

La matrice rousseauiana della Bildung in Fichte*

Matteo Vincenzo d’Alfonso, Marco Rampazzo Bazzan

Abstract – Starting from the definition of Perfectibility, which Koselleck understood as characteristic of Rousseau's thought, in this article we will highlight the decisive influence that the writings of Rousseau exert on the elaboration of Fichtian anthropology and its theory of the drives; how this Rousseauian theme have been elaborated by Fichte in a truly original way, to constitute the heart of his genesis of the Bildung; and how this contributes to make the for the first time human being an authentically "historical" subject, i.e., depending on continuous self-training and self-education.

Riassunto – Partendo dalla definizione di Perfettibilità colta da Koselleck come caratteristica del pensiero di Rousseau, in questo articolo metteremo in luce la decisiva influenza che gli scritti di rousseauiani esercitano sull'elaborazione dell'antropologia fichtiana e della sua teoria degli impulsi; come questo tema rousseauiano venga da Fichte elaborato in maniera originale, a costituire il cuore della sua concezione della Bildung; e come questa contribuisca a fare dell'essere umano un soggetto per la prima volta autenticamente "storico", ossia dipendente da una continua autoformazione ed autoeducazione.

Keywords – Rousseau, Fichte, History, Perfectibility, Drive

Parole chiave – Rousseau, Fichte, Storia, Perfettibilità, Impulso

Matteo Vincenzo d’Alfonso è professore associato di Storia della Filosofia all'Università di Ferrara. La sua attività di ricerca si è incentrata sulla filosofia classica tedesca, con una particolare attenzione a Johann Gottlieb Fichte e Arthur Schopenhauer. Attualmente è presidente della *Internationale Fichte Gesellschaft* (IFG). Tra le sue pubblicazioni: *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen G.E. von Schulze* (2008) e *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811* (2005), *Il male del mondo. Arthur Schopenhauer nella costellazione post-kantiana* (2017).

Marco Rampazzo Bazzan è professore associato (*adjunto*) presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Federale dello Spirito Santo (Brasile). I suoi principali ambiti di ricerca sono la filosofia politica, le interazioni della filosofia classica tedesca con la filosofia francese moderna e contemporanea, la storia concettuale. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Il Prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese* (2017); *Le "Vorbild" comme clef de voûte de l'image et de l'usage de Platon chez Fichte*, in "Fichte-Studien", 48, 2020; *L'enigma della dittatura del proletariato in Marx*, in Basso et al., *Marx. La produzione del soggetto* (2018); *La genesi dello "Zwingherr" dalla penna di Fichte*, in "Filosofia politica", 1, 2017.

* Il presente contributo è la rielaborazione di un testo la cui prima versione è stata presentata in occasione del Convegno Internazionale *Fichte y la educación*, svoltosi presso l'Università di Valencia il 10-12 aprile 2018.

1. L'ambivalenza della perfettibilità: Koselleck interprete di Rousseau

In uno dei suoi ultimi saggi, intitolato *“Fortschritt” und “Niedergang”. Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe*, Reinhart Koselleck omaggia l'acutezza di Jean-Jacques Rousseau per aver fatto di “progresso e decadenza una nuova formula complementare”.¹ Coniando il termine di “perfettibilità” il ginevrino avrebbe infatti elaborato un “modello concettuale” (*Denkmodell*), “consapevolmente ipotetico, e che è certamente adatto a comprendere molti contenuti di esperienza della modernità, cioè del nostro tempo”.² Percependo l'irreversibilità dei processi socioeconomici in atto nel corso del Settecento – la formazione degli Stati-Nazione e gli albori della rivoluzione industriale –, egli avrebbe colto con perspicacia come ogni progresso si accompagni inevitabilmente a fenomeni di decadenza. Insomma, per Koselleck, Rousseau mostra piena coscienza di ciò che le esperienze drammatiche del ventesimo secolo ci hanno illustrato in modo evidente, che la correlazione tra progresso e decadenza segna irrimediabilmente il tragico destino dell'uomo moderno: “quanto più forte è il progresso [...] tanto maggiore è la capacità umana di produrre catastrofi [...] quanto più l'uomo è costretto a perfezionarsi più crescono le possibilità che egli perda la propria integrità”.³

La percezione della natura ambivalente del progresso è uno dei risultati più rilevanti e influenti della diagnosi della società del suo tempo che Rousseau formula nei primi due *Discorsi*: nel *Discorso sulle scienze e le arti* denuncia come i progressi delle arti e delle scienze abbiano il loro contraltare nella decadenza dei costumi; nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* mostra che ai progressi della civilizzazione si accompagna una sempre crescente disuguaglianza economica, sociale e politica. In questo modo egli formula per la sua generazione, e quelle a venire, un problema fondamentale che segna profondamente l'uomo moderno: come è possibile una nuova articolazione virtuosa tra politica, morale e scienze alla luce del cambio paradigmatico in corso?

Il richiamo alla lettura di Koselleck ci permette però anche di contestualizzare questo cambio paradigmatico. L'epoca in cui Rousseau scrive è infatti proprio quella “epoca sella” (*Sattelzeit*) che, per Koselleck, si caratterizza come votata alla trasformazione semantica dei termini della tradizione e alla correlativa formazione di quei concetti che configureranno l'orizzonte dell'uomo moderno. Uno di quelli che contraddistinguono tale travagliato passaggio è il concetto di “progresso”, talché in una delle voci senza dubbio più riuscite del *Lessico dei Grundbegriffe* Koselleck può descrivere come alla fine del Settecento il Progresso “divenga un concetto storico capace di raccogliere in sé esperienze epocali” legando insieme “la somma di tutti i singoli progressi” settoriali (nelle scienze e nelle arti), che fino ad allora avevano definito

¹ R. Koselleck, *“Fortschritt” und “Niedergang”. Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe*, in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, p. 159-181, tr. it. *Progresso e Decadenza*, in *Il vocabolario della modernità*, a cura di L. Scuccimarra, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 49-71, in particolare p. 65.

² *Ivi*, p. 66.

³ *Ibidem*.

l'esperienza di un concreto progredire. In questo momento il Progresso si generalizzerebbe in un "singolare collettivo", per giungere a definire un "orizzonte di aspettativa" divenendo "agente storico" e "soggetto di se stesso".⁴

Coniando la figura della perfettibilità Rousseau cattura perfettamente proprio la problematicità di questo passaggio, che vede la nascita di una nuova concezione della Storia⁵ e schiude alla comprensione dell'uomo come agente storico. Secondo il ginevrino, accanto alla libertà, il tratto che contraddistingue l'essere umano dagli altri animali è la perfettibilità: questi ultimi, al contrario dell'uomo, non possiedono infatti alcuna capacità di perfezionarsi, né come individui, né come specie. Koselleck insiste sul fatto che, così definita, la perfettibilità non indica semplicemente una determinazione empirico-storica, bensì "una categoria antropologica", vale a dire "metastorica": "essa definisce il carattere fondamentale dell'uomo come essere storico, ossia la condizione di ogni storia possibile".⁶ L'uomo moderno si sente "condannato a progredire", e questo sentimento orienta tutti i suoi sforzi giacché progredire significa dominare le forze della natura, organizzarsi politicamente per poter vivere, realizzare una somma di progressi che hanno come ineluttabile contraltare l'abbandono dell'innocenza naturale, la decadenza dei costumi, la strumentalizzazione del linguaggio ai danni dell'unità tra sentimento e ragione.⁷ È naturale che in tale contesto il concetto di perfettibilità si venga a saldare con quello di autoformazione e quindi educazione, la *Bildung*.

⁴ Il progresso viene formandosi in tre fasi che si sovrappongono l'una all'altra: dapprima, il soggetto del progresso viene universalizzato, non riferendosi più ad ambiti precisamente delimitabili, come la scienza, la tecnica, l'arte, e così via, che fino ad ora avevano rappresentato il concreto sostrato del progredire. Il soggetto del progresso si dilata fino a divenire un agente generalissimo e tale da elevare una stringente pretesa di generalità, cui nessuno può più sottrarsi: progresso dell'umanità (chi infatti non si definirebbe un uomo), della felicità (chi non vorrebbe prendervi parte), progresso della morale, dello spirito, della cultura, della società; quindi, già in termini più formali, progresso del tempo e, assai più tardi, progresso della storia. Così, dalle storie dei (singoli) progressi emerge il progresso della storia. Nel procedere dell'universalizzazione, soggetto e oggetto si scambiano i ruoli. È la seconda fase. Il *genitivus subjectivus* diviene *genitivus obiectivus*. Il progresso assume la parte principale, diviene esso stesso l'agente storico. La modalità temporale subentra nella funzione del soggetto in azione. In una terza tappa, il "progresso" si autonomizza in progresso *tout court*, che diviene soggetto di se stesso", R. Koselleck, *Progresso*, a cura di S. Mezzadra, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 56-58.

⁵ R. Koselleck, *La storia. La formazione del concetto moderno*, a cura di R. Lista, Bologna, CLUEB, 2009.

⁶ R. Koselleck, *Progresso e decadenza*, cit., p. 65.

⁷ *Ivi*, p. 65-66. Come evidenzia anche Luca Fonnesu, Rousseau "grande osservatore delle ambiguità della 'natura' [...] [è] anche colui che comincia a indicare con decisione una nuova strada: per capire la 'natura' dell'uomo bisogna vederlo inserito in un processo – la storia – e in un contesto – la società – che ne costituiscono i tratti fino a diventare una seconda natura" (L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 127-128).

2. Fichte lettore di Rousseau

L'omaggio di Koselleck alla perspicacia di Rousseau ci apre altresì alla comprensione della natura e complessità del problema che i lettori dei primi due *Discorsi* si trovano ad affrontare. A partire dalle recensioni firmate da Lessing⁸ questi testi sono ampiamente discussi in seno al pubblico tedesco nella seconda metà del Settecento.⁹ Tra i lettori più attenti nei territori di lingua tedesca vi è senza dubbio Johann Gottlieb Fichte. Fin da subito i primi due *Discorsi* influenzano il filosofo così profondamente da orientarne in maniera decisiva le prime elaborazioni. Secondo Reiner Preul una traccia della lettura del *Secondo discorso* sarebbe addirittura già presente nella *Oratio Valedictoria* che il giovanissimo Fichte presenta a conclusione degli studi ginnasiali a Pforta nel 1780.¹⁰ Più recentemente Anthony La Vopa ha suggerito che la denuncia del problematico rapporto tra sentimento e ragione, nonché la critica della società dell'epoca – nella quale vede dominare il lusso, la tendenza all'isolamento e l'oppressione dei sentimenti di socievolezza (come l'amor patrio, l'amore per il prossimo e la compassione) – presentate negli sconsolati *Pensieri casuali in una notte insonne*¹¹ del 24 luglio 1788, rappresentino un'eco delle celebri tesi rousseauiane.¹² Aldilà di queste indicazioni in se stesse aneddotiche, la profondità dell'impatto della diagnosi rousseauiana sul pensiero del giovane Fichte è stata messa in luce con grande chiarezza da Francesco Moiso. Indicando nella formazione e nel funzionamento dello "sforzo" (*Streben*) il caposaldo del corso *De officiis eruditorum* del 1794-1795, egli ha però, insieme agli elementi di continuità con il ginevrino, colto anche in tutto il loro valore i tratti decisivi della differenza di Fichte da Rousseau. In questa gioca un ruolo centrale proprio la recezione fichtiana della perfettibilità.

Sostanzialmente diverso è infatti il modo in cui i due autori concepiscono la condizione naturale e, di conseguenza, l'uscita da essa mediante lo sviluppo dell'intelletto e l'esercizio della libertà, le due funzioni che distinguono il genere umano dall'animale. Secondo Moiso, il pessimismo rousseauiano nei confronti della cultura trova origine nella "contraddizione tra il carat-

⁸ P. Pasqualucci, *Lessing recensore di Rousseau: una discussione su virtù e cultura*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 46, 1969, pp. 247-285.

⁹ Su questo punto: R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800*, in "Dix-huitième siècle", 1, 1969, pp. 289-310; L. Tente, *Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und Deutschland*, Diss., Kiel, 1974; J. Mounier, *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande*, Paris, PUF, 1980.

¹⁰ R. Preul, *Reflexion und Gefühl*, Berlin, De Gruyter, 1969, p. 19.

¹¹ J.G. Fichte, *Zufällige Gedanken einer schlaflosen Nacht*, in GA, II, 1, pp. 104-109.

¹² A. La Vopa, *The Self and the Calling of Philosophy 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 28. Si tratta di un'osservazione senz'altro condivisibile quando con eco non si intenda un riferimento diretto a Rousseau – da escludere giacché tra i diversi autori citati da Fichte nell'occasione, non vi è alcun riferimento al ginevrino – quanto piuttosto la condivisione di un certo *air du temps*, o meglio una sensibilità comune che predispone Fichte a procedere ad una lettura appassionata e simpatetica delle sue opere, ma successiva, ossia databile con certezza solo a partire dal 1790 in coincidenza con l'arrivo a Zurigo e l'incontro con la famiglia Rahn. Su questo si veda M. Rampazzo Bazzan, *Il prisma "Rousseau". La genesi dello sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 48-49.

tere necessariamente statico della soddisfazione” – un carattere che verrebbe garantito “dallo stato di natura come minimo di azione”, e “il carattere eminentemente dinamico di ciò che rappresenta l’elemento decisivo dell’essere umano, tra l’aspetto naturale e l’aspetto spirituale dell’uomo, tra necessità e spiritualità”.¹³

La tensione tra questi due poli, e una loro articolazione definisce il “problema rousseauiano” che Fichte si troverebbe ad affrontare a partire dalla lettura del *Secondo Discorso*:

Il problema della possibilità di un’umanità insieme colta e felice – non solo “fisicamente” soddisfatta – rimane [...] aperto, sulla base di queste idee rousseauiane, ma condizionato dalla soluzione di un problema speculativo in qualche modo preliminare, concernente la possibilità di pensare un equilibrio dinamico e non solo statico, o di fare della spontaneità una “seconda natura” dotata di leggi diverse da quelle della “fisica”.¹⁴

È proprio il tentativo di pensare un equilibrio dinamico ad orientare criticamente la ricezione della “perfettibilità” (*Perfektibilität*) da parte di Fichte e la sua contestuale concezione del “perfezionamento” (*Vervollkommung*) a partire dalla lettura della *Religione dentro i limiti della ragione* di Kant. Ora, la perfettibilità riguarda lo sviluppo della spontaneità come ambito di possibile manifestazione nel mondo sensibile della morale mediante la volontà. Teorizzando una “cultura della sensibilità” che subisce variazioni in relazione all’epoca e al carattere individuale, la natura si relaziona alla sensibilità tramite desideri, bisogni, soddisfazioni e azioni, che Fichte non intende più, come proponeva Rousseau nel *Secondo discorso*, nei termini di un “meccanismo di sensazioni”, ma di “un organismo che è divenuto con l’uomo e che in ogni caso è legato alla vicenda culturale umana dallo stesso sforzo che è presente in essa”.¹⁵

In questo articolo metteremo allora in luce la decisiva influenza che gli scritti di Rousseau esercitano sull’elaborazione dell’antropologia fichtiana e della sua teoria degli impulsi,¹⁶ e come questo contribuisca a fare dell’essere umano un soggetto per la prima volta autenticamente “storico”, ossia soggetto a una continua autoformazione ed autoeducazione. Se già Kant, nella *Idea per una storia universale con intento cosmopolita*, con la sua immagine dell’antagonismo tra gli individui si era appropriato dell’ambivalenza espressa dalla perfettibili-

¹³ F. Moiso, *Natura e cultura*, Milano, Mursia, 1978, p. 17. In questo senso si può dire che Fichte esaspera l’affermazione di Rousseau alla fine del Secondo discorso secondo la quale: “L’uomo selvaggio e l’uomo incivilito differiscono talmente nel fondo del cuore e delle inclinazioni, che ciò che forma la felicità suprema dell’uno ridurrebbe l’altro alla disperazione. Il primo non respira che quiete e libertà; non vuol che vivere e restare ozioso, [...] al contrario, il cittadino, sempre attivo, suda, s’agita, si tormenta senza posa per cercare occupazioni ancora più laboriose; fatica fino alla morte, vi corre anzi per mettersi in grado di vivere, o rinuncia alla vita per acquistare l’immortalità” (J.-J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 2020, p. 204).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ F. Moiso, *Natura e cultura*, cit., p. 280.

¹⁶ Cfr. C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Milano, Guerini e Associati, 2001, in particolare pp. 3-34.

tà rousseauiana,¹⁷ in Fichte possiamo riscontrare, non solo l'accoglimento letterale del termine "perfettibilità", ma soprattutto la centralità che tale concetto assume in quelle parti della sua filosofia che, a tutti gli effetti, definiscono i tratti salienti della sua antropologia e sono funzionali all'elaborazione, tanto della *Dottrina della scienza*, come delle scienze particolari del diritto e della morale.¹⁸ Si tratterà pertanto di vedere come Fichte elabori una soluzione al problema formulato nei primi due *Discorsi* rielaborando, a partire dalla categoria di "impulso" (*Trieb*),¹⁹ alcune tracce abbozzate dallo stesso autore ginevrino nelle opere successive, nella fattispecie nell'*Emilio* e nel *Contratto sociale*.²⁰

La perfettibilità in Rousseau

Vediamo dunque innanzitutto la perfettibilità nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* per comprendere che cosa, di questo carattere e della descrizione che ne offre Rousseau, verrà ripreso nell'antropologia fichtiana. Si tratta di un concetto fondamentale dell'antropologia rousseauiana che, insieme alla libertà, caratterizza il genere umano in maniera specifica rispetto alle altre specie animali. Mentre infatti la libertà rappresenta una differenza metafisica, la perfettibilità sta all'origine delle differenze fisiche, innanzitutto dell'uomo verso l'animale, e poi, progressivamente, anche degli esseri umani tra loro.²¹ È

¹⁷ "Qui per antagonismo intendo l'insocievole socievolezza degli esseri umani, cioè la loro tendenza a entrare in società che però è connessa con una resistenza pervasiva la quale minaccia costantemente di dividere questa società. La disposizione a ciò sta palesemente nella natura umana. L'essere umano ha una inclinazione ad associarsi perché in una tale situazione sente di più se stesso come essere umano, cioè avverte lo sviluppo delle sue disposizioni naturali. Ma ha anche una grande tendenza a isolarsi, perché trova contemporaneamente in sé l'insocievole caratteristica di voler disporre tutto secondo le sue intenzioni, e perciò si attende ovunque resistenza, così come sa di sé di essere incline, da parte sua, a resistere contro gli altri" (I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in "Berlinische Monatsschrift", 1784, pp. 385-341, tr. it. *Sette scritti liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze, Firenze University Press, 2011, p. 30).

¹⁸ Il riferimento a Kant non è anodino. Le tematiche del *Secondo discorso* emergono spesso attraverso rinvii puntuali alla *Religione dentro i limiti della semplice ragione*. Sarebbe tuttavia ingannevole dedurre che si tratti di una influenza mediata da Kant. A nostro avviso mostra invece quanto la lettura di Rousseau sia rilevante nella definizione della propria prospettiva teorica da parte di Fichte.

¹⁹ Sulla questione dell'impulso come categoria avente un valore anche morale cfr. W.G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen*, Bonn, Bouvier, 1967.

²⁰ Occorre ricordare che Rousseau stesso cerca delle soluzioni a questo problema nel *Contratto sociale*, nell'*Emilio* e *Nouvelle Héloïse*. Per Etienne Balibar, questi testi configurerebbero tre distinte maniere (non necessariamente integrabili tra loro) di formalizzare la struttura della comunità come sistema di relazioni al fine di risolvere "l'insolubile problema della comunità: quello di un legame sociale compatibile con la voce della natura che il *Secondo discorso* aveva esposto in termini radicalmente negativi e quasi nichilisti", É. Balibar, *Aimances de Rousseau sur la "Nouvelle Héloïse" comme traité des passions*, in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 182.

²¹ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 150: "C'è un'altra qualità più che mai specifica che li distingue, sulla quale non vi può essere contestazione; ed è la facoltà di perfezionarsi (*perfectibilité*); facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre, e risiede in noi

quest'ultima che per Rousseau sta alla base della possibilità, propria solo dell'uomo, di formarsi in maniera autonoma, ed è proprio da questa stessa perfettibilità che dipende l'allontanamento dell'uomo dalla sua originaria costituzione naturale: un allontanamento che è insieme educazione, ma insieme progressiva alienazione della propria natura. Infatti, nella misura in cui l'essere umano apprende a soddisfare in maniera sempre più efficace i suoi bisogni, esso procede a procurarsi anche dei bisogni nuovi, i quali, da un certo momento in poi, eccedono l'ambito meramente fisico, innescando desideri immateriali. Si tratta di un processo nel quale Rousseau riconosce la nascita e il progresso della cultura, e che vede la stretta cooperazione di due diverse sfere dell'attività umana, quella affettiva e quella intellettuale. Così si esprime egli infatti ricapitolando la sua posizione:

Dicano i moralisti quello che vogliono, *l'intelletto umano deve molto alle passioni*, che, per comune consenso, gli devono, a loro volta, parecchio: la nostra ragione si perfeziona per la loro attività; cerchiamo di conoscere solo perché desideriamo godere, e non sarebbe comprensibile che si affaticasse a ragionare chi non avesse né desideri né timori. Le *passioni*, a loro volta, traggono dai nostri bisogni la loro origine e dalle nostre *conoscenze* il loro progresso; non è possibile, infatti, desiderare o temere le cose se non in base alle *idee* che se ne possono avere, o per il semplice impulso naturale; e l'uomo selvaggio, del tutto privo di lumi, prova solo passioni della seconda specie; i suoi desideri non oltrepassano i suoi *bisogni fisici*.²²

Sarebbe proprio questa stretta relazione tra passioni e conoscenze, il processo di continuo scambio tra desideri, bisogni e tecniche a lastricare la storia dell'uomo, prima portandolo fuori dallo "stato di natura" e poi allontanandolo anche dal suo essere "selvaggio". In questo modo Rousseau delinea in forma puramente letteraria e congetturale la storia del divenire del genere, nella quale si assiste al complicarsi e co-implicarsi delle sfere affettiva, pratica e teoretica: a nuovi sentimenti corrispondono nuovi saperi, nuovi saperi introducono un più articolato saper-fare, questo dà a sua volta origine nell'animo a sentimenti sconosciuti e così via. In tal modo si scandiscono le diverse tappe dell'umanità di cui Rousseau si incarica di rintracciare la corretta successione a partire dalla ricostruzione del loro reale percorso genetico. Ed è innanzitutto a partire da questo assunto che Rousseau si sente autorizzato a contestare la posizione dei filosofi moderni, primo fra tutti Hobbes. Il filosofo inglese avrebbe infatti offerto un'incoerente descrizione dell'originario rapporto tra sviluppo razionale e sviluppo affettivo, ipotizzando che già allo stato di natura, cioè in una condizione originaria anteriore all'innumerabile serie di esperienze necessarie all'uomo per giungere a una qualche maturazione teoretica, l'essere umano potesse essere già dotato di una *ragione calcolante*. Solo questa gli avrebbe infatti permesso di stipulare quel patto, necessario ad uscire dal suo bellissimo stato di natura, perché basato sulla capacità di comparare il proprio interesse alla conservazione della vita e quello alla salvaguardia del suo diritto a tutto, onde scegliere "ragionevolmente" il primo. Rousseau commenta il flusso di questa sua ricostruzione congetturale del-

tanto nella specie quanto nell'individuo; mentre un animale è già, al termine di qualche anno, ciò che sarà per tutta la vita e la sua specie è ancora al termine di mille anni ciò che era nel primo di questi mille."

²² *Ivi*, p. 151.

la storia dell'umanità con una serie di osservazioni che ne illustrano la complessa dinamica e rendono il percorso del progresso umano un movimento di costante autoformazione. Il suo approccio si ispira con ogni evidenza al modello lockiano prima, e condillachiano poi,²³ per spiegare come la ragione sia uno strumento affinato individualmente da ogni essere umano nel corso della sua esperienza del mondo e dalla specie nel suo complesso al trascorrere degli evi.²⁴ L'innovazione di Rousseau consiste nel valorizzare due aspetti che risulteranno fondamentali per Fichte e caratterizzeranno lo specifico modo con cui questi ne ha saputo raccogliere l'eredità.

Innanzitutto, l'importazione della storicità nel divenire umano permette di costruire una dinamica del rapporto tra natura e cultura che pone i due ambiti in una più stretta continuità rispetto alla tradizionale frattura tra i due piani. La cultura si stratifica sui caratteri naturali dando vita a una *seconda natura* la cui evoluzione va nuovamente indagata in base a suoi principi

²³ Valga per tutte la seguente citazione dal *Trattato delle sensazioni*: “Si nous imaginons que la nature dispose les choses de manière à prévenir tous les besoins de notre statue, et que voulant la toucher avec les précautions d'une mère qui craint de blesser ses enfants, elle en écarte jusqu'aux plus légères inquiétudes, et se réserve à elle seule le soin de veiller à sa conservation ; cet état nous paraîtra peut-être digne d'envie. Néanmoins que serait-ce qu'un homme de cette espèce ? Un animal enseveli dans une profonde léthargie. Il est, mais il reste comme il est ; à peine se sent-il. Incapable de remarquer les objets qui l'environnent, incapable d'observer ce qui se passe en lui-même ; son âme se partage indifféremment entre toutes les perceptions, auxquelles ses sens ouvrent un passage. En quelque sorte semblable à une glace, sans cesse il reçoit de nouvelles images, et jamais il n'en conserve aucune” (É.B. de Condillac, *Traité de sensations*, Paris, Fayard, 1984, p. 187. Corsivi nostri).

²⁴ Raccogliamo qui di seguito i passi più salienti dal *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit.: “Il primo sentimento dell'uomo fu quello della sua esistenza, la sua prima cura quella della conservazione. I prodotti della terra gli fornivano tutto ciò che gli occorreva, l'istinto lo portò a farne uso” (Ivi, p. 173); “Via via che il genere umano andava crescendo le fatiche si moltiplicavano insieme agli uomini. La differenza di suolo, di climi, di stagioni poté costringerli a differenziare anche i loro modi di vita. [...] Questa ripetuta applicazione di cose differenti a se stesso, e delle une alle altre, dovè naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti” (Ivi, p. 174); “Le nuove conoscenze che scaturirono da questo sviluppo, aumentarono la sua superiorità sugli altri animali dandogliene la consapevolezza” (Ivi, p. 175); “Ecco in che modo gli uomini poterono, con impercettibile progresso, acquistare qualche grossolana idea dei reciproci impegni e del vantaggio nel mantenerli, ma solo nei limiti in cui poteva esigerlo l'interesse presente e tangibile [...] Questi primi progressi misero infine l'uomo in grado di farne più rapidi. Più si illuminava la mente, più si perfezionavano le abilità” (Ivi, p. 176); “I primi sviluppi sentimentali nacquero da una situazione nuova, che riuniva in una dimora comune i mariti e le mogli, i padri e i figli; l'abitudine a vivere insieme dette origine ai più dolci sentimenti che si conoscano tra gli uomini, l'amore coniugale e l'amore paterno. [...] In questa nuova condizione [...] gli uomini, godendo di molto tempo libero, lo impiegarono a procurarsi molte specie di comodità ignote ai loro padri” (Ivi, p. 177); “Via via che le idee e i sentimenti si succedono, che la mente e il cuore si esercitano, il genere umano continua ad ammansirsi, i rapporti si estendono e i legami si fanno più stretti” (Ivi, p. 179); “Così la disuguaglianza naturale si dispiega insensibilmente insieme a quella nata dal caso, e le differenze tra gli uomini, sviluppate dalla diversità delle circostanze, divengono più sensibili, determinano effetti più durevoli, e cominciano ad influire nella medesima proporzione sulla sorte degli individui. [...] Ed ecco tutte le nostre facoltà sviluppate, la memoria e l'immaginazione in giuoco, l'amor proprio risvegliato, la ragione resa attiva e lo spirito portato quasi al culmine della perfezione che può attingere” (Ivi, p. 184. Corsivi nostri).

specificamente intrinseci. Questi, sebbene diversi da quelli della prima natura, sono ad essi imparentati e connessi e inoltre evolvono secondo un dinamismo a sua volta “naturale”, se nonché, nel frattempo, la natura dell’uomo è mutata. Secondariamente ci pare che lo specifico approccio rousseauiano nel trattare tale rapporto tra natura e cultura faccia uso di una valorizzazione di quell’indissolubile intreccio degli ambiti pratico e teoretico segnalato sopra, ed esponga il loro reciproco svilupparsi l’uno a partire dall’altro e contestuale concretere l’uno sull’altro.

Oltre Rousseau per una genesi della Bildung

Come abbiamo messo in luce, il processo di perfezionamento che guida il graduale acculturamento dell’uomo prevede che ogni competenza teorica rispecchi un determinato livello di abilità pratica, innescando a sua volta una specifica manifestazione affettiva che dia vita a una nuova competenza teorica e così via: ci sembra che proprio questo aspetto diventerà di grandissima importanza per Fichte. Questi infatti nella sua teorizzazione si cimenterà – grazie alla concettualità trascendentale, ed elaborando in modo originale il kantiano primato della ragione pratica²⁵ – con il tentativo di offrire una giustificazione genetica di questo impasto pratico-teoretico che da Rousseau sarebbe stato solamente narrato in maniera fattuale. In questo senso una funzione fondamentale sarà svolta proprio dallo *sforzo* e dalla nozione di *impulso* che ne discende, nella loro duplice relazione, da un lato con il *sentimento* e dall’altra con il *concetto*.²⁶ Innanzitutto occorre però precisare in che termini Fichte considera la perfettibilità. Se questa per Rousseau possiede un connotato ambivalente – allontanando prima e alienando irrimediabilmente poi l’umanità dalla sua natura – essa è invece per Fichte il carattere positivo in cui si manifesta concretamente la libertà umana che si incammina in un percorso di progressiva educazione di sé, la *Bildung*. È sulla perfettibilità della specie, e in particolare della comunità concreta, che si basa la possibilità della *Bildung* al cui interno si compie quel processo storico grazie al quale la specie umana adempie progressivamente al suo fine terreno: quello di realizzare in modo compiuto la ragione accordandola progressivamente alla libertà. La perfettibilità è insomma colta nell’orizzonte del concreto “progresso dei lumi” e del dispiegamento della libertà, quale condizione di possibilità dell’esercizio della ragione.

A distinguere l’appropriazione fichtiana da quella dominante della sua generazione – che critica il pessimismo rousseauiano in favore in una fede di un progresso “meccanico” o “provvidenziale” – è però anche la consapevolezza che l’esito dello sforzo a perfezionarsi, che dovrebbe essere volto alla realizzazione della natura morale dell’uomo, sia tutt’altro che scontato. In altri termini, il perfezionamento morale definisce la destinazione dell’uomo, ma la sua realizzazione dipende dalla reale capacità da parte dell’uomo di fare uso della libertà. La sto-

²⁵ Sul primato della ragion pratica tra Kant e Fichte, cfr. M. Ivaldo, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa, ETS, 2012.

²⁶ Sull’importanza della trattazione del “sentimento” lungo tutta la filosofia di Fichte, cfr. P. Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Leiden-New York, Rodopi, 2004.

ria del genere umano progredisce infatti solo se l'uomo realizza la sua natura morale come agente razionale libero, mentre regredisce ogni volta che egli manca questo obiettivo. Che ciò avvenga è infatti intimamente legato alla visione comune che una determinata comunità riesce a formare, ovvero a un'idea del suo futuro.

“Sforzo” e “impulso”

Il dispositivo teorico di cui Fichte si serve per illustrare la genesi degli effetti della perfettibilità umana, che Rousseau si sarebbe limitato a descrivere in modo solo fattuale, è il concetto di *sforzo*, *Streben* insieme a quello ad esso imparentato di *impulso*, *Trieb*. In essi Fichte individua ciò che rende conto del momento originariamente pratico di ogni nostra operazione teorica. Nella *Praktische Philosophie*²⁷ lo “sforzo” è evocato per mediare tra lo assoluto e lo intelligente, onde rendere conto di come la necessaria passività del secondo possa essere resa compatibile con l'assoluta attività del primo. Fichte propone che la funzione di mediazione tra i due termini sia operata da una facoltà pratica che riconduce all'lo tutto quanto, presentandosi alla coscienza in forma di Non-lo, ne determini la passività: “Il fine dello sforzo è rendere il Non-lo completamente dipendente dall'lo”.²⁸ La riconduzione del non-lo all'lo non viene insomma realizzata in modo immediato, ma nella forma di un *lavoro* da compiere tramite un'attività sforzantesi che non possiede alcuna garanzia di raggiungere l'obiettivo prefissato. Da un lato, infatti, non si può mai essere certi che l'effetto che lo sforzo ambisce a realizzare si concretizzi; dall'altro ogni suo esito può essere da noi considerato solo in base alla nostra facoltà teoretica, senza che si possa mai indicare dove l'lo entri causalmente in contatto con il Non-lo.²⁹ L'unico effetto riscontrabile dello sforzo è pertanto un *sentimento* che registra affettivamente, ossia in forma di passività, l'esercizio di un *quantum* di attività, che trova in esso una manifestazione qualitativa riconoscibile come dato di coscienza: abbiamo cioè una ricaduta teoretica, la nostra capacità di avvertire un dato sentimento, di un'attività squisitamente pratica, l'esercizio dello sforzo registrato in forma affettiva. E siccome l'attività è espressione della libertà, la libertà si esercita nello sforzo e questo comporta l'insorgere di un sentimento, nello sforzo troviamo la pratica radice comune dell'esito insieme conoscitivo e affettivo della nostra libertà. In questo modo la perfettibilità finisce per coincidere con una progressiva produzione di sentimenti, la cui educazione corrisponde a un continuo arricchimento dell'esperienza. Ma in ultima analisi l'esito dello sforzo è il soddisfacimento di una pulsione al puro incremento del-

²⁷ Entrambi i termini compaiono per la prima volta nel manoscritto *Praktische Philosophie* (GA, II, 3, pp. 181-266), un testo di riflessioni non destinate alla pubblicazione che prosegue senza soluzione di continuità il più noto *Eigne Meditationen über die Elementarphilosophie* (GA, II, 3, pp. 3-180, tr. it. *Meditazioni personali sulla filosofia elementare*, a cura di G. Di Tommaso, Milano, Bompiani, 2017).

²⁸ GA, II, 3, p. 187.

²⁹ Lo *sforzo* non è un *pensiero* e pertanto non può venir definito positivamente od esser dedotto, ma solo negativamente e cioè tramite un controsenso (*ein Widersprechendes*). *Sforzo* è quella relazione del soggetto all'oggetto, come di causa a effetto, che però non possono essere riconosciute come causa ed effetto. GA, II, 3, p. 183.

la nostra attività, che si annuncia in un sentimento, ma senza che noi possiamo riconoscere in un determinato fatto il sicuro esito della sua ricercata causalità: l'unico sbocco registrabile è insomma quello di un'aumentata eccitazione dello sforzo stesso nella direzione di un'estensione dei nostri limiti.

Quella data promozione non consiste quindi affatto nel promuovere la produzione di un'autentica causalità dell'io sul Non-io, ma è promozione, accrescimento, innalzamento *del suo sforzo* di conseguire una tale causalità dell'io sul Non-io. Lo stato dell'uomo, il suo sublime stato, è pertanto un continuo sforzo: le sue gioie non sono che l'accrescimento di questo sforzo; egli *ha sempre bisogno (bedarf)* e tutto il suo soddisfacimento consiste nell'accrescimento del suo bisogno; ed è veramente uomo solo chi è fatto così.³⁰

Quest'intima congiunzione permette inoltre a Fichte di spiegare l'insorgere del senso del tempo, riprendendo implicitamente, anche qui, una questione sollevata già da Rousseau. Questi nel secondo *Discorso* aveva descritto l'uomo allo stato di natura come qualcuno cui "la fantasia non dipinge nulla [e] il cuore non chiede nulla. [...] La sua anima che nulla turba, si abbandona tutta al senso della sua esistenza attuale, *senza nessuna idea dell'avvenire*, per quanto prossimo possa essere".³¹ Del resto ancora i *caraiibi* – ossia quella popolazione di selvaggi la cui forma di vita attuale, per Rousseau, meno si discostava dallo stato di natura – sono da lui presentati come individui talmente privi di "previdenza", che "la mattina vendono il loro letto di cotone, incapaci di prevedere che la notte successiva ne avranno bisogno".³² Si tratta insomma di individui che non hanno alcun senso della temporalità e che per questa specifica ragione danno vita a un sistema sociale che permane immutato al passare dei secoli, privo di una dimensione propriamente storica.

Accertato però questo indiscutibile dato empirico, ossia l'assenza di ogni senso della temporalità nell'umanità delle origini, come si giustifica il dato empirico altrettanto evidente del darsi – da un determinato momento in poi – di un senso della temporalità articolato in passato, presente e futuro, che permetta lo svilupparsi della capacità di fare previsioni e, in conclusione, del progressivo strutturarsi della vita dell'individuo e del genere umano in forma storica? La risposta a questa domanda – che in Rousseau è necessariamente assente, se non nella forma del riferimento a un ulteriore fatto incidentale, la "scoperta" di agricoltura e metallurgia – può essere viceversa fornita da Fichte proprio in corrispondenza della deduzione dello *sforzo*. Che questo si riveli in ultima analisi fine a stesso mette infatti in moto un dinamismo essenzialmente diverso dal divenire meccanico naturale, capace di innescare il divenire proprio alla

³⁰ GA, II, 3, pp. 188-189.

³¹J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 152. Corsivi nostri. Analogamente si esprimeva già Condillac descrivendo l'inesperienza della statua a fronte dell'insorgenza di bisogni e della loro prima soddisfazione: "La première fois que la statue satisfait à un besoin, elle ne devine pas qu'elle doive l'éprouver encore. Le besoin soulagé, elle s'abandonne à sa première tranquillité. Ainsi, sans précaution pour l'avenir, elle ne songe qu'au présent, elle ne songe qu'à écarter la peine que produit un besoin, au moment qu'elle souffre" (É.B. de Condillac, *Traité de sensations*, cit., p. 187).

³² J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 152.

storia. Poiché rimane preclusa ogni verificabile causalità dell'io sul Non-io, l'auspicato esito dello sforzo viene infatti proiettato in una nuova dimensione temporale, quella del *futuro*,³³ che in tal modo prende ad esistere arricchendo specificamente le dimensioni della coscienza umana. Fichte può quindi abbozzare una suddivisione delle tre dimensioni temporali a partire dalla loro relazione con le nostre facoltà: alle facoltà *teoretiche* di percezione e intelletto corrispondono, rispettivamente, presente e passato, mentre il futuro appartiene in tutto e per tutto alla sola facoltà *pratica*. Nel prefisso latino della parola *pro-videre* si esprime la pretesa conoscenza di un futuro che in realtà dipende solo dalla nostra facoltà pratica di renderci visibili, in un tempo ancora non esistente, gli effetti dei nostri sforzi diventati effettivi.

Il futuro è esclusivamente un prodotto della *ragione* pratica, *providere* appartiene soltanto all'uomo come tale, in quanto un essere pratico non in quanto rappresentante. Perfino le prospettive della ragione teoretica sul futuro diventano possibili, e sono motivate grazie a dei bisogni pratici.³⁴

Il *videre* annuncia, certo, che si tratta di una dilatazione temporale della nostra facoltà teoretica, ma solo in quanto dipendente dalla facoltà pratica e capace di dare forma al nostro tentativo di rendere visibili nel futuro gli esiti della nostra causalità. L'essere umano dà vita al futuro per definire la possibilità di compiere il suo sforzo.

3. Dalla *Perfektibilität* alla *Bildsamkeit*: l'educazione alla libertà

A questa originaria intuizione Fichte resterà sostanzialmente fedele in tutta la sua filosofia. Nel *Fondamento del diritto naturale* scriverà che "ciò che caratterizza nel modo più espressivo l'uomo già civilizzato sono l'occhio dello spirito e la bocca che riproduce i più intimi moti del cuore".³⁵ Nell'antropologia fichtiana primeggia, dunque, proprio quell'organo, la vista, che Rousseau considerava "il più fallibile" perché, "precedendo di molto tutti gli altri, le sue operazioni sono troppe vaste per poter essere rettificate da loro".³⁶ Per Fichte, tuttavia, l'occhio dell'uomo non è lo "specchio passivo" proprio dell'animale, ma "un potente organo [...] che con un'attività spontanea crea un'immagine per il concetto dello spirito proiettato arbitrariamente":³⁷ esso esprime cioè la capacità di immaginare un futuro, operazione che costituisce l'essenza della libertà di un individuo. Sicché ad orientare la visione antropologica di Fichte e la definizione del rapporto dell'uomo con la natura è il suo tentativo di risolvere il 'problema rousseauiano' nell'orizzonte di un equilibrio dinamico che garantisca il progresso morale del genere.

³³ Cfr. a questo proposito M. Ivaldo, *Ragione pratica*, cit., pp. 285-292.

³⁴ GA, II, 3, p. 189.

³⁵ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, a cura di L. Fonnesu, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 74.

³⁶ J.-J. Rousseau, *Emilio*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 436.

³⁷ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 74.

Nelle scienze pratiche del diritto e dell'etica egli situa al centro dell'analisi, in linea generale, il rapporto tra natura e cultura, ma, più in particolare, il rapporto tra la *natura sensibile* dell'essere umano e la sua *natura morale* sul piano della relazione con i suoi simili. Nonostante il termine non sia come tale presente possiamo tuttavia intendere la questione posta mediante questo rapporto come la differenziazione tra una prima natura, quella sensibile, e una seconda (o "altra") natura che fa dell'uomo uno strumento della legge morale. E Fichte concepisce questo rapporto nei termini di una subordinazione del primo di questi due fini, quello che ci indica la nostra natura sensibile – vale a dire la "conservazione, la formazione e il benessere" del corpo – al principio dell'autonomia, consistente nel "mantenere e sviluppare il mio corpo come strumento dell'agire morale".³⁸ Sul piano sensibile il primo grado di felicità è legato al soddisfacimento dell'impulso naturale che produce un piacere. Propriamente però l'uomo diviene un "animale intelligente" in base ad un *impulso alla simpatia* orientato dal piacere che egli prova nel procurare felicità anche agli altri.³⁹ Questo comporta che solo nell'interazione tra più soggetti l'uomo è in grado di sviluppare appieno la propria intelligenza, un passaggio che Fichte descrive con la celebre figura dell'esortazione o appello da parte di un essere razionale alla sua autodeterminazione. È tale sollecitazione (*Aufförderung*), infine, a costituire il fondamento, sia del rapporto giuridico, sia dell'educazione come educazione alla libertà.⁴⁰ Su questo punto, annota Moiso, Fichte rifiuta "il *patire* rousseauiano e il seguente vagheggiamento di uno stato in cui le passioni non sono ancora devastanti perché la sensibilità non è ancora sviluppata e la prigionia in una naturalità animale non lascia spazio al divergere dei bisogni, alla conflittualità".⁴¹ Egli, viceversa, intende il rapporto con la natura nei termini di una lotta (*Kampf*) che diviene il motore dell'educazione dell'umanità, e il cui fine consiste nella formazione di una seconda natura razionale, ossia consapevolmente formata grazie alla guida della ragione. Si tratta di una "seconda natura" che riguarda quella "naturalità" che l'uomo si forgia con la costanza del proprio atteggiamento, ossia mediante esercizio ed investe l'ambito delle abitudini e opinioni, che Rousseau tratta nell'*Emilio* e nel *Contratto sociale*.

È così che nel *Fondamento del diritto naturale* Fichte giunge a distinguere l'essere umano dall'animale in base alla figura della "plasmabilità" (*Bildsamkeit*), ovvero della capacità di autoformazione che finisce per costituire il vero e proprio principio della sua antropologia. Egli scrive infatti che: "Se ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla. Ciò che deve essere lo deve diventare, e dato che deve certo essere un essere per sé, lo deve diventare mediante se stesso".⁴² La plasmabilità non è altro che una traduzione della perfettibilità rousseauiana pensata ora in vista dell'innalzamento morale a partire dall'auto-attività che caratterizza l'essere umano come natura morale solo potenzialmente. Siccome non può esservi costretto dall'esterno, l'essere umano si innalza alla moralità soltanto grazie a una deci-

³⁸ J.G. Fichte, *Sistema di Etica*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 199.

³⁹ *Ivi*, pp. 166-167.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 202-203.

⁴¹ F. Moiso, *Vita, Natura, Libertà. Schelling (1795-1809)*, Milano, Mursia, 1990, pp. 140-141.

⁴² J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 71.

sione autonoma, cioè un atto libero e consapevole. Tale elevamento inizia con la decisione di formarsi alla libertà per divenire uno strumento della legge morale.⁴³ Questa prospettiva chiarisce la maniera nella quale Fichte compone temi e materiali “rousseauiani” nella sua antropologia, portando a compimento la convergenza di quei due caratteri specificamente umani di perfettibilità e libertà, che nel *Secondo discorso* Rousseau aveva ancora tenuti separati.

Occorre sottolineare come la soluzione proposta da Fichte al problema rousseauiano nel 1796 rinvii, implicitamente, ma a più riprese, alla pedagogia dell’*Emilio*,⁴⁴ dove Fichte insiste particolarmente sul fatto che l’uomo ha fin da subito “bisogno del libero aiuto degli uomini e senza di questo morirebbe poco dopo della sua nascita”.⁴⁵ Sul piano antropologico il compito del Diritto, pensato *secondo i principi della dottrina della scienza*, è quello di concepire la possibilità di “una comunità di esseri liberi, come tali”.⁴⁶ Nella fattispecie si tratta di comporre due proposizioni apparentemente in conflitto: da un lato che “le persone, come tali, devono essere assolutamente libere e dipendere esclusivamente dalla propria volontà”; e dall’altro, che “le persone, come è certo che sono persone, devono stare in un rapporto di reciproca influenza, e quindi non devono dipendere esclusivamente da se stesse”.⁴⁷

A ben vedere questo compito traduce sul piano giuridico quel processo di *dénaturation*, snaturamento, del quale Rousseau parlava nei testi pubblicati nel 1762. Nell’*Emilio* egli scriveva infatti:

L’uomo naturale è tutto per sé: egli è l’unità numerica, l’intero assoluto che non ha rapporto che a sé stesso o al suo simile. L’uomo civilizzato non è che un’unità frazionaria definita dal denominatore e il cui valore sta nel suo rapporto con l’intero, che è il corpo sociale.⁴⁸

Questo snaturamento è in Rousseau una risposta alla natura irrimediabilmente corrotta dell’uomo civilizzato per il quale è ormai precluso un ritorno allo stato di natura originario; ma parlando di snaturamento l’autore ginevrino prospetta sì un’uscita dalla condizione naturale, sebbene con questo termine non si rinvii alla condizione dello stato di natura originario, bensì

⁴³ Come Fichte chiarisce nella parte inedita delle lezioni *Sullo spirito e la lettera* alla base dell’esercizio vi è una decisione: “Egli [*i.e.*, l’uomo] sa di vivere in un mondo di apparenze e non vorrebbe vivere in un luogo diverso da quello in cui deve vivere; nessuno più di lui è libero, nessuno più di lui è libero dall’irragionevole follia senza scopo di lottare contro la natura. Egli si consegna all’amabile illusione, lasciando che essa giochi con lui finché lui, e non l’illusione lo vuole. Quando non lo vuole più, fa un cenno e l’incanto si dissolve; ed egli è di nuovo lì, solo, ben fermo, completo nella sua sfera (GA, II, 3, p. 332, tr. it. *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U.M. Ugazio, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, p. 28).

⁴⁴ Rousseau scriveva: “La debolezza dell’uomo lo rende socievole; le nostre miserie comuni portano i nostri cuori all’umanità: non le dovremmo nulla se noi non fossimo degli esseri uomini”; oppure: “Se i nostri comuni bisogni ci uniscono per interesse, le nostre comuni miserie ci uniscono per affezione” (J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 501).

⁴⁵ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 72.

⁴⁶ *Ivi*, p. 75.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 353.

a quella modificata dalle cattive abitudini, ossia dalla corruzione e dall'alienazione della quale ha egli delineato la storia congetturale nel *Secondo Discorso*. Il punto è chiaro nell'*Emilio* dove si legge: "Quanto più ci allontaniamo dallo stato di natura, tanto più perdiamo i nostri gusti naturali; o piuttosto l'abitudine ci fa una seconda natura, che noi sostituiamo talmente alla prima, che nessuno di noi conosce più questa."⁴⁹

Il diritto in Fichte è pensato allora in funzione dell'educazione e svolge una funzione del tutto analoga alla *dénaturation* dalla natura formata dalle cattive abitudini. Il suo compito è costituire grazie all'efficacia meccanica propria a una legge di natura le condizioni di esistenza e sviluppo della moralità nel mondo sensibile. Luca Fonnesu coglie il problema fondamentale del diritto concepito secondo i principi della dottrina della scienza proprio nella formazione di una "seconda natura" e per giustificare la sua affermazione si appoggia al sedicesimo paragrafo del *Sistema di Etica* dal titolo "Sulla causa del male nell'essere razionale finito".⁵⁰ Qui Fichte descrive tre stadi fondamentali nello sviluppo dell'essere umano, primitivo, "prudenziale" e morale: nel primo l'uomo aderisce in modo irriflesso alla natura, nel secondo coglie mediante riflessione la sua "natura" superiore alla dimensione animale, e comprende con ciò la sua natura *plasmabile*, "passibile di educazione" e quindi di *perfezionamento*, onde poter passare al terzo in cui si adopera per il compimento della sua moralità.

A questo punto diviene più chiaro come Fichte elabori la sua soluzione al "problema rousseauiano": l'esercizio della libertà esige del tempo libero, che nel corso di dottrina del diritto del 1812 egli definisce come tempo di ozio, o agio (*Muße*)⁵¹ e nel quale ognuno possa progettare liberamente dei fini propri. È insomma per istituire una società nella quale gli uomini non debbano più occupare tutto il loro tempo al soddisfacimento dei bisogni della loro natura sensibile in vista della loro mera autoconservazione – cosa che per Fichte costituirebbe una perdita totale di senso dell'esistenza giacché priverebbe l'essere umano del suo bene supremo, la libertà –, che occorre organizzare collettivamente, tramite l'economia, la produzione e il commercio e, mediante il diritto, la vita sociale. Le arti, le scienze e i loro progressi sono insomma imprescindibili perché permettono l'ottimizzazione nell'uso delle risorse naturali e delle energie sociali disponibili liberando del tempo libero per perseguire il fine proprio all'essere umano. In questo orizzonte la moralità, la scienza e la politica, la cui dissociazione era il fulcro della diagnosi rousseauiana nei primi due *Discorsi*, si salderebbero nuovamente divenendo la condizione concreta per un reale progresso del genere umano, che non può che essere un progresso morale. Si svela così pienamente il senso della tesi fichtiana secondo la quale lo Stato è il "mezzo per un fine", ovvero un agente di trasformazione della società esistente per instaurare una società ideale prossima a quella "repubblica morale" descritta da Kant sulle orme di Platone.⁵²

⁴⁹ *Ivi*, p. 445.

⁵⁰ L. Fonnesu, *Per una morale concreta*, cit., p. 132.

⁵¹ J.G. Fichte, *Rechtslehre 1812*, in GA, II, 13, p. 229.

⁵² L. Fonnesu, *Die Aufhebung des Staates bei Fichte*, in "Fichte-Studien", 11, 1997, pp. 95-96.

Iscritte in questa prospettiva morale *puissance* e *science* ritroverebbero una nuova connessione virtuosa. Sicché, fondando il diritto naturale *secondo i principi della dottrina della scienza*, Fichte ambisce a sovvertire la “meccanica” delle scienze dello Stato nella misura in cui esse operano per il semplice mantenimento dello *status quo* in forza dei loro concetti di “felicità” e “benessere” incentrati sui soddisfacimenti più bassamente materiali dell’impulso naturale. Mentre il risultato di questa comprensione materialistica della natura umana è rendere “odioso e impossibile” “ogni sforzo (*Streben*) verso qualche cosa di superiore”.⁵³ Il rapporto giuridico e l’educazione concernono insomma il passaggio dal primo al secondo stadio di sviluppo dell’uomo, e proprio su questo piano Fichte compone riflessioni contenute nell’*Emilio* e nel *Contratto sociale*, dove Rousseau scriveva: “Questo passaggio dallo stato naturale a quello civile produce *un* cambiamento molto notevole, sostituendo nella sua condotta *la* giustizia all’istinto e dando alle sue azioni *la* moralità che gli mancava innanzi.”⁵⁴

Abbiamo già visto con Koselleck come la perfettibilità di Rousseau fosse connotata da un’ambivalenza che Fichte integra nel 1798 come antidoto contro l’effetto *ideologico* delle filosofie della perfezione e più tardi del progresso. Egli è pienamente consapevole che il corso della storia può volgere tanto verso il meglio, quanto verso il peggio, perché questa è la natura della libertà umana. Nessuna provvidenza divina, nessuna scienza, nessun dispositivo di garanzie formali assicura di per sé un corso positivo del progresso, se questo viene dissociato da un’attività rivolta su sé stessi in vista di un incessante potenziamento delle facoltà dell’uomo in un attivo scambio con i membri della sua comunità. Contro il dispotismo connaturato al processo di costituzione dello Stato moderno, denunciato da Rousseau, e alla logica meccanica e funzionalista delle Scienze dello Stato Fichte insiste allora sul fatto che l’educazione deve essere autoformazione, come educazione alla libertà, e non all’obbedienza cieca sotto la tutela delle autorità politiche e religiose. In quest’ottica l’auto-attività, che esprime lo *sforzo* proprio all’esercizio della filosofia come dottrina della scienza, dispiega la sua valenza politica nella misura in cui apre a una nuova intelligenza del rapporto di comando e ob-

⁵³ Ad illustrarlo è un ultimo passaggio del sedicesimo paragrafo del *Sistema di Etica*: “Dobbiamo sperare e attendere che, prima o dopo, l’uomo si eleverà da se stesso al punto di vista più alto; se egli rimane affidato solo a se stesso. La cosa diviene estremamente complicata, quando si sofistica su questa massima inadatta fino a farla diventare un principio, come hanno fatto molti così detti filosofi. Non intendo parlare dei difensori tedeschi del principio della felicità e della perfezione. In questi c’era più che altro un malinteso e un difetto di espressione, e ciò che intendevano era, il più delle volte, più innocente delle loro parole. Io ho invece di mira in modo particolare quei moralisti materialisti ed atei, che una volta erano così popolari all’estero, come Helvétius e altri, i quali dicevano: l’uomo tutto quello che fa lo fa per egoismo, e non c’è nella sua natura nessuna altra causa che lo spinga; questa è la sua determinazione, egli non può essere diversamente e non deve essere diversamente; e chi, in questo contesto, vuole essere migliore, è un pazzo e un esaltato che misconosce i limiti della propria natura” (J.G. Fichte, *Sistema di Etica*, cit., p. 169).

⁵⁴ J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, libro I, cap. VIII, in *Opere*, cit., p. 287. Sulla “denaturazione” in Rousseau si veda A. Furia, “*Droit de l’homme*” e “*droits du citoyen*”: *alle origini di un paradosso*, in D. Bolognesi, S. Mattarelli (a cura di), *L’illuminismo e i suoi critici*, Milano, FrancoAngeli, 2011, pp. 109-144, in particolare pp. 121-122. Sulla duplicità di Rousseau, cfr. anche C. Cesa, *La “seconda” natura tra Kant e Hegel*, in *Verso l’eticità*, a cura di C. De Pascale et al., Pisa, Edizioni della Normale, 2014, pp. 148-149.

bedienza, e quindi anche a nuove forme di vivere comune sulla base di un'attitudine vocata a formare nuove connessioni sociali. Se proprio su questo piano Fichte recupera la pedagogia dell'*Emilio*,⁵⁵ egli al contempo si appropria di figure e tematiche rousseauiane mediante una differenziazione decisiva. Per Fichte questo esercizio, non è, né può essere solo individuale, ma si realizza a partire l'esortazione in uno scambio virtuoso tra soggetti razionali, così come prescritto dall'orizzonte kantiano del progresso dei lumi. Si definisce così una riarticolazione di politica, scienza e morale che Fichte propone come soluzione al problema presentato nei primi due *Discorsi*.

4. Oltre il dinamismo, la Storia

Questa differenza tra la prospettiva fichtiana e rousseauiana non è però di poco conto giacché, a ben vedere, segnala una novità radicale. Sebbene infatti Koselleck parlasse di storicità della concezione rousseauiana dell'uomo, ci avvediamo ora che questa denominazione è lecita solo impropriamente. A rigore quello che manca a Rousseau, proprio come ai suoi selvaggi, è un autentico e maturo senso della storia, tale cioè da eccedere il semplice concetto di processualità dinamica. Certo si può correttamente argomentare che in questo Rousseau sia un fedele seguace del moderno, nello sganciare la sua descrizione dei fenomeni – siano essi naturali o umani – da ogni debito teleologico e dalle sue implicite ascendenze teologiche. E si potrebbe argomentare che, viceversa, a partire da Kant, e ancor più esplicitamente in Fichte, la rivalutazione del teleologismo, ancorché nella forma del giudizio riflettente, contribuisca a riportare surrettiziamente all'interno della spiegazione dei fenomeni un modello di ascendenza teologica, seppure secolarizzato – laddove cioè si richieda che questi siano, oltre che ordinatamente descritti, anche dedotti e quindi giustificati.

Ma a tale rilievo si può ancora sempre rispondere che, in ogni caso, alla narrazione rousseauiana degli eventi umani sfugge proprio l'intrinseca *storicità* dell'oggetto di cui essa racconta, l'essere umano, mentre è proprio tale costitutiva storicità ad occupare il centro dell'antropologia fichtiana incentrata su *impulso* e *sforzo*. Sebbene infatti per Rousseau la libertà costituisca il carattere metafisico dell'uomo, egli non è in grado di fare valere questo elemento nella sua descrizione degli eventi umani, i quali risultano guidati, allo stesso tempo, dal caso e dalla necessità, secondo una prospettiva democritea o lucreziana, la quale tuttavia, a differenza di quanto assume il francese, non contempla in alcun modo la libertà umana. Per questa ragione, dal punto di vista rousseauiano, l'essere umano deve di necessità, o restare sempre identico a sé stesso, e in tal modo rappresentare staticamente la propria natura adattandosi

⁵⁵ “Vivere non è respirare, è agire; è fare uso dei nostri organi, dei nostri sensi, delle nostre facoltà; di tutte le parti di noi stessi che ci danno il sentimento della nostra esistenza, l'uomo che ha vissuto di più non è quegli che ha contato il maggior numero di anni, ma colui ha sentito di più la vita” (J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 356). Si vedano P. Lohmann, *Der Begriff des Gefühls*, cit., pp. 17 *et passim*; e G. Rametta, *Fichte*, Roma, Carocci, 2012, pp. 37 *et passim*.

passivamente a un equilibrio con il suo ambiente – come nella fortunata contingenza di quelle popolazioni il cui sviluppo si è arrestato allo stadio di selvaggi – oppure allontanarsi da questa, ma a prezzo di una irrimediabile decadenza – come è nel caso delle società evolute storicamente a seguito degli incidenti rappresentati dall’“invenzione” delle due arti, agricoltura e metallurgia. Questa prospettiva ci pare dipendere dalla sua pregiudiziale assunzione di un punto di vista sostanzialista circa la natura e all’uomo. In quest’ottica il mutamento della natura delle cose comporterebbe la negazione della loro *ousia* avente il significato di una loro contestuale degenerazione. Questo punto di vista pretende di potere descrivere l’umanità a partire da un carattere fattualmente accertato, analogamente a come avviene per gli oggetti delle altre scienze mondane, e così di poter misurare il progresso o il regresso dell’uomo al trascorrere della storia nella misura in cui essa si allontani dalle ideali condizioni di manifestazione di tale suo carattere fisso. Pertanto, la concezione della perfettibilità quale riflesso “corporeo” della libertà, il cui esito è mantenere nell’essere umano un costante disequilibrio tra i suoi bisogni e gli strumenti per il loro soddisfacimento, porta inevitabilmente Rousseau a cogliere nel destino dell’umanità l’abbandono del suo naturale piano e quindi l’alienazione del suo stesso essere. Al contrario in Fichte la prospettiva di una progressiva e incrementale realizzazione della natura umana discende dal programmatico rifiuto di un’ontologia sostanzialista e dalla sua sostituzione con una ontologia dinamica, o “dialettica”, in funzione della quale si realizza solo ciò che rende manifesta la libertà, la quale dà vita ad ogni forma dell’esistenza umana, ma non ne assume nessuna in maniera esclusiva.

A questo punto possiamo ritornare alla pagina iniziale di questo articolo, dove si citava la segnalazione di Koselleck del termine di “perfettibilità” come appositamente individuato da Rousseau per descrivere lo specifico contenuto di innovazione che l’uomo della *Sattelzeit* introduce in un mondo che sta ormai consapevolmente contribuendo a trasformare. Quest’epoca di intenzionale trasformazione del mondo naturale e civile, questa età di *Bildung* programmaticamente intesa, necessita dei termini per definire la sua progettualità e, non potendoli sempre trovare pronti, ne conia di nuovi, oppure, quando li attinge dalla tradizione, ne fa slittare il significato. Se cioè è vero che dobbiamo a Rousseau l’invenzione del termine “perfettibilità” e una sua prima applicazione alla comprensione del divenire storico, ci pare che debba essere a Fichte che vada riconosciuta la sua interpretazione più radicale. Perché solo in quest’ultimo la perfettibilità diventa il paradigma per la comprensione della natura stessa dell’essere umano, inteso come quel soggetto naturale la cui storicità si definisce a partire dalla manifestazione della libertà. Ma considerare la storicità di un sistema a partire dalla perfettibilità comporta che, da un lato i suoi caratteri siano in costante aggiornamento, ma che dall’altro le variazioni che esso vi apporta rappresentino un nuovo punto di partenza per innescare successive evoluzioni. Ed è in questa specifica forma di dinamismo che Fichte riscontra la manifestazione della libertà, ovvero una logica di *autoformazione* in evoluzione continua che non si può riscontrare in alcun altro fenomeno naturale, giacché chiama in causa l’ineludibile intrecciarsi di piani di causalità del tutto eterogenei, ossia al contempo fisici – la capacità di incorporare determinate abilità – e spirituali – la trasformazione della sfera affettiva e dei bisogni ad esse connessi.

5. Bibliografia

Fonti

Condillac, É.B. de, *Traité de sensations*, Paris, Fayard, 1984.

Fichte, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. R. Lauth *et al.*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012 (= GA)

Fichte, J.G., *Meditazioni personali sulla filosofia elementare*, a cura di G. Di Tommaso, Milano, Bompiani, 2017.

Fichte, J.G., *Fondamento del diritto naturale*, a cura di L. Fonnesu, Roma-Bari, Laterza, 1994.

Fichte, J.G., *Sistema di Etica*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari, Laterza, p. 199.

Fichte, J.G., *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U.M. Ugazio, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

Rousseau, J.-J., *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972.

Rousseau, J.-J., *Scritti politici*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

Studi

Balibar, É., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

Cesa, C., *Verso l'eticità*, a cura di C. De Pascale *et al.*, Pisa, Edizioni della Normale, 2014.

De Pascale, C., *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Milano, Guerini e Associati, 2001.

Ivaldo, M., *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa, ETS, 2012.

Jacobs, W.G., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn, Bouvier, 1967.

Fonnesu, L., *Die Aufhebung des Staates bei Fichte*, in "Fichte-Studien", 11, 1997, pp. 85-97.

Fonnesu, L., *Per una moralità concreta*, Bologna, il Mulino, 2011.

Fonnesu, L., *Teleology and Perfection. Law, Freedom and the Search for Unity, from Kant to the Post-Kantians*, in D. Moggach, N. Mooren, M. Quante (Hg.), *Perfektionismus der Autonomie*, Paderborn, Fink, 2020, pp. 69-88.

Furia, A., "Droit de l'homme" e "droits du citoyen": alle origini di un paradosso, in D. Bolognesi, S. Mattarelli (a cura di), *L'illuminismo e i suoi critici*, Milano, FrancoAngeli, 2011, pp. 109-144.

Koselleck, R., *Progresso*, a cura di S. Mezzadra, Venezia, Marsilio, 1991.

Koselleck, R., "Fortschritt" und "Niedergang". Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, pp. 159-181, tr. it. "Progresso" e "Decadenza", in *Il vocabolario della modernità*, a cura di L. Scuccimarra, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 49-71.

- Koselleck, R., *La storia. La formazione del concetto moderno*, a cura di R. Lista, Bologna, CLUEB, 2009.
- La Vopa, A., *The Self and the Calling of Philosophy 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Lohmann, P., *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Leiden-New York, Rodopi, 2004.
- Moiso, F., *Natura e cultura*, Milano, Mursia, 1978
- Moiso, F., *Vita, Natura, Libertà. Schelling (1795-1809)*, Milano, Mursia, 1990.
- Mounier, J., *La fortune des écrits de J.-J. Rousseau dans les pays de langue allemande*, Paris, PUF, 1980.
- Pasqualucci, P., *Lessing recensore di Rousseau: una discussione su virtù e cultura*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 46, 1969, pp. 247-285.
- Preul, R., *Reflexion und Gefühl: die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin, De Gruyter, 1969.
- Rametta, G., *Fichte*, Roma, Carocci, 2012.
- Rampazzo Bazzan, M., *Il prisma "Rousseau". La genesi dello sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, Milano, FrancoAngeli, 2017.
- Tente, L., *Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und Deutschland*, Diss., Kiel, s.n., 1974.
- Trousseau, R., *Jean-Jacques Rousseau dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800*, in "Dix-huitième siècle", 1, 1969, pp. 289-310.

Received: December 31, 2019
Revisions received: February 23, 2020/February 29, 2020
Accepted: March 03, 2020