere nella dovuta considerazione tali modalità indubbiamente diverse, che contrassegnano questa nuova marcia della giustizia anche in periodi nei quali l'elaborazione teorica è prevalentemente tesa alla costruzione di una nuova statualità; modalità diverse che si spiegano con la modificazione di paradigma prodottasi nel passaggio fra antico e moderno.

Così, allo stesso modo in cui la vittoriosa espansione del luteranesimo nel cuore dell'Europa non aveva potuto evitare di fare i conti, anche molto violentemente, con le problematiche della giustizia sociale propugnata da T. Müntzer, parimenti l'Inghilterra di primo Cinquecento (una decina d'anni prima della pubblicazione degli scritti di Lutero e contemporaneamente alla comparsa degli scritti di Machiavelli, testimoni - i secondi come i primi -

<sup>1</sup> E che si spinge ben dentro il Medioevo, come attesta nel Palazzo del Comune di Siena l'affresco che ritrae una delle 'Allegorie del Buono e del Cattivo Governo', dipinta da Ambrogio Lorenzetti negli anni 1338-1340 (cfr., oltre ai lavori principali, e ben noti, di H. Hofmann, anche il suo *Bilder des Friedens, oder die vergessene Gerechtigkeit: drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, München 1997).

dell'ormai avvenuta secolarizzazione) sperimenta la peculiare veduta prospettica di un Thomas More, che teorizza la giustizia come uguaglianza. Si faccia attenzione: ciò accade, non casualmente, in un momento di conclamata rinascita del platonismo e, per altro verso, sull'onda dei progetti non solo architettonici ma urbanistici elaborati dal Rinascimento italiano – e non occorre specificare la cogenza del nesso tra urbanistica e politica, il senso propriamente *politico* della progettazione di una città razionale. Fulcro di *Utopia* è l'abolizione della proprietà privata e la creazione di un'autosufficienza economica, ma poi subito anche politica, che sottrae il territorio nazionale ad ogni mira espansionistica aliena. L'eco di una giustizia affidata all'azione concomitante dei tre settori economici (corrispondenti alle tre parti dell'anima) in cui è articolata la polis greca, così come la città o l'insieme di città costruite sull'isola-che-non-c'è, rimbalza e si rincorre lungo i secoli risuonando infine nell'idea di giustizia che presiede alla funzione assegnata ai tre *Stände* sociali ed economici previsti dall'organizzazione di *Der geschloßne Handelsstaat*.

Poi, con la nascita dello Stato moderno, si profilano le potenti costruzioni istituzionali progettate a partire da Hobbes fino a Kant<sup>2</sup>, fino alla nozione di “costituzione repubblicana”, individuata dai tre caratteri distintivi della libertà “legale”, della “uguaglianza” e della “indipendenza” civili, oltre che dalla distinzione del potere esecutivo dal legislativo, e basata sul presupposto della “santità” e inviolabilità della legge; presupposto accompagnato a sua volta dalla constatazione della “imperscrutabilità”, per il popolo, dell'origine del potere sovrano e soprattutto – ciò che qui in primo luogo ci interessa - dall'ulteriore constatazione che il diritto all'equità (*aequitas*) eccede la legislazione positiva<sup>3</sup> (non può essere da essa garantito).

E però, accanto a questa corrente di pensiero, certamente preminente e dominante, altri momenti di elaborazione teorica emergono: dal Rousseau del *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes* a Fichte, appunto, lettore attento e soprattutto appassionato di Rousseau, e magari anche al William Godwin di *Enquiry concerning political justice and its influence on morals and happiness* (1793)<sup>4</sup>. Per indicare solo un aspetto del rapporto tra Rousseau e Fichte<sup>5</sup>, rilevante è per esempio l'analisi dei bisogni, condotta dal primo e ripercorsa in modo sostanzialmente analogo dal secondo, e insieme ad essa l'articolazione fra i diversi tipi di bisogni, da quelli naturali a quelli artificiali ossia indotti, sociali. Mentre, d'altra parte, sembra proprio di leggere un'anticipazione del Fichte di *Der geschloßne Handelsstaat* quando in Rousseau troviamo scritto che “Prima che queste orrende parole di *tuo* e di *mio* fossero inventate; prima che vi fosse quella specie di uomini crudeli e brutali che si chiamano padroni, e quell'altra specie di uomini scaltri e bugiardi che si chiamano schiavi, prima che vi fossero degli uomini così abominevoli per osare di avere del superfluo mentre altri uomini muoiono di fame [...]”<sup>6</sup>. Ma non è sul tema della costituzione materiale che volevo principalmente concentrarmi in questo mio

<sup>2</sup> Si veda G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987 (Angeli, Milano 1993<sup>2</sup>); nel capitolo dedicato a Fichte (“Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale”, *ivi*, pp. 273-309; trad. spagnola *El contrato social en la filosofía política moderna*, “Res publica”, ed. Leserwelt, Valencia 2002, pp. 271-309) è fortemente accentuata la dipendenza del modello contrattualistico, proposto da Fichte, dallo schema teorico hobbesiano; ugualmente in G. Rametta, *Diritto e potere in Fichte*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 275-295, con la forte enfaticizzazione del ruolo svolto dal “contratto di sottomissione” (pp. 282 e 285 s.).

<sup>3</sup> I testi di riferimento sono: *Über den Gemeispruch*, parte II e *Metaphysik der Sitten*, Appendice all'Introduzione alla dottrina del diritto.

<sup>4</sup> Ma si potrebbe citare anche l'italiano Gaetano Filangieri, che aveva posto la questione della giustizia al centro della sua *Scienza della legislazione* (1780 e segg.) e su di essa aveva fatto leva per il superamento della società feudale, in particolare riflettendo sulla necessità di un'opera di ripartizione delle ricchezze e in primo luogo della proprietà della terra.

<sup>5</sup> Ho cercato di condurre un breve confronto fra i due autori, e di indicare alcuni punti di convergenza tra le due dottrine, in un testo ora in corso di stampa, dal titolo *Geselligkeit und Gesellschaft bei Fichte*.

<sup>6</sup> “Avant que ces mots affreux de *tien* et de *mien* fussent inventés; avant qu'il y eût de cette espèce d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres, et de cette autre espèce d'hommes fripons et menteurs qu'on appelle esclaves; avant qu'il y eût des hommes assez abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres hommes meurent de faim [...]”: J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts; Dernière réponse*, in *Oeuvres complètes*, III, *Du contrat social. Écrits politiques*, éd. publ. sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1964, p. 80.

intervento. Scopo dell'odierno intervento è invece il tentativo di mostrare come anche a livello di costruzione politico-istituzionale, sul piano formale, del mero “diritto”, dell'impalcatura istituzionale, anzi qui ‘costituzionale’ in senso stretto, si possano porre in evidenza taluni indicatori teorici che testimoniano della presenza di una teoria della giustizia nel pensiero di Fichte.

## II. Il “*gemein Wesen*” e la “*Gemeine*”.

Ho intitolato questo intervento *res publica*. Così traduce il curatore della traduzione italiana<sup>7</sup> l'espressione tedesca “*das gemein Wesen*”, che è l'espressione comunemente usata da Fichte per indicare la comunità politica. Dire *res publica* è come dire: un ordinamento regolato da leggi positive (*Naturrecht*, SW, III, p. 148). Un tale ordinamento ha a proprio fondamento il diritto di coazione (SW, III, p. 111), il quale ha lo scopo di rendere certo il diritto, altrimenti incerto ovvero “problematico” (di rendere certi tutti i diritti, a partire dal diritto originario, dalla “libertà” originaria). Detto in altri termini, si può anche affermare che il diritto di coazione rende definitivamente vigente e operante quell’“equilibrio del diritto” che, diversamente, non riuscirebbe ad avere realizzazione sicura (la nozione di equilibrio del diritto implica l'idea che ad una azione segua immancabile una reazione, ossia che le due si susseguano con necessità meccanica). Come si legge nella *Grundlage des Naturrechts*, solo in una *res publica* ciascuno ha esattamente altrettanta forza che diritto (“*soviel Gewalt, als Recht*”: SW, III, p. 148).

Nello stesso contesto leggiamo anche che le leggi dello Stato devono essere “diritto naturale realizzato” (“*realisierte Naturrecht*”: SW, III, p. 149); come è noto, nella migliore tradizione giusnaturalistica, infatti, anche per Fichte il diritto naturale come tale non esiste, è una mera finzione e l'unico diritto realmente esistente è il diritto statale). Ma proprio perché è “diritto naturale realizzato”, la legislazione statale deve essere dotata di alcune caratteristiche basilari. Provo ad enunciare – e sottopongo volentieri la questione alla discussione – quelle che a mio modo di vedere sono le caratteristiche richieste: oltre alla irresistibilità della forza coattiva (e quindi l'istituzione di un potere statale che abbia il diritto di giudicare e di dare esecuzione alle sentenze emesse: SW, III, p. 153), mi pare di comprendere che il diritto naturale realizzato debba prevedere: 1) l'azione di una volontà generale (“*gemeinsamer Wille*”), il cui concetto certamente Fichte riprende da Rousseau, contrapponendolo a quello di volontà privata (“*Privatwille*”, SW, III, p. 151). Le volontà dei singoli sono sempre volontà private, perché i singoli sono comunque spinti dall'egoismo, ma d'altra parte non si costruisce diritto statale se esiste anche solo una volontà che sia diversa dalla volontà comune (*ivi*); l'unico oggetto su cui tutti concordano, venendo di conseguenza a formare una volontà comune, è la sicurezza di tutti (essendo essa, prima ancora, sicurezza di ciascuno e quindi fine privato di ciascuno; di qui il contratto di cittadinanza e lo stabilimento di una legislazione sia civile che penale). 2) La presenza di una costituzione, intesa come legge fondamentale scritta. Questo è un punto, a mio parere, di importanza cruciale, sul quale ho già avuto occasione di richiamare l'attenzione<sup>8</sup>, e che differenzia in modo dirimente la concezione fichtiana da molte delle concezioni precedenti e coeve, compresa quella di Kant – nel quale non v'è traccia di una legge fondamentale e sovraordinata rispetto alle leggi ordinarie. La presenza della legge fondamentale è motivata dalla necessità della costante efficacia della legge: l'unica certezza e garanzia che la legge ordinaria operi costantemente, e cioè senza eccezioni, è l'esistenza di una legge costituzionale (“*constitutionelles Gesetz*”: descritto in modo ravvicinato in SW, III, p. 157). Si noti bene: “La forza coattiva [...] dovrebbe essere tale che la sua

<sup>7</sup> J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della Dottrina della scienza*, trad. it. a cura di Luca Fomesu, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 132 ss.; *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* (da ora in poi: SW), hrsg. von I.H. Fichte, 8 Bde, W. de Gruyter, Berlin 1971 (1845/1846<sup>1</sup>), III, pp. 148 ss.

<sup>8</sup> C. De Pascale, *La Constitution et ses effets sur la conception de la Souveraineté : de la France républicaine à la Charte octroyée*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G.M. Cazzaniga et Y. Ch. Zarka, 2 voll., ETS Pise-Vrin Paris, 2001, II, pp. 349-367.

autoconservazione sia condizionata dalla sua costante efficacia; tale quindi che, se rimane inattiva una volta, è distrutta per sempre” (sottolineature mie)<sup>9</sup>. L’unico modo, banalmente, affinché tale potere coattivo non venga mai meno è che esso sia sanzionato da una legge fondamentale, appunto sempre attiva. Il problema è dunque quello di un dominio ininterrotto del diritto (“ununterbrochene Herrschaft des Rechts”). Infine, 3) l’azione della “Gemeine”, in quanto entità diversa e separata dagli altri organi istituzionali nominati fin qui e coincidente invece con il “Volk”.

I termini usati sono molto somiglianti ma indicano entità ben diverse: del “gemein Wesen” si è già detto; potremmo ulteriormente tradurlo con ‘potere costituito’. La “Gemeine” può essere opportunamente intesa come “potere costituente”. Questo credo possa essere un buon strumento di distinzione, ma generalmente i due tipi di potere agiscono in tempi differenti e successivi e la teoria moderna non tollera coincidenze temporali (salvo casi di eccezione, nel senso più forte del termine). Ecco, allora, a cosa serve la legge fondamentale, la costituzione scritta: serve a contenere l’indicazione che in situazioni eccezionali la Gemeine, il popolo, l’insieme degli abitanti il territorio di un determinato Stato possono autonominarsi appunto “Gemeine”; possono assumere veste istituzionale e affidare compiti di intervento politico a un’ulteriore figura istituzionale, che è l’eforato e che è un potere di tipo esclusivamente negativo.

Non è il caso di tornare ad esaminare l’eforato: se ne è già molto discusso in passato<sup>10</sup>. Così come si è discusso sul fatto che nella tarda *Rechtslehre* l’eforato scompare, lasciando uno spazio vuoto o chiamando in campo figure che attengono assai più alla filosofia morale che alla filosofia giuridica<sup>11</sup>. Non mi voglio attardare su questi temi – anche se mi piacerebbe comunicare all’uditorio una convinzione che sono venuta facendomi di recente, cioè che, nell’elaborare la sua dottrina dell’eforato come potere negativo - oltre ad ispirarsi ad autori, come Sieyès, o a istituzioni, come il *jury constitutionnel*, ma anche all’eforato dell’antichità classica, che vengono di solito evocati come possibili antecedenti della sua concezione - Fichte fosse sotto l’assai più ravvicinata influenza di Kant (suo interlocutore diretto, nel *Naturrecht*, come testimonia la citazione del suo nome sin dalle prime righe dell’opera). In *Über den Gemeinspruch*, infatti, Kant, proprio alla fine delle pagine dedicate a confutare il cosiddetto diritto di resistenza (paradossalmente addebitandone la dottrina ai cultori dell’eudemonismo), dopo essersi augurato di non essere fatto oggetto in futuro di critiche per aver teorizzato l’invulnerabilità del potere del monarca, si augura del pari di non essere attaccato per il motivo opposto, e cioè per aver troppo concesso al popolo, riconoscendogli i suoi diritti inalienabili. A questo punto, Kant introduce una distinzione fra “diritti inalienabili”, appunto, e “diritti coattivi”, inserendo nel novero dei primi il diritto, da parte del popolo, “di giudicare ciò che, nella legislazione suprema, potrebbe essere considerato come non conforme alla sua volontà migliore”, e lo definisce – si noti bene – “diritto negativo”<sup>12</sup>. E’ solo un’assonanza fra i due

<sup>9</sup> “Die zwingende Macht müsse [...] eine solche seyn, deren Selbsterhaltung bedingt sey durch ihre stete Wirksamkeit; die sonach, wenn sie einmal unthätig ist, auf immer vernichtet ist”.

<sup>10</sup> Sul tema, si veda innanzitutto C. Cesa, *Fichte: la souveraineté et le peuple*, in *Penser la souveraineté à l’époque moderne et contemporaine*, cit., II, pp. 409-443, in particolare pp. 435-436. E poi F. Oncina Coves, *La criteriología fichteana del derecho: Corporeidad y Eforato*, in “Estudios Filosóficos”, 118 (1992), pp. 475-522; R. Schottky, *Das Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte*, in “Δαίμων. Revista de Filosofía”, 9, 1994, pp. 289-322, in particolare pp. 314 ss.

<sup>11</sup> Carla De Pascale, *La teoria e la pratica del diritto*, in “Δαίμων. Revista de Filosofía”, 9, 1994, pp. 275-288, in particolare pp. 280-283; trad. ted. in Carla De Pascale, *“Die Vernunft ist praktisch. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System”*, Duncker & Humblot, Berlin 2003, pp. 237-241. Il pensiero fichtiano e la sua interna evoluzione relativamente a questo tema sono esaminati in modo ravvicinato da G. Duso (a cura di), *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., in particolare pp. 296 ss.; trad. spagnola, pp. 297 ss.; G. Rametta, *Diritto e potere in Fichte*, cit., in particolare pp. 286 ss. e G. Duso, *La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique*, in “Fichte-Studien”, XVI, 1999, pp. 191-211.

<sup>12</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen-Deutschen Akademie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlin 1968 (1912/23<sup>1</sup>) VIII, pp. 302 ss.; das Volk hat “seine unverliebaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt”, “obgleich diese keine Zwangsrechte sein können” (p. 303); “Das allgemeine Princip [...], wornach ein Volk seine rechte *negativ*, d. i. bloß zu beuthellen hat, was von der höchsten Gesetzgebung als mit ihrem besten Willen nicht *verordnet* anzusehen sein

concetti, o meglio, gli stessi termini indicano nozioni sostanzialmente diverse, ma il ‘problema’ segnalato dalla presenza dell’espressione “diritto negativo”, usata da Kant, è identico al problema che Fichte a sua volta individuerà e risolverà assegnando all’eforato il ruolo di “potere negativo”, ovvero “proibitivo” (diritto di veto), contrapposto al potere positivo e attivo detenuto dall’esecutivo.

E’ molto probabile che Fichte abbia avuto presente questo passo e ad esso si sia ispirato nella sua indagine; in ogni caso, a noi interessa qui innanzitutto la motivazione addotta da Fichte nel formulare la sua proposta di istituire il potere dell’eforato: l’impossibilità di venir mai trattato in modo contrario alla legge è il motivo che spinge l’individuo a entrare nello Stato; ma per garantire tale impossibilità occorre che chi amministra la legge sia chiamato lui stesso a renderne conto. Si può e si deve giudicare la legittimità dell’operato del potere statale e, di conseguenza, occorre una legge che regoli questo diritto-dovere (“Ob die Staatsgewalt zweckmässig angewendet werde, darüber muss nach einem Gesetze gerichtet werden. In diesem Rechtshandel kann nicht dieselbe (physische oder mystische) Person Ritter und Partei zugleich sein”: SW, III, p. 159). Poiché uno stesso potere non può contemporaneamente essere giudice e giudicato (poiché nessuno può essere giudice in casa propria), occorre un potere che sia diverso da quello del “gemein Wesen” (“Dass die Gemeine nicht Richter und Partei zugleich seyn könne, dürfte am wenigsten Zweifel erregen; vielleicht aber dies, dass über die Anwendung der öffentlichen Gewalt schlechterdings Rechenscahft abgelegt werden müsse”: SW, III, p. 160) e questo è il potere che deriva dalla “Gemeine”. Si è detto che l’eforato, quale diritto di sorvegliare e di giudicare in quale modo il potere viene amministrato, deve essere un potere affidato all’intera comunità (“dem gesammten Gemeine”); il che significa che solo la Gemeine può giudicare gli amministratori del potere esecutivo. Dobbiamo di conseguenza chiederci che cosa è la comunità e dove la si possa trovare. Siamo evidentemente in difficoltà, dal momento che l’unica espressione della volontà generale è la volontà del potere supremo (“der Wille der Obergewalt”) né d’altra parte possiamo ricorrere a volontà singole – e in ogni caso la comunità non ha volontà separata. “... solo la comunità stessa si può dichiarare comunità; essa dovrebbe quindi essere comunità prima di esserlo, ciò che, come si è mostrato, è contraddittorio”. La conclusione cui Fichte perviene è che: “La contraddizione può essere risolta solo nel modo seguente: *il popolo viene dichiarato in anticipo comunità, dalla costituzione, per un caso determinato*”<sup>13</sup>.

### III. Conclusione

Che il tutto non potesse risolversi con strumenti meramente formali, perché v’era una questione di giustizia *sostanziale*, lo asserisce l’autore stesso, nel momento in cui individua nella “wirkliche Herrschaft einer *Gerechtigkeit*” “la materia”, in senso proprio, “dello Stato”. E che il soggetto per ultimo deputato a giudicare su ciò che riguarda esattamente lui medesimo non sia una istituzione separata, ma piuttosto il popolo, la nazione, nella sua interezza, è motivato semplicemente dal fatto che essa “das höchste auf Erden ist”<sup>14</sup>. Non occorre ripresentare la centralità dei concetti di “nazione” e “popolo”, dopo tutti gli studi che tanti di noi hanno condotto in questi ultimi anni; essa è ben viva nella nostra mente. Ma occorre in pari modo tener presente che quando Fichte riflette sul ruolo e le qualità che devono essere possedute dai rappresentanti del potere, le sue indicazioni non mancano di essere altrettanto precise e soprattutto oltremodo esigenti. Non basta concentrarsi sul solo enunciato “Der Beste soll herrschen”, formulato nel momento in cui

---

möchte, ist in dem Satz enthalten: *Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen*” (p. 304).

<sup>13</sup> “... nur die Gemeine selbst kann sich als Gemeine declariren; sie müsste mithin Gemeine sein, ehe sie es ist, welches, aufgestellterweise, sich widerspricht. Der Widerspruch ist nur so zu heben: *Das Volk wird durch die Constitution im voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeine erklärt*” (SW, III, p. 170).

<sup>14</sup> Si veda J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacobs, H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss., I,3, pp. 302e 303.

vengono in chiaro le deficienze insite nell'istituto dell'eforato<sup>15</sup>; occorre tenere conto della ben più ampia gamma di indagini compiute nell'ambito della medesima ricerca e che spaziano dalla descrizione dei caratteri peculiari di una comunità sociale<sup>16</sup> a quella dei caratteri del governante: per esempio nelle lezioni su *Das Wesen des Gelehrten* del 1805 – ma anche in un significativo passaggio di *Die Bestimmung des Menschen*, dove, nelle prime pagine della terza parte, dedicata alla “fede”, si illustra lo scopo dell'uomo sulla terra, che è scopo “politico”. Nelle lezioni del 1805, dopo essersi soffermato sul carattere “negativo” della legge giuridica, Fichte dedica un'intera lezione, la VIII, a caratterizzare il governante, che somiglia già in modo impressionante allo “Zwingherr” della *Staatslehre*: “Ihm gilt kein Glied der bestehenden Verfassung für ein nothwendiges und unveränderliches, sondern jedwedes nur für ein zufälligen Standpunct in einer stets zu grösserer Vollkommenheit heraufzusteigernden Reihe” (SW, VI, p. 421). E nelle righe conclusive della medesima lezione il *Regent* viene ritratto come “den höchsten Anordnern der menschlichen Verhältnisse” (SW, VI, p. 427)<sup>17</sup>.

Vorrei concludere richiamando alla memoria quelle importanti pagine dei *Grundzüge* in cui si distingue fra libertà civile e libertà politica e proprio in questo contesto già si propone il tema del governante ideale, che deve essere, al pari di ogni altro cittadino, interamente sovrano e interamente suddito. Ma ciò che più ancora conta è che in esse si illustra la “absolute[n] Form des Staats”, nella quale “Gleichheit der Rechte und des Vermögens aller, eintritt” (SW, VII, p. 151). Credo si possa dire che nel ritratto della “forma assoluta dello Stato” trova realizzazione il compito già affidato da *Das System der Sittenlehre* alla libertà, compresa la libertà operante in ambito pratico politico: “Unsere Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche That; der Vereinigungspunct beider die Freiheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen” (SW, IV, p. 91).

---

<sup>15</sup> J.G. Fichte, *Rechtslehre*, Felix Meiner, Hamburg 1980, p. 149. Per meglio specificare il senso della mia asserzione: non ci si può limitare a prendere atto di questa che pare poco più che una sconsolata *petitio principii*, da parte di Fichte; occorre che la accompagni una considerazione larga di tutti i momenti nei quali il filosofo ha affrontato il tema della giustizia, analizzandolo dalle più diverse angolature e facendo intervenire nell'analisi le molteplici prospettive disciplinari che vi sono coinvolte.

<sup>16</sup> Accennavo sopra a una ricerca, che ho da poco terminato, sul concetto di “società” in Fichte e sulla distinzione fra società e Stato, che non è solo importante negli scritti giovanili, ma permane praticamente fino alla fine della sua produzione intellettuale.

<sup>17</sup> Peraltro già a suo tempo tratteggiato nel § 32 di *Das System der Sittenlehre*.