

LA RETORICA DELLA CHIAREZZA E L'INGIUNZIONE A COMPRENDERE SECONDO FICHTE¹

Denis THOUARD

(CNRS-Centre Georg Simmel/Centre Marc Bloch)

Come non abbisognano altri indizj, per discernere la luce dalle tenebre, che la luce medesima, la quale si fa bastevolmente sentire: così per riconoscere la verità altro non abbisogna, fuorché la chiarezza medesima, da cui vien circondata, la quale si sottomette lo spirito, e mal suo grado lo persuade. Cosicché tutte le ragioni di questi filosofi tanto possono fare che l'intelletto non s'arrenda alla verità, quando lor si affaccia con tutto il suo lume [...].²

Da parte sua il filosofo non è incline a sviluppare questa teoria ermeneutica, perché raramente vuole comprendere, credendo piuttosto necessario di dover essere lui stesso compreso.³

1. Una retorica minima

Avendo sottoposto tutto ciò che esiste al giudizio dell'intelletto, la filosofia moderna con Cartesio misura l'intelligibilità dei suoi oggetti seguendo i criteri della chiarezza e della distinzione insieme all'evidenza quale garanzia della loro certezza. Il modello dell'attività intellettuale viene fornito dalla scienza, in particolare dalla geometria, la quale offre un approccio univoco, universale e trasparente. L'espressione del pensiero tende a questa limpidezza, esemplificata nella sua forma più radicale dalla scelta di Spinoza per una dimostrazione *more geometrico*. Queste condizioni hanno pesato sul destino della retorica, favorendo quella proprietà dello stile che si accorda maggiormente con l'ideale

¹ Il testo qui presentato è la traduzione italiana, a cura di Silvia Pieroni, de "La rhétorique de la clarté et l'imposition du comprendre chez Fichte" di Denis Thouard. Il testo compare come capitolo III nel libro *Le partage des idées. Études sur la forme de la philosophie*, CNRS Éditions, Paris 2007, pp. 67-83. Il libro in lingua originale è disponibile in open access al seguente link: <https://books.openedition.org/editionscnrs/48605>.

² Antoine ARNAULD e Pierre NICOLE, *La logica o L'arte del pensare contenente, oltre alle regole comuni, molte nuove osservazioni proprie a formare il giudizio*, appresso Tommaso Bettinelli, Venezia 1746, pp. XI-XII.

³ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica* (compendio del 1819), tr. it. Massimo Marassi, Rusconi, Milano 1996, p. 299.

epistemologico dei tempi moderni: la chiarezza. Infatti, ispirandosi ai modelli matematici, la filosofia cartesiana si trova nella medesima relazione di ostilità verso la retorica della filosofia platonica.⁴ Ciononostante, essa aspira a produrre una propria retorica, intesa come una retorica basata sulla sola ragione, non messa a repentaglio dalle passioni. La filosofia cartesiana pensa di poter produrre questa *retorica della ragione* riducendo la funzione di persuasione alla funzione di comunicazione e fondandola su di essa. Così, un discorso sarà persuasivo in virtù della sua intrinseca razionalità, integralmente comunicata con chiarezza e distinzione, e la cui evidenza non può che imporsi a tutti. Le qualità sensibili del linguaggio devono passare in secondo piano rispetto alla sua funzione di trasmissione del pensiero.

Questa concezione del discorso, sebbene contestata dagli approcci empiristi,⁵ era ampiamente condivisa all'epoca dei Lumi. Essa richiedeva di rileggere selettivamente la tradizione retorica allo scopo di ridurre il linguaggio alla sua funzione comunicativa. Si può osservare un lavoro di questo tipo in un grammatico come Johann Christoph Adelung, il quale sosteneva che «l'intenzione principale e primaria del discorso è quella di essere compresi, vale a dire di suscitare negli altri le rappresentazioni che abbiamo attraverso suoni appropriati»,⁶ una definizione la cui aridità è solo un poco mitigata dalla

⁴ Si veda Henri GOUIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962, soprattutto cap. III e IV, p. 95 e segg. Il rifiuto della retorica va di pari passo con quello dell'ermeneutica, come dimostra l'esempio di *A Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie* (1666) di Samuel Parker analizzato da Agostino LUPOLI, *Una critica antiretorica ed antiermeneutica, la Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie (1666) di Samuel Parker*, in G. CANZIANI, Y.-C. ZARKA (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 155-184.

⁵ Un buon esempio di questi dibattiti è la disputa sull'ordine delle parole che ha attraversato tutto il XVIII secolo; si veda Ulrich RICKEN, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, PUL, Villeneuve d'Ascq 1979. Vicino alla corrente razionalista che minimizzava la retorica i diritti della sensibilità venivano difesi, in questo contesto, attraverso il ritorno alla tradizione retorica contro i vincoli della costruzione grammaticale. È il caso di Fénelon e dei suoi *Dialogues sur l'éloquence*, e soprattutto di Dubos e delle sue *Réflexions critiques*. Gli studi di K. Dockhorn hanno tracciato l'emergere del binomio bello/sublime a partire dalle categorie di *ethos* e di *pathos*, cfr. Klaus DOCKHORN, *Macht und Wirkung der Rhetorik*, Gehlen, Bad Homburg 1968.

⁶ Johann Christoph ADELUNG (1732-1806), autore di una grammatica e di un dizionario della lingua tedesca, oltre che di un trattato sull'eloquenza; cfr. Johann Christoph ADELUNG, *Über den deutschen Styl*, 3 Bände, Voss, Berlin 1785 (cito dalla terza edizione del 1789), pp. 32 e 126 (traduzione S.P.), che prendo qui come indice di una concezione della lingua molto diffusa tanto fra i seguaci di Leibniz quanto fra quelli di Locke. Cfr. Margrit STROHBACH, *J.C. Adelung (1732-1806). Ein Beitrag zu seinem germanistischen Schaffen mit einer Bibliographie seines Gesamtwerkes*, De Gruyter, Berlin-New York 1984. In Francia lo stesso primato della grammatica sulla retorica si ritrova in Dumarsais, il quale difende l'indipendenza della grammatica rispetto alla retorica. La grammatica, vicina alla logica grazie alla grammatica generale, divenne per lui l'arte di intendere e farsi intendere. Si vedano lo studio di Françoise DOUAY, «*Mettre dans le jour d'apercevoir ce qui est*»: *tropologie et argumentation chez*

seguinte riformulazione: «Parliamo per essere compresi con approvazione». Il linguaggio è concepito come veicolo di contenuti cognitivi (rappresentazioni) e considerato soprattutto nella sua funzione di scambio: si presuppone che ci sia qualcosa, un senso da trasmettere, e l'unica preoccupazione è quella di garantire le condizioni migliori per questa trasmissione. Alla retorica non sono richiesti tanto i «fiori», giri di parole originali o inaspettati, oppure ornamenti piccanti, quanto piuttosto semplicità, ordine e chiarezza. Questa per Adelung è la prima delle otto proprietà fondamentali dello stile e altresì il loro fondamento.

L'unione stabilita fra comprensibilità e chiarezza è qui il risultato manifesto di un processo che tende a fare dell'una l'immagine dell'altra. Le metafore della luce e della trasparenza che ricorrono lungo tutto il secolo investono anche il linguaggio e la terminologia retorica, costitutivamente suscettibile delle più disparate valutazioni.⁷ Adelung attinge consapevolmente (e abilmente) da Cicerone e Quintiliano, ma li rilegge a partire dalla concezione della conoscenza formulata dalla filosofia dell'*Aufklärung*, dando così una colorazione completamente diversa alle antiche descrizioni. Chiaro è ciò che lascia passare molti raggi di luce, ciò che ha un alto grado di *Durchsichtigkeit* (visibilità, trasparenza, *perspicuitas*). La chiarezza dello stile significa la sua capacità di lasciar trasparire «in modo puro e non mescolato» la totalità della rappresentazione del parlante: l'esposizione allora è «piena di luce», e il discorso «una corrente limpida attraverso la quale è possibile vedere il fondale».⁸ Il termine complementare segna da solo il passaggio dall'immagine al concetto: *deutlich* non significa soltanto «distinto», ma anche «ciò che può essere interpretato», cosa che Adelung spiega facilmente con *verständlich*, «comprensibile», «ciò il cui significato si lascia scoprire senza difficoltà e che al contempo si impone insieme alle parole». Il compimento della retorica razionale nella chiarezza di un discorso univoco consente di aggirare la spinosa questione dell'interpretazione. Precisando che si tratta di una proprietà positiva, Adelung presenta il programma di una retorica in cui lo scarto tra il significante e il significato è costantemente superato da un rigido controllo esercitato sul significante. Una retorica di questo tipo, la quale privilegia l'univocità e si rivolge alla ragione universale e immutabile presente in tutti, piuttosto che ai singoli ascoltatori, dipende da una concezione del linguaggio quale strumento di comunicazione del pensiero, come dimostrano lo sviluppo

Dumarsais, in M. MEYER, A. LEMPEREUR (éd.), *Figures et conflits rhétoriques*, Éd. universitaires, Bruxelles 1990, pp. 83-101 - che illustra perfettamente l'appartenenza del grammatico dell'*Encyclopédie* alla «retorica della chiarezza» - e la sua edizione di César Chesneau DUMARSAIS, *Des tropes ou des différents sens* (1730), Flammarion, Paris 1988.

⁷ Cfr. Roland MORTIER, «Lumière» et «Lumières». *Histoire d'un image et d'une idée au XVIIe et XVIIIe*, in *Clartés et ombres du Siècle des Lumières*, Droz, Genève 1969, pp. 13-59.

⁸ ADELUNG, *Über den deutschen Styl*, p. 123 (traduzione S.P.).

di una grammatica generale e anche i progetti di una *characteristica universalis*. La costituzione di questa retorica negativa all'interno delle categorie tradizionali indica un paradosso che rivela il rapporto ambiguo della filosofia con la retorica. Là dove la retorica sembra sparire a favore delle procedure del calcolo formale, diventa manifesta la natura retorica della tentazione formalistica.

Qui abbiamo a che fare con un tentativo di conciliare filosofia e retorica nell'elemento della filosofia; si tratta soprattutto di esporre la verità trovata e non di ricercarla.⁹ La retorica è più che mai ancillare, ridotta a ombra della ragione. La persuasione ragionevole dovrebbe essere sufficiente a ottenere la convinzione soggettiva, dal momento che si ritiene che ciò che conta per tutti sia la ragione. La retorica in questione è quindi una retorica minima, che mira all'intelligibilità da cui scaturiscono necessariamente l'assenso e l'accordo. Se l'idea è chiara di per sé, ne consegue la comprensione. L'evidenza delle ragioni¹⁰ rende superfluo e persino dannoso l'uso della retorica come tecnica persuasiva, perché la chiarezza che l'evidenza manifesta è molto più forte di qualsiasi retorica: la retorica ambiva a una persuasione solo probabile,¹¹ mentre la potenza dell'evidenza promette di suscitare necessariamente un'adesione fondata sulla ragione. La filosofia dell'evidenza che esclude la retorica è allo stesso tempo migliore della retorica. È una retorica «minima», ridotta alla sola dimostrazione, al *probare* e al *docere*, che non cerca di raggiungere le passioni (il *movere*) e che trascura ogni ornamento (il *delectare*).

⁹ Questo movimento è lontano dalla retorica filosofica di Vico, il quale basava la sua critica all'astrazione filosofica su una filosofia del linguaggio nutrita di retorica. Si veda Giambattista VICO, *Liber metaphysicus*, in *De antiquissima italorum sapientia*, tr. it. Manuela Samma, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, e ID., *Il metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di Fabrizio Lomonaco, ScriptaWeb, Napoli 2010; Michael MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton 1985. Anche la volontà degli illuministi di razionalizzare la politica è diversa dall'uso politico della retorica, come lo ammetteva, ad esempio, Hobbes; a questo proposito, si vedano i lavori di Quentin SKINNER (ad esempio, *Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence*, "Essays in Criticism", 44, 4, 1994, pp. 267-292), e la mia discussione, Denis THOUARD, *Hobbes et la rhétorique : un cas complexe*, "Rhetorica", 14, 3, 1996, pp. 333-339.

¹⁰ Sull'incompatibilità fra il principio di evidenza e la retorica si veda Chaïm PERELMAN, *De l'évidence en métaphysique* (1964), in *Le Champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1970, e ID., *L'Empire rhétorique*, cap. 1, Vrin, Paris 1977. In realtà, si dovrebbe parlare piuttosto di un'intellettualizzazione dell'evidenza. Nella retorica antica, e in particolare in Ermogene, l'*enargeia* è in senso pieno un «far vedere», un «mettere davanti agli occhi», un'illustrazione sensibile destinata a catturare l'ascoltatore attraverso un «effetto di realtà»; cfr. Perrine GALAND-HALLYN, *L'enargeia, de l'Antiquité à la Renaissance*, in *Les Yeux de l'éloquence. Poétiques humanistes de l'évidence*, Paradigme, Orléans 1994, pp. 99-121. Per Cartesio l'evidenza diventa un modo di vedere della mente, un criterio epistemologico che qualifica il rapporto della mente con le idee; Leibniz la critica perché non sufficientemente rigorosa, cfr. Yvon BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960, p. 139 e segg.

¹¹ Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, I, 1, 1355a, 1357a7.

La retorica della chiarezza risponde all'esigenza propria dell'Illuminismo di una volontà di comprensione estesa. Essa assume un rilievo particolare nel XVIII secolo, come nel caso di Adelung (II, 124), il quale - facendo espressamente riferimento a Quintiliano VIII, 2 - sottolinea che la *perspicuitas* è stata universalmente riconosciuta come il fondamento delle altre qualità del discorso. Adelung segue molto da vicino Quintiliano nel considerare che è dovere dello scrittore tenere conto del suo lettore rintracciando ogni possibile ambiguità (II, 130-148) tanto a livello del significato delle singole parole, nel rapporto tra rappresentazioni e segni (II, 125), quanto a livello del senso (*Verstand*) del discorso, che riguarda una serie determinata di rappresentazioni. L'accesso del lettore al senso del discorso non deve soltanto essere possibile, deve essere necessario. Il discorso da solo deve offrirsi alla comprensione del lettore, rivelandosi a lui nell'evidenza del proprio senso: «il lettore non deve solo essere in grado di capire l'espressione se lo vuole, ma *il senso deve apparirgli anche contro la sua volontà, deve in un certo senso imporsi a lui*» (II, 148, corsivo mio).

Adelung nota che il principio della doppia negazione, che nega finanche la possibilità di una non-comprensione (*ne omnino possit non intelligere*), deriva espressamente da Quintiliano VIII, 2, e che «Cicerone sostiene la stessa tesi in più di uno dei suoi scritti» (II, 149).¹² L'universalità del discorso razionale deve poter essere riconosciuta per se stessa. Si postula dunque che le menti comunichino mediante la ragione che hanno in comune, a prescindere dalla loro diversità individuale. Da questo punto di vista, la funzione del linguaggio è quella di tradurre l'evidenza delle ragioni, le quali non possono che ottenere il consenso.

2. L'imperfezione della lingua e il problema della filosofia

Per quanto riguarda il rapporto con il linguaggio, Fichte rappresenta, per certi versi, il punto di arrivo di questa retorica della ragione, che si rivolge contro lo spessore del linguaggio considerato un ostacolo alla trasmissione dei pensieri, e altresì contro ogni ornamento che distrae l'intelletto a beneficio del sensibile.¹³ Kant aveva fondato la

¹² Traduzione S.P.

¹³ L'interesse di Fichte per la retorica è precoce e costante, come mostra Tobia BEZZOLA, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Niemeyer, Tübingen 1993. Il suo impegno è legato al desiderio di realizzazione pratica della filosofia. Bezzola si sofferma (pp. 66-87) sul discorso scolastico *De recte praeceptorum poeseos et rhetorices usu* pronunciato da Fichte a sedici anni a Schulpforta, nel quale si mettevano in risalto i dibattiti dell'epoca sulle regole e la genialità. Bezzola si sofferma a lungo anche sulla recensione di C.F. Bahrdt sulla retorica (1787) e sul progetto di una scuola di retorica redatto per Lavater nel 1789. Il libro, tuttavia, non sviluppa le implicazioni filosofiche di questo orientamento. Hartmut TRAUB, *J.G. Fichtes Popularphilosophie*,

filosofia critica ignorando apertamente la questione del linguaggio. Nella volontà di fondare la filosofia trascendentale su un principio inconfutabile, Fichte la radicalizza fino a comprendere anche il suo rapporto con il linguaggio. Il compito di esporre il suo pensiero diventa tanto più problematico in quanto egli ne ha previsto e teorizzato l'impossibilità. Possiamo vedere in lui le aporie ultime in cui si trova una filosofia della riflessione che vuole essere al contempo sistematica, in quanto suprema espressione della ragione e necessariamente comunicabile, perché per Fichte questa ragione è fondamentalmente ragion pratica: libertà. La chiarezza del discorso teorico deve passare nella sfera pratica perché la teoria si fonda, in ultima istanza, sulla libertà pratica; meglio ancora, è essa stessa pratica.

Nei *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* del 1794 e in altri testi tecnici, per dimostrare l'universalità e la necessità del discorso della dottrina della scienza Fichte si basa su una concezione genetica dell'evidenza che supera il modello dell'evidenza geometrica. Il punto di partenza per la riflessione sono certamente formule logiche del tipo $A=A$, ma solo allo scopo di far intuire allo spirito la propria attività. Al di là dell'intuizione geometrica, che è ancora fattuale, egli individua l'evidenza attuale della presa di possesso da parte della coscienza della propria autoposizione come libertà in un atto (*Tathandlung*) di pura spontaneità non oggettivabile. Questo atto costituisce il fondamento effettivo di ogni approccio teorico e pratico. Il lettore (e, prima di lui, l'ascoltatore) è intimato a produrre dentro di sé questa verità fondamentale, a comprendere che «si dà verità che è soltanto vera, e ogni cosa all'infuori di lei è assolutamente falsa; questa verità si lascia effettivamente trovare e riluce immediatamente come semplicemente vera».¹⁴ La possibilità di una conoscenza universale e necessaria è affermata nei *Fondamenti*; l'abbandono della filosofia per la dottrina della scienza conferma il progetto. Il modello di questa scienza e di questa verità è sì matematico, ma solo fin tanto che realizza una concezione genetica della verità.¹⁵ Fichte, dunque, radicalizza la ricerca di chiarezza dell'Illuminismo e va oltre l'evidenza raggiunta da Kant:

Frommann, Stuttgart 1992, si limita ai tre scritti «popolari» (si veda la discussione di quest'opera di Josef BEELER-PORT in "Fichte-Studien", 8, 1995, pp. 335-345). A. Ehrlich analizza la retorica di Fichte nei *Discorsi alla nazione tedesca*, cfr. Adelheid EHRlich, *Fichte als Redner*, Tuduv-Studien, München 1977. Oltre ai lavori di A. Philonenko, che contengono molti suggerimenti preziosi, e agli articoli di Zahn e Janke che verranno citati in seguito, si vedano Jean-Christophe MERLE, *Remarques sur Fichte et la philosophie populaire*, e Angeline DANAUX, *Approche du sens de «l'exposition populaire» chez Fichte*, in P. BECK, D. THOUARD (éd.), *Popularité de la philosophie*, ENS Éditions, Lyon 1995, rispettivamente pp. 243-254 e 255-268.

¹⁴ Johann Gottlieb FICHTE, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di Matteo Vincenzo d'Alfonso, Guerini, Milano 2000, p. 56.

¹⁵ «L'evidenza in se stessa è perciò genetica» (*ivi*, p. 84).

La speculazione kantiana culmina, al suo supremo vertice, con un'evidenza fattuale: la visione che, a fondamento di mondo sensibile e soprasensibile, debba soggiacere un principio della loro dipendenza, quindi assolutamente un principio genetico che determini e costituisca per eccellenza i due mondi. [...] Ma essa gli rimase solo fattuale e perciò il suo oggetto rimase ininvestigato, perché egli lasciava agire su di sé quella legge fondamentale dell'unità in modo solo meccanico; ma egli stesso non ricondusse questa attività e la sua legge di nuovo all'interno del suo sapere, con il che gli si sarebbe schiusa la pura luce e sarebbe giunto alla dottrina della scienza.¹⁶

È la dottrina della scienza che permette di comprendere geneticamente tutte le scienze e le loro evidenze fattuali, invece di rimanere una «sintesi post-factum»: l'evidenza della matematica non è il modello dell'evidenza filosofica, poiché al contrario è quest'ultima che permette di comprenderla in modo effettivo, dal momento che «i principi della loro propria possibilità risiedono in un'altra scienza superiore»,¹⁷ la filosofia. L'evidenza a cui fa appello Fichte non è la chiarezza dell'intelletto che potrebbe esigere la filosofia cartesiana, ma la chiarezza prodotta dall'attività del lettore nel momento della comprensione; è opera della *Selbsttätigkeit* di ciascun soggetto chiamato non solo a comprendere attraverso l'intelletto, ma anche a rifare per proprio conto l'intero processo riflessivo.¹⁸ L'evidenza non è quindi riducibile all'evidenza matematica, ma solo l'espressione simbolica di quest'ultima presenta una forma espositiva adatta alla dottrina della scienza, perché è la forma più chiara e l'unica a essere univoca. Fichte, perciò, avrebbe potuto aspirare a un linguaggio simbolico o geroglifico, che fosse evidente per sé, *selbstverständlich*, nel senso che «si comprenderebbe da sé»: «un linguaggio simile verrebbe compreso senza bisogno di impararlo, perché non lascerebbe spazio all'arbitrarietà».¹⁹

In tal modo Fichte porta a compimento la concezione strumentale del linguaggio che aveva sviluppato negli scritti del 1795,²⁰ e che costituisce, come la grammatica generale,

¹⁶ *Ivi*, p. 85.

¹⁷ *Ivi*, p. 88.

¹⁸ Cfr. fra gli altri, Johann Gottlieb FICHTE, *Rendiconto chiaro come il sole al grande pubblico sull'essenza propria della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire*, a cura di Francesca Rocci, Guerini, Napoli 2001, pp. 11-12; ID., *Dottrina della scienza*, p. 57; ID., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 7.

¹⁹ ID., *Nachgelassene Schriften II*, citato da Alexis PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (1966), Vrin, Paris 1980, p. 35 (traduzione S.P.).

²⁰ Johann Gottlieb FICHTE, *Sulla facoltà e l'origine del linguaggio* (1795), in *Scritti sul linguaggio* (1795-1797), a cura di Carlo Tatasciore, Guerini, Napoli 1998, pp. 31-76. Per uno sviluppo della teoria linguistica fichtiana, si veda soprattutto August Ferdinand BERNHARDI, *Sprachlehre*, Fröhlich, Berlin 1801-1803; si veda anche Denis THOUARD, *Une philosophie de la grammaire d'après Kant: la «Sprachlehre» d'A.F. Bernhardt*, "Archives de philosophie", 55, 3, 1992, pp. 409-435. Per una

il presupposto della retorica razionale. In questo abbozzo di grammatica filosofica, il linguaggio viene quindi dedotto dalla necessità di un riconoscimento reciproco fra gli esseri ragionevoli. Il progresso della ragione umana determina gradualmente una forma linguistica dapprima sommaria. Non è tanto lo scopo comunicativo o espressivo ad avere la precedenza, quanto la preoccupazione di limitare i rischi di incomprensione legati al mutismo. Il linguaggio permette l'articolazione discorsiva degli uomini e favorisce il loro accordo nella ragione. Esso deve tendere alla massima determinazione, e ciò vale altresì per l'esposizione della filosofia stessa. Alexis Philonenko arriva perfino a scrivere che «i *Fondamenti* sono scritti nel linguaggio dei calcoli»,²¹ cosa su cui si può discutere, poiché allora o il fallimento della loro ricezione, o la volontà di oscurità, riconosciuta per altro dallo stesso Fichte, sono difficili da conciliare nella medesima spiegazione.²² D'altra parte possiamo ammettere che egli comprendesse la necessità per ogni filosofia di trovare la propria lingua, vale a dire per Fichte di formarla.²³ La difficoltà è allora il passaggio dalla lingua naturale, tradizionalmente denunciata come fonte di illusioni e di errori,²⁴ alla lingua dei calcoli. I *Fondamenti* del 1794 restano scritti in un linguaggio naturale, anche se arduo e arido, per cui Fichte ci esorta a leggerli secondo lo spirito e non secondo la lettera.²⁵ Questo stato intermedio favorisce fraintendimenti e mezze comprensioni, mentre Fichte rivendica l'alternativa: o capire o non capire affatto. Il lettore crede di riconoscersi ritrovandosi in parole «ben note», e si affida a una comprensione illusoria e prematura per condannare la dottrina della scienza nel suo complesso come falsa.

Per il fatto che la dottrina della scienza ha dovuto cominciare con un'esposizione nel linguaggio che già c'era. Se avesse potuto cominciare come sicuramente sarà alla fine, grazie al fatto che si è procurata un suo sistema di simboli assolutamente specifico, i cui simboli stanno a significare *soltanto le sue intuizioni e i rapporti fra di esse* e assolutamente nient'altro oltre a ciò, allora sicuramente non avrebbe potuto essere fraintesa, ma non sarebbe mai neanche stata capita, e non si sarebbe mai trasmessa dallo spirito del suo primo autore ad altri spiriti. Ma ora ha da superare la difficile impresa di portare delle altre persone all'intuizione dallo stato di confusione delle parole, le quali, pur non essendo che

discussione del rapporto di Fichte col linguaggio, si veda il numero *Fichte et le langage*, "Archives de philosophie", 33, 2020. Per un confronto con Novalis, Augustin DUMONT, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, J. Millon, Grenoble 2012.

²¹ PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 36 (traduzione S.P.).

²² *Ivi*, pp. 74-75.

²³ Cfr. Pierre-Philippe DRUET, *Fichte*, Seghers-Presses universitaires de Namur, Namur 1977, p. 19.

²⁴ Soprattutto da parte della filosofia inglese; cfr. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 44; FICHTE, *Dottrina della scienza*, p. 87.

²⁵ ID., *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *La dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1971, p. 68.

pensieri in gestazione, ultimamente c'è chi ha voluto innalzarle addirittura a giudici al di sopra della ragione.²⁶

Il pensiero vale di più delle parole, è un'attività libera, mentre il linguaggio può solo designare cose o stati di cose. In polemica con Schiller, il quale sosteneva che la cultura estetica potesse contribuire alla realizzazione della libertà, Fichte riteneva al contrario che l'istituzione di una società libera fosse condizione al godimento disinteressato dell'arte.²⁷ Riscontrando nella scrittura dello stesso Schiller i sintomi di una propria posizione filosofica, gli spiegò che non poteva leggere i suoi scritti senza prima tradurli per poterli comprendere.²⁸ La riduzione all'univocità è preliminare all'esposizione del significato e l'interpretazione deve limitarsi a questa operazione. Secondo Fichte, in effetti, Schiller pensa per immagini invece di utilizzarle come paragoni per illustrare i concetti. Dunque, per ritrovare il pensiero dentro al discorso, si devono ricondurre tutti i concetti inerti che sono le parole all'intuizione che li ha generati.²⁹ *Comprendere è tornare alla costruzione dello spirito, passare dal concetto al giudizio.*

Si tratta di due modalità radicalmente opposte di sapere mediato: il sapere tradizionale, che non è vero sapere, e il sapere ottenuto attraverso la ricostruzione, che è la vera e propria comprensione.³⁰ Gli autori che hanno sostenuto una «metacritica» della *Critica* kantiana³¹ non hanno fatto altro che cercare di innalzare la confusione del linguaggio naturale «a giudic[e] al di sopra della ragione» e di sostituire così la ragione con la tradizione.³² Il motivo metacritico spinge la ragione a riconoscere il suo condizionamento nella fatticità di una lingua, e quindi di una storia e di una sensibilità.³³ Al contrario Fichte sostiene che il linguaggio presuppone un'attività del pensiero che in esso si esprime in modo imperfetto. La precomprensione veicolata dal linguaggio naturale diffonde l'indeterminatezza e la predeterminazione del pensiero. L'ambiguità delle parole porta il pensiero fuori strada e favorisce una rappresentazione del mondo

²⁶ ID., *Rendiconto chiaro come il sole*, pp. 81-82.

²⁷ Si veda ID., *Sullo spirito e la lettera*, a cura di Ugo M. Ugazio, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

²⁸ Lettera a Schiller del 27 giugno 1795 in ID., *Briefe*, hrsg. von Manfred Buhr, Reclam, Leipzig 1986, pp. 154-159.

²⁹ «Infatti la cosa più importante *finora non è stata detta, non è ancora stata indicata a parole e non si può dire, ma soltanto intuire* [...]. Questa scienza descrive una serie in progressione dell'intuizione» (ID., *Rendiconto chiaro come il sole*, p. 82).

³⁰ Cfr. ID., *Rapport clair comme le jour*, éd. par Auguste Valensin, Vrin, Paris 1985, pp. 108-109.

³¹ È il caso di Hamann (1784), seguito da Herder (1799). Questi tentativi hanno in comune il fatto di basarsi sull'impossibilità di fare astrazione dal linguaggio naturale per denunciare l'astrazione dell'impresa kantiana che si propone di individuare le condizioni di una ragione «pura».

³² ID., *Rendiconto chiaro come il sole*, p. 82 e ID., *Rapport clair comme le jour*, p. 108.

³³ Egli permette così la ripresa ermeneutica del pensiero critico, come ancora la vediamo in Gadamer; cfr. Hans-Georg GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2001.

in termini di stati e di cose. La libertà, in quanto azione, è invisibile e perciò indicibile nel linguaggio naturale. Eppure, con quest'ultimo dobbiamo fare i conti. La preoccupazione di efficacia prevale sulla precisione desiderata. Chi pensa la libertà e per la libertà non può che pensare per gli altri, in rapporto agli altri, anche se mediante uno strumento imperfetto come il linguaggio. Si tratta di un imperativo pratico. Si dovrebbe poter pensare nel linguaggio contro il linguaggio, correggendo incessantemente il discorso pronunciato con il discorso concepito. La situazione dialogica è un correttivo, nella misura in cui, in linea di principio, permette di mettere alla prova più facilmente il fraintendimento dell'interlocutore, e il carattere mediato della comunicazione si trova in un certo senso scongiurato dall'apparente istantaneità della comprensione. Ma, da un lato, il processo di correzione è infinito, poiché non possiamo mai essere sicuri dell'identità della produzione dei pensieri in due soggetti finiti. Dall'altro, il dialogo rischia di perpetuare la divisione del pensiero, di mantenere l'eterogeneità nel cuore stesso dell'autonomia e di minacciare il carattere assoluto della libertà.³⁴

3. Convinzione e comunicazione: il discorso della libertà

Per Fichte il problema del linguaggio è solo in seconda battuta il problema di una teoria del linguaggio o dei fondamenti di una grammatica filosofica; è prima di tutto quello dell'instancabile esposizione³⁵ e riesposizione della dottrina della scienza, che mette in gioco le aporie di una retorica della chiarezza. Quella della dottrina della scienza è per lui un'esigenza se non addirittura un'ossessione³⁶ che la carenza del linguaggio naturale sembra seriamente compromettere sia a causa della sua mutevolezza sia della sua incapacità di restituire l'intuizione: il linguaggio reifica.³⁷ L'astrazione dialettica della

³⁴ Il carattere dialettico del pensiero fichtiano non può portare a una filosofia del dialogo nella misura in cui la divisione dei soggetti rimane contingente. Ciascuno ha accesso alla libertà assoluta tornando a se stesso (cfr. FICHTE, *Prima e Seconda Introduzione*, p. 74), non attraverso gli altri. Il ricorso alla forma dialogica negli scritti essoterici conferma questa impossibilità. L'inserimento di un dialogo tra due monologhi nella sezione centrale de *La destinazione dell'uomo* non presuppone l'alterità, poiché il soggetto è interpellato dalla figura dello spirito, che è l'universale in lui, anche se la prosopopea tradisce proprio il problema dell'alterità. Questa è al contempo impensabile e indispensabile dal punto di vista della soggettività autonoma. Nel *Rendiconto chiaro come il sole* è un dialogo tra lettori che mette in scena il problema dell'appropriazione della dottrina della scienza, andando oltre l'esclusione della dimensione ermeneutica dell'appropriazione. Il paradosso è che il lettore viene condotto per mano e guidato passivamente alla scoperta della propria autoattività.

³⁵ Cfr. Manfred ZAHN, *Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre*, in K. HAMMACHER (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke*, Meiner, Hamburg 1981, pp. 155-167.

³⁶ Il termine è di DRUET, *Fichte*, p. 18.

³⁷ Cfr. Wolfgang JANKE, *Die Wörter «Sein» und «Ding»; Überlegungen über Fichtes Philosophie der Sprache*, in HAMMACHER (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke*, pp. 49-69.

dottrina della scienza, lungi dal fornire le prove dimostrative attese, ha dato luogo, infatti, soltanto a una sovrapposizione di fraintendimenti. La chiarezza cercata è apparsa oscura. Philonenko avanza l'ipotesi di un «Fichte segreto»,³⁸ disilluso sin dall'inizio circa le possibilità di essere compreso a causa delle abitudini di pensiero dell'epoca, rassegnato fin dai *Fondamenti* all'incomprensione, influenzato più di quanto si dica di solito dalle tradizioni del pensiero esoterico.³⁹ Per questo Philonenko si basa su un sorprendente passaggio dei *Fondamenti*:

Questa scienza [la dottrina della scienza] è dunque pienamente autorizzata dalla natura delle cose a dichiarare in anticipo che essa è mal compresa da alcuni e niente affatto compresa dai più; che non soltanto nella presente imperfettissima esposizione, ma anche nell'esposizione più perfetta che potesse esser possibile ad un uomo singolo, resterà assai bisognosa di miglioramento in tutte le sue parti, ma che nei suoi tratti fondamentali non sarà confutata da nessun uomo ed in nessun tempo.⁴⁰

La dottrina della scienza è, infatti, allo stesso tempo incomprensibile per la maggior parte e, ciononostante, la sua legge è inconfutabile. La filosofia trascendentale, elaborata per pensare il diritto del fatto, fatica a produrre in modo effettivo una realtà propria. La volontà di una comprensione senza scarti (e la convinzione di ottenerla) può aver spinto Fichte a complicare deliberatamente l'accesso al suo pensiero, sottoponendo il lettore, per così dire, a una prova morale?⁴¹ Oppure si è reso progressivamente conto delle aporie di un'esposizione geometrica, poco realizzabile nella pratica e, soprattutto, inadatta a veicolare la *Tathandlung* in quanto tale? È pensabile che Fichte, per altro grande oratore ed efficace pubblicista, si sia dimostrato incapace di rivolgersi a un pubblico concreto se non nella figura di un Non-Io da educare? In effetti, già nei

³⁸ Si veda la Prefazione ai *Fondamenti*, cfr. FICHTE, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, pp. 67-70. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, pp. 74-75 e 67-68, citando FICHTE, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, p. 68: c'è senza dubbio un vero e proprio problema fichtiano dell'incomprensione, addirittura un «dramma» (DRUET, *Fichte*, p. 126), che conferisce al suo pensiero un «aspetto patetico» (PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 67); ma, assumendo questa «Via Crucis» (Druet) attraverso molteplici tentativi (giornalistici, polemici, letterari, retorici ecc.), ciò che Fichte ha sempre cercato prima di tutto, e talvolta disperatamente, è di farsi capire. Che si tratti delle due Introduzioni del 1797, delle riesposizioni tecniche della dottrina della scienza, dei cambiamenti di metodo, oppure delle esposizioni popolari, non si può attribuire a Fichte la volontà di ermetismo (se non suo malgrado): «Lo scopo evidente di questi sforzi è di aumentare l'intelligibilità del testo originale», conclude Druet in *Fichte*, p. 129 (traduzione S.P.).

³⁹ Sull'aspetto «massonico», cfr. *ivi*, p. 74 e 96-97. Cfr. Ives RADRIZZANI, *La Doctrine de la science et la Franc-Maçonnerie*, in *Fichte, Cahiers de philosophie*, Lille 1995, pp. 237-252, nonché Johann Gottlieb FICHTE, *La filosofia della massoneria*, a cura di Claudio Bonvecchio, Mursia, Milano 2019.

⁴⁰ ID., *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, p. 225.

⁴¹ PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 75.

contributi *Sulla Rivoluzione francese* del 1793, che sono destinati a «rettificare i giudizi del pubblico», la considerazione per i lettori e, più in là, l'appello a un'«opinione pubblica» che, nella Germania del tempo, si trovava ancora nel limbo, attestano una maggiore costanza della dimensione «pubblica» del suo pensiero rispetto ai tratti «segreti» o «elitari». A tale riguardo, la messa in scena della «disputa sull'ateismo», la cui difesa assume la forma di un *Appello al pubblico* in cui il tono rousseauiano dell'invocazione non è più a beneficio della sola coscienza morale che si confessa, ma della possibilità stessa dell'esercizio filosofico, può costituire un'altra prova.⁴² Per definire la lettura della dottrina della scienza Philonenko invoca persino un «pregiudizio di chiarezza»,⁴³ causa di numerosi fraintendimenti che lo stesso Fichte avrebbe previsto e sventato in anticipo con la sua tecnica di scrittura ermetica: in tal modo egli si sarebbe «voluto assumere il rischio del fraintendimento».⁴⁴ Dovremmo quindi tenere conto di una duplice strategia retorica rivolta a due differenti pubblici: il gran numero, che si prova a conquistare con la seduzione dell'ovvio, e i filosofi, di cui invece si vuole mettere alla prova la sagacia.

Tuttavia, una prima ragione, interna all'esposizione astratta della dottrina della scienza, ci induce a credere che Fichte non abbia consapevolmente giocato sull'oscurità per provocare lo sforzo di raggiungere una migliore intelligibilità, ma che abbia semplicemente aspirato a essere legittimamente compreso da parte di tutti i lettori impegnati (e soprattutto coinvolti). Da una parte, dopo i malintesi causati dai *Fondamenti*, smise di pubblicare versioni successive della dottrina della scienza, preferendo esporli, per meglio adattarsi, a un uditorio circoscritto che potesse essere interrogato sulle difficoltà incontrate tra una conferenza e l'altra.⁴⁵ D'altra parte, Fichte cercò di creare le condizioni per una corretta comprensione della dottrina della scienza attraverso una serie di scritti popolari. Se il più riuscito fu *La destinazione dell'uomo* (1800), il più significativo per i nostri intenti è senza dubbio il *Sonnenklarer Bericht* del 1801, il quale, nella sua stessa forma, tematizza il lavoro pedagogico richiesto per suscitare nel lettore l'intuizione autoattiva, e soprattutto per mettere al bando letture affrettate: il libro, infatti, mette in scena il dialogo fra l'autore e il suo lettore ed è rivolto al «grande pubblico», esplicitamente invitato a identificarsi con il suo rappresentante.⁴⁶ Dobbiamo supporre che Fichte non si sia avvicinato di propria iniziativa alla «filosofia

⁴² Si vedano i documenti di questa disputa curati da Jean-Christophe Goddard, in Johann Gottlieb FICHTE, *La querelle de l'athéisme*, Vrin, Paris 1993.

⁴³ PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 94 (traduzione S.P.).

⁴⁴ *Ivi*, p. 75 (traduzione S.P.).

⁴⁵ Cfr. Reinhard LAUTH, *Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft*, "Hegel-Studien", 15, 1980, pp. 9-50.

⁴⁶ Cfr. la Postfazione del *Rendiconto chiaro come il sole* scritto «per i filosofi di professione che finora sono stati avversari della dottrina della scienza» (FICHTE, *Rendiconto chiaro come il sole*, p. 117 e segg).

popolare», con la quale ancora si scontrava duramente nel 1800 attraverso una delle sue figure emblematiche: Friedrich Nicolai. Quest'ultimo lo accusò di essere proprio il rappresentante di una «nuova scolastica» che, sulla scorta dello sconvolgimento provocato da Kant, consumava le rovine della filosofia dell'*Aufklärung* a favore di un nuovo dogmatismo.⁴⁷ Se Fichte si rattristò per questi successivi fallimenti, possiamo pensare che non sia stato assolutamente lui a provarli. Piuttosto, il cambiamento di «regime di scrittura» (e di attività filosofica) dimostra l'importanza della questione dell'esposizione per il compimento della filosofia critica tentato da Fichte. Da quel momento in poi non pubblicò che esposizioni «popolari»; le grandi versioni della *Dottrina della scienza* del 1801 e del 1804 sono rimaste inedite. Nei *Fondamenti* egli mostra chiaramente sia la sua opposizione alla «filosofia popolare» come messa in forma del senso comune, sia la propria esigenza di esporre la filosofia:

Appellarsi a fatti che si trovano dentro l'ambito della coscienza comune, non dedotta con nessuna riflessione filosofica, se si è conseguenti e non si hanno già belli e presenti i risultati che debbono derivarne, produce nient'altro che un'ingannevole filosofia popolare, che non è filosofia. Se però i fatti stabiliti dovessero trovarsi al di fuori di quell'ambito, allora si deve saper bene come si è giunti alla convinzione che quelli esistono come fatti; e si deve pure poter comunicare questa convinzione, e una tale comunicazione è già la prova che quei fatti son fatti.⁴⁸

Se non consideriamo questi due aspetti insieme, come richiesto da Fichte, non siamo in grado di apprezzare la dialettica dell'esoterismo che anima la sua produzione filosofica e accompagna la serie esoterica di esposizioni della dottrina della scienza. La filosofia non dipende dalla possibilità della sua esposizione, ma l'esposizione è comunque necessaria, ne è la garanzia. Il linguaggio non è il pensiero, ma il pensiero effettuale deve potersi attestare nel linguaggio. È un imperativo di «pubblicità». L'universalità della ragione e l'evidenza genetica dei principi sono tali che Fichte può postulare l'identità della comprensione del suo pensiero e della persuasione che questa comprensione comporta. Comprendere significa essere convinti.⁴⁹ E quando si tratta dell'interesse

⁴⁷ Friedrich Nicolai (1733-1808), libraio e pubblicista berlinese, amico di Lessing e di Mendelssohn; attaccò Fichte nella *Neue allgemeine deutsche Bibliothek* (1801). Fichte dedicò a Nicolai un romanzo polemico, *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen* (1801). Bernhardt ha dato un resoconto dell'intera disputa nel suo *Kynosarges* (1802), «Fichte contra Nicolai», in cui prende le parti di Fichte. La reazione di Kant potrebbe averlo portato nella stessa direzione: inizialmente colpito dal «bel dono dell'esposizione» di Fichte, prese poi le distanze dal percorso «scolastico» seguito da Fichte nella *Dottrina della scienza*; si veda in particolare la *Dichiarazione sulla dottrina della scienza di Fichte* scritta da Kant il 7 agosto 1799.

⁴⁸ FICHTE, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, p. 174.

⁴⁹ ID., *Prima e Seconda Introduzione*, p. 30.

supremo dell'umanità, cioè la libertà, che questa venga comunicata è un imperativo.⁵⁰ In senso assoluto, nessuno è libero se non lo sono tutti. La filosofia della libertà deve anche essere riconosciuta e comunicata al maggior numero possibile di persone. Due atteggiamenti, che di fatto individuano due diverse strategie, entrano allora in competizione: o si cerca di creare le condizioni per una comunicazione trasparente in una microsocietà e di estendere poi questa utopia concreta all'intera società;⁵¹ oppure si passa attraverso la trasformazione dell'opinione intervenendo nello spazio pubblico, il luogo di scambio più universale dove nessuno detiene le regole. Fichte sembra combinare le due strategie, prendendo parte a più riprese ai dibattiti del suo tempo, sia a quelli che riguardavano la Rivoluzione francese, sia a quelli sulle guerre di liberazione, sviluppando al contempo la propria idea di società ideale, di cui l'esperienza della massoneria, comune all'epoca, non era che una manifestazione. I *Discorsi alla nazione tedesca* sono sia un intervento nel dibattito politico post-Jena, sia un programma di rifondazione della società e della cultura, come attesta la parte importante consacrata all'educazione.⁵²

4. Costringere a capire

Il *Rendiconto chiaro come il sole* è l'emblema del culmine della retorica negativa posta sotto il segno della chiarezza; esso si rivolge al grande pubblico, al «pubblico più ampio» e si annuncia esplicitamente come un «tentativo di costringere i lettori a capire»: *ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*. Costringere qui non è soltanto da intendersi nel senso di una necessità logica, ma anche di una costrizione pressoché fisica. Il *Rendiconto* testimonia un vero e proprio accanimento a voler ottenere che il lettore «capi[sca] davvero».⁵³ Poiché la comprensione conduce alla persuasione, essa implica un'adesione pratica alle tesi del libro: il lettore deve identificarsi con l'io dell'autore, deve cioè riprodurre lui stesso la riflessione esposta.⁵⁴ Fichte arriva a costruire la figura del lettore, del quale accompagna e controlla la comprensione per tutto il corso dell'opera.

⁵⁰ Si tratta di un'esigenza della ragione pratica, come riconosce Kant, cfr. la Prefazione alla *Metafisica dei costumi*, AA VI, 206.

⁵¹ Questa è stata la strada intrapresa dai movimenti «illuminati» del XVIII secolo, la cui integrazione nella logica dell'Illuminismo è stata tracciata da Reinhart KOSELLECK nel suo libro *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972 (in tedesco, *Kritik und Krise*, 1959).

⁵² In particolare nei discorsi 2 e 3 sulla «nuova educazione» e da 9 a 12 sull'educazione nazionale. Cfr. Johann Gottlieb FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di Gaetano Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁵³ ID., *Rendiconto chiaro come il sole*, p. 12.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 11-12 e ID., *La destinazione dell'uomo*, tr. it. Remo Cantoni, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 3-4.

Il *Rendiconto* si conclude con la prospettiva di diffondere la verità della dottrina della scienza all'«umanità intera», direttamente o attraverso la mediazione di un governo di educatori: il risultato sarà l'emancipazione dell'umanità autonoma dal giogo della tradizione, anche se ne beneficeranno solo le generazioni future.⁵⁵ Qui Fichte riprende la figura dell'educatore morale tratteggiata nel *Sistema di etica*. Questi si pone tra i sapienti e il popolo e la sua funzione è quella di aiutare lo sviluppo delle disposizioni morali in ogni individuo. Questo curioso «precettore morale» deve risvegliare ogni individuo al suo dovere nel rispetto della sua autonomia.⁵⁶ Questo è anche il caso del *Rendiconto*, ove non si tratta tanto di impartire conoscenze utili secondo il programma di divulgazione della *Popularphilosophie*, quanto di incoraggiare il movimento universale verso la libertà a fondamento di tutto il sapere e di tutta l'esistenza. Se la posta in gioco nell'esposizione è la libertà e non la democratizzazione della conoscenza, se il fine ultimo dell'impresa è effettivamente quello di disfare il falso sapere per stabilire la credenza pratica,⁵⁷ come si può concepire nel suo rigore paradossale l'ambizione di «costringere il lettore a capire»? Come si può ammettere che un «intelletto superiore» abbia «il diritto di costringere tutti a seguire il suo intendimento»?⁵⁸

Secondo l'*Introduzione alla vita beata*, colui che sa, e in primo luogo il filosofo, ha il dovere di comunicare la propria conoscenza nella misura in cui essa riguarda la destinazione morale dell'umanità. La posta in gioco filosofica nell'insistenza retorica di Fichte dipende proprio dal fatto che la comunicazione è un compito etico. Ma se è così, l'obbligo per tutti di comprendere, dato che la libertà è di tutti, non è forse pericoloso per la libertà stessa? Siamo sicuri che, «dal momento in cui essa [la dottrina della scienza] diventerà dominante, cioè dopo che tutti coloro che ne saranno in possesso comanderanno la grande quantità di coloro che non la potranno mai possedere, [...] nessuna fantasticheria, nessuna superstizione potrà più mettere radici»?⁵⁹ Sappiamo bene che cosa succede a promesse di questo tipo. Ma non facciamoci trarre in inganno: perché, se tutti sono tenuti a comprendere e se dunque la comprensione è un dovere reciproco a quello di colui che comunica la propria conoscenza,⁶⁰ una tale comprensione

⁵⁵ ID., *Rendiconto chiaro come il sole*, pp. 107-115.

⁵⁶ ID., *Sistema di etica*, tr. it. Enrico Peroli, Bompiani, Milano 2008, § 30, p. 789.

⁵⁷ Questa è l'interpretazione di Philonenko in *La libertà umana nella filosofia di Fichte*.

⁵⁸ Johann Gottlieb FICHTE, *Excurs zur Staatslehre. Über Errichtung des Vernunftreiches*, in *Sämtliche Werke*, Band VII, De Gruyter, Berlin-Boston 1971, p. 580. Per una riflessione sul paradosso ermeneutico in Fichte, si veda Wilhelm LÜTTERFELDS, «*Ich allein aber verstehe es recht.*» *Fichtes idealistischer Verstehensbegriff und seine Paradoxie*, "Fichte-Studien", 32, 2009, pp. 1-11.

⁵⁹ FICHTE, *Rendiconto chiaro come il sole*, p. 111.

⁶⁰ ID., *Sämtliche Werke*, Band V, De Gruyter, Berlin-Boston 1971, p. 420.

non dipende solo dall'intelletto, ma rinvia a un'adesione. Il lettore deve dare credito alla parola liberatrice, lasciarsi afferrare dalla verità e non chiuderle il proprio cuore.

È scoprendo nella credenza pratica il solo fondamento possibile della conoscenza che possiamo capire in che modo Fichte sfugga alla contraddizione di una retorica puramente imperativa. Se comprendere è inevitabile quando l'esposizione è limpida, non è perché la ragione vi esercita la sua violenza suprema. Questa necessità è puramente etica, è una questione di dovere, e la ragione che la impone è in fondo pratica: è la libertà che coglie se stessa. Fichte non può quindi rappresentare una figura caricaturale della razionalità, come rivela il suo «forzamento ermeneutico». Questa riguarda solo la forma esteriore del suo discorso, il quale ha un altro fondamento. A tal proposito, senza dubbio Fichte non ha tutti i torti a definirsi «un sacerdote del vero». ⁶¹ Il carattere edificante dei suoi scritti destinati a un vasto pubblico accentua il lato sentenzioso che già rendeva le sue esposizioni tecniche dei «sermoni logici». ⁶² *Il dovere è il dovere del cuore; la credenza raggiunta è un sentimento di ordine morale.* Qui va notato che nella propria evoluzione filosofica Fichte non compie né una radicalizzazione fanatica dell'Illuminismo, assolutizzando la ragione autonoma, né una ricaduta nel misticismo e nel nazionalismo, abbandonando la ragione e rinunciando all'universalismo politico. Egli opera un movimento critico all'interno dell'Illuminismo, ritraducendo l'arido razionalismo di quest'ultimo in una filosofia della fede basata sulla consapevolezza dei limiti della ragione umana. ⁶³ Ma questo movimento di involuzione non è necessariamente percepibile dall'esterno e, se consideriamo solo la struttura del suo discorso, possiamo altrettanto facilmente ritenere che Fichte porti a compimento fino all'assurdo la retorica razionalista della ragione.

⁶¹ ID., *Missione del dotto*, a cura di Diego Fusaro, Bompiani, Milano 2013, pp. 295-297.

⁶² Philonenko sviluppa la dimensione pastorale della filosofia della libertà che invoca necessariamente la strategia comunicativa scelta dal filosofo nel suo commento alla lettera a Weishuhn del 1790 (in cui Fichte si sofferma sullo stile della *Critica* kantiana e sull'incidenza di quest'ultimo sull'incomprensione di cui la *Critica* è stata oggetto). Cfr. Alexis PHILONENKO, *Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1991.

⁶³ Indizio di questo movimento è che, nell'*Introduzione alla vita beata*, Fichte rimane fedele ai grandi principi dell'ermeneutica dei Lumi, in particolare al principio di equità enunciato, tra gli altri, da Georg Friedrich MEIER, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), ripubblicato in Meiner, Hamburg 1996 (cfr. Johann Gottlieb FICHTE, *Sämmtliche Werke*, Band V, De Gruyter, Berlin-Boston 1971, p. 477): siamo invitati a comprendere le Scritture come se avessero detto ciò che è vero e giusto così come la lettera lo consente, il che in linea di principio rappresenta un atteggiamento più flessibile di quello dello stesso Kant. Kant però difendeva da un lato l'interpretazione «autentica» delle Scritture da parte della ragione pratica, cioè una «interpretazione morale», e dall'altro pretendeva di essere interpretato nella sua lettera (e questo contro Fichte! Cfr. la lettera a Fichte del 22 febbraio 1792, Immanuel KANT, AA XI, 2, 308-309; OP III, 245-247).

Qui possiamo vedere la contraddizione in cui cade, con Fichte, una filosofia della libertà che mira principalmente a promuovere l'autoattività dei soggetti. La logica protestante del rifiuto dell'autorità esterna (*sola fide, sola scriptura*), della «costrizione della coscienza» (Bayle) e dell'eteronomia (Kant), viene qui portata sino all'assurdo, come già nel paradosso politico di Rousseau, in base al quale l'individuo che sarà tentato di seguire la sua volontà particolare e il proprio interesse piuttosto che la «volontà generale che egli ha come cittadino», «lo si costringerà ad essere libero». ⁶⁴ Qui si potrebbe parlare di un paradosso ermeneutico della filosofia della ragione: la dimensione retorica e sociale della persuasione è idealmente assorbita *in toto* dalla deduzione apodittica dell'adesione razionale. Vinto dalla logica propria della retorica negativa, che si rivela qui una negazione della retorica, Fichte arriverebbe a tradire la sua intolleranza verso qualsiasi approccio che si basi unicamente sull'immanenza della coscienza. ⁶⁵ Il desiderio di un linguaggio senza retorica sarebbe più violento per le coscienze rispetto a tutti i tentativi di manipolazione retorica, perché si baserebbe su un modello di certezza immediata che vale solo per il rapporto di ciascuno con se stesso. Voler imporre agli altri la propria intima convinzione sarebbe in tal modo la più terribile violazione della coscienza. Bayle aveva scritto il suo *Commentario filosofico* proprio per contrastare la tradizione interpretativa che risale ad Agostino, la quale con le parole di Luca «Non fateli entrare!» aveva giustificato il ricorso da parte del potere al braccio secolare nelle questioni di coscienza e di religione.

⁶⁴ Cfr. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, tr. it. Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1994, I, 7, pp. 27-28. Si può parlare di paradosso, poiché si tratta dell'esatta inversione del rapporto tra fatto e diritto inizialmente condannato. La famosa frase «L'uomo è nato libero e dovunque è in catene» (I, 1; tr. it. p. 9) descrive la mancata realizzazione di una libertà *de jure*, essenziale per l'uomo; la realizzazione della quale nella società politica per mezzo del contratto sociale non è possibile che solo per effetto di una costrizione legittima. Fichte, d'altronde, contesterà questa conseguenza di Rousseau in *Missione del dotto*, p. 301 e segg. Questi problemi sono già rintracciabili in Platone, dove, da un lato, si afferma contro la retorica che l'approccio razionale, la filosofia, esclude la violenza; così, quando Socrate spiega a Polo: «Ma io, anche se sono uno solo, non ti do il mio assenso, né tu mi costringi a dartelo» (Gorgia, 472b). D'altra parte, c'è almeno un caso in cui il filosofo deve essere costretto, ed è quando si tratta del bene comune, del dovere politico a cui non può sottrarsi: sarà costretto a governare, perché «quali persone potrai spingere ad assumersi la responsabilità della difesa dello Stato, se non quelle che sono più ferrate sulle regole del buon governo [...]?» (*Repubblica* 520b-521c).

⁶⁵ Egli rivela così le contraddizioni della posizione di Bayle; cfr. Pierre BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer!», où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte: et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, & l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions*, Amsterdam 1686, rééd. M. Pecharman, PUF, Paris 2001. Cfr. Guy CHEYMOL, *La Bible et la tolérance (1670-1730)*, in Y. BELAVAL, D. BOUREL, *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986; Elisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle*, A. Michel, Paris 1996, cap. 19, pp. 544-591.

Questo tentativo di garantire la comprensione mette in risalto soprattutto il suo carattere problematico. Contrariamente alle speranze troppo fiduciose riposte nel linguaggio da molti rappresentanti del razionalismo illuminista, il suo fallimento dimostra che non è sufficiente trasmettere informazioni per attivare la conoscenza; ogni comunicazione si riversa inevitabilmente in problemi di comprensione legati sia all'individualità dei parlanti sia alla particolarità delle lingue. Tutte queste dimensioni erano prese in carico dalla retorica. Così, dall'interno di questa negazione della retorica, corollario di una sovrana affermazione della razionalità pura, riappare l'intimo legame che associa retorica ed ermeneutica, proprio quando il successo della ragione sembrava poter fare completamente a meno tanto della retorica, quanto dell'ermeneutica.

Nota bibliografica

Johann Christoph ADELUNG, *Über den deutschen Styl*, 3 Bände, Voss, Berlin 1785.

ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di Marcello Zanatta, UTET, Torino 2004.

Pierre BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer!», où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte: et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, & l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions*, Amsterdam 1686, rééd. M. Pecharman, PUF, Paris 2001.

Josef BEELER-PORT, Recensione a *Hartmut Traub: Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1992*, "Fichte-Studien", 8, 1995, pp. 335-345.

Yvon BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960.

August Ferdinand BERNHARDI, *Sprachlehre*, Fröhlich, Berlin 1801-1803.

Tobia BEZZOLA, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Niemeyer, Tübingen 1993.

Guy CHEYMOL, *La Bible et la tolérance (1670-1730)*, in Y. BELAVAL, D. BOUREL, *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986.

Angeline DANAUX, *Approche du sens de «l'exposition populaire» chez Fichte*, in P. BECK, D. THOUARD (éd.), *Popularité de la philosophie*, ENS Éditions, Lyon 1995, pp. 255-268.

- Klaus DOCKHORN, *Macht und Wirkung der Rhetorik*, Gehlen, Bad Homburg 1968.
- Françoise DOUAY, «*Mettre dans le jour d'apercevoir ce qui est*» : *tropologie et argumentation chez Dumarsais*, in M. MEYER, A. LEMPEREUR (éd.), *Figures et conflits rhétoriques*, Éd. universitaires, Bruxelles 1990.
- Pierre-Philippe DRUET, *Fichte*, Seghers-Presses universitaires de Namur, Namur 1977.
- César Chesneau DUMARSAIS, *Des tropes ou des différents sens* (1730), Flammarion, Paris 1988.
- Augustin DUMONT, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, J. Millon, Grenoble 2012.
- Adelheid EHRLICH, *Fichte als Redner*, Tuduv-Studien, München 1977.
- Johann Gottlieb FICHTE, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di Matteo Vincenzo d'Alfonso, Guerini, Milano 2000.
- ID., *Rendiconto chiaro come il sole al grande pubblico sull'essenza propria della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire*, a cura di Francesca Rocci, Guerini, Napoli 2001.
- ID., *Rapport clair comme le jour*, éd. par Auguste Valensin, Vrin, Paris 1985.
- ID., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999.
- ID., *Sulla facoltà e l'origine del linguaggio* (1795), in *Scritti sul linguaggio* (1795-1797), a cura di Carlo Tatasciore, Guerini, Napoli 1998, pp. 31-76.
- ID., *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *La dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1971.
- ID., *Sullo spirito e la lettera*, a cura di Ugo M. Ugazio, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.
- ID., *La filosofia della massoneria*, a cura di Claudio Bonvecchio, Mursia, Milano 2019.
- ID., *La querelle de l'athéisme*, éd. par Jean-Christophe Goddard, Vrin, Paris 1993.
- ID., *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di Gaetano Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003.
- ID., *La destinazione dell'uomo*, tr. it. Remo Cantoni, Laterza, Roma-Bari 2001.

- ID., *Sistema di etica*, tr. it. Enrico Peroli, Bompiani, Milano 2008.
- ID., *Missione del dotto*, a cura di Diego Fusaro, Bompiani, Milano 2013.
- ID., *Briefe*, hrsg. von Manfred Buhr, Reclam, Leipzig 1986.
- ID., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-1846 (ristampa De Gruyter, Berlin 1971).
- Hans-Georg GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2001.
- Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962.
- Wolfgang JANKE, *Die Wörter «Sein» und «Ding»; Überlegungen über Fichtes Philosophie der Sprache*, in K. HAMMACHER (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke*, Meiner, Hamburg 1981, pp. 49-69.
- Immanuel KANT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1902 (= AA).
- Reinhart KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Elisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle*, A. Michel, Paris 1996.
- Reinhard LAUTH, *Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft*, "Hegel-Studien", 15, 1980, pp. 9-50.
- Agostino LUPOLI, *Una critica antiretorica ed antiermeneutica, la Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie (1666) di Samuel Parker*, in G. CANZIANI, Y.-C. ZARCA (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 1993.
- Wilhelm LÜTTERFELDS, *«Ich allein aber verstehe es recht.» Fichtes idealistischer Verstehensbegriff und seine Paradoxie*, "Fichte-Studien", 32, 2009, pp. 1-11.
- Georg Friedrich MEIER, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst (1757)*, Meiner, Hamburg 1996.

- Jean-Christophe MERLE, *Remarques sur Fichte et la philosophie populaire*, in P. BECK, D. THOUARD (éd.), *Popularité de la philosophie*, ENS Éditions, Lyon 1995, pp. 243-254.
- Michael MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Roland MORTIER, «Lumière» et «Lumières». *Histoire d'un image et d'une idée au XVIIe et XVIIIe*, in *Clartés et ombres du Siècle des Lumières*, Droz, Genève 1969.
- Chaïm PERELMAN, *De l'évidence en métaphysique* (1964), in *Le Champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1970.
- ID., *L'Empire rhétorique*, Vrin, Paris 1977.
- Alexis PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (1966), Vrin, Paris 1980.
- ID., *Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1991.
- PLATONE, *Gorgia*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991.
- Ives RADRIZZANI, *La Doctrine de la science et la Franc-Maçonnerie*, in *Fichte, Cahiers de philosophie*, Lille 1995, pp. 237-252.
- ID. (éd.), *Fichte et le langage*, "Archives de philosophie", 33, 2020.
- Ulrich RICKEN, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, PUL, Villeneuve d'Ascq 1979.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, tr. it. Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1994.
- Friedrich SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica* (compendio del 1819), tr. it. Massimo Marassi, Rusconi, Milano 1996.
- Quentin SKINNER, *Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence*, "Essays in Criticism", 44, 4, 1994, pp. 267-292.
- Margrit STROHBACH, *J. C. Adelung (1732-1806). Ein Beitrag zu seinem germanistischen Schaffen mit einer Bibliographie seines Gesamtwerkes*, De Gruyter, Berlin-New York 1984.

Denis THOUARD, *Une philosophie de la grammaire d'après Kant: la «Sprachlehre» d'A. F. Bernhardt*, "Archives de philosophie", 55, 3, 1992, pp. 409-435.

ID., *Hobbes et la rhétorique : un cas complexe*, "Rhetorica", 14, 3, 1996, pp. 333-339.

Hartmut TRAUB, *J.G. Fichtes Popularphilosophie*, Frommann, Stuttgart 1992.

Giambattista VICO, *Liber metaphysicus*, in *De antiquissima italorum sapientia*, tr. it. Manuela Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005.

ID., *Il metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di Fabrizio Lomonaco, ScriptaWeb, Napoli 2010.

Manfred ZAHN, *Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre*, in K. HAMMACHER (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke*, Meiner, Hamburg 1981, pp. 155-167.