

Essere che è, che pensa o che diviene? Fichte e il racconto del carattere tedesco

ELENA ALESSIATO

ABSTRACT

L'espressione "carattere tedesco" suggerisce la ricerca della risposta alla domanda "cosa è propriamente tedesco?". A questa domanda cercano di rispondere anche le Reden an die deutsche Nation di Fichte. Il contributo esplora le strategie riflessive e argomentative con cui Fichte tratta il problema. Nel farlo, fa emergere la compresenza nelle pagine delle Reden di due impostazioni diverse e conflittuali del problema: l'uno a presupposto filosofico e matrice attivistica, basato sulla premessa della filosofia fichtiana che fa coincidere l'essere con l'attività; l'altro di natura storica e tendenza sostanzializzante, orientato a individuare i "tratti fondamentali dei tedeschi". Nel mettere in evidenza i passaggi essenziali delle due strategie, il contributo chiama in causa tanto lo statuto selettivo e pertanto problematico di ogni storiografia quanto la tensione che percorre il rapporto tra vita e pensiero, essere e storia, storia e racconto.

1. Carattere tedesco

Deutscher Charakter. L'espressione non è propriamente fichtiana. Carattere non è un termine dei più ricorrenti nell'opera di Fichte, né delle opere teoretiche né di quelle di tema storico e politico. Uno dei passi più celebri in cui l'espressione compare è nelle *Reden* quando, rivolgendosi ai suoi connazionali riuniti nell'aula dell'Accademia di Berlino, mentre le truppe francesi occupavano la città, il filo-

sofo proclama: «Noi dobbiamo procurarci un carattere, poiché avere carattere ed essere tedeschi significa indubbiamente la stessa cosa»¹.

La frase è apodittica e al contempo sibillina: suona più come un atto di fede che come una evidenza. Anche se nell'ottica esaltata del Fichte patriota i due piani tendono a coincidere.

Un indizio per complicare e insieme suggerire ci viene dal seguito del passo, dove Fichte commenta che questo carattere è difficile da dire, da esprimere a parole, anzi «questa cosa nella nostra lingua non ha un nome particolare, perché deve scaturire immediatamente dal nostro essere, senza il nostro sapere e la nostra riflessione»².

Dunque il carattere non ha a che fare con il pensiero, con una costruzione della riflessione e del concetto, ma con l'immediatezza e la spontaneità dell'essere. Precede il pensiero per identificarsi con l'essere della vita. Il carattere dei tedeschi è l'essere dei tedeschi: il modo cioè in cui il tedesco è e appare e in cui la vita prende forma e configurazione tedesca.

Questo pensiero non sembra essere solo di Fichte, anche se scrutato da punti diversi di valutazione: «Oh, l'idea generosa di creare per i tedeschi un teatro nazionale, quando noi tedeschi non siamo ancora una nazione! E non parlo nemmeno di costituzione politica, ma semplicemente di carattere morale, il quale, vien quasi da concludere, parrebbe consistere appunto nel non volerne avere affatto»³. La sentenza fichtiana per cui “avere carattere ed essere tedesco sono la stessa cosa” potrebbe perfino leggersi come la risposta a quelle parole di Lessing che concludevano la sua *Drammaturgia d'Amburgo*. La perentorietà dell'affermazione è tale da non fare dubitare sull'intento del filosofo: per Fichte occorre eccome! avere carattere.

Il riferimento sembra far trapelare un tono polemico. Ma al di là delle occasioni di discussione tra autori, quello che pare da evidenziare nel passo lessinghiano è l'accostamento di un aggettivo che dà una definizione utile del carattere: “morale”. E in effetti, ciò che uno fa in conseguenza di ciò che uno è è irriflesso, spontaneo, non veicolato dalla riflessione, e dunque per questo si nasconde al pensiero, si dissimula: fa come se non ci fosse, arriva anche a negare e nascondere se stesso. Il carattere veramente morale, sembra potersi concludere, coincide con il non volere attribuzioni in quel senso.

¹ J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (d'ora in poi *GA*), Bd. I, 10, *Werke 1808-1812*, a cura di R. Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2005, pp. 1-298; trad. di G. Rametta, *Discorsi alla nazione tedesca*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 172.

² *Ibid.*

³ G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo* (1767-1769) cit. in N. Merker, *L'Illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 60.

Chi è veramente virtuoso è solitamente infastidito dagli elogi di terzi, si schermisce, dissimula. Come Socrate, l'uomo più sapiente che diceva di essere sapiente solo nel non sapere, così il carattere morale: l'essere morale di sé non ricerca definizioni e concetti ma occasioni per esprimersi, per continuare a essere. Aiuta a comprendere l'accostamento rievocare l'impostazione aristotelica per cui le qualità (virtù) si giustificano solo essendo, solo palesandosi: non sono un possesso ma una potenza (*dynamis*) da esplicitare, da attualizzare costantemente e sempre di nuovo con l'azione. Nessuno è saggio, ma ha semmai occasioni per agire saggiamente.

Non diversamente sembra pensare Fichte: il modo in cui uno è si rivela nel modo in cui uno agisce. È questo un tratto coerente con l'approccio anti-sostanzialistico che egli ha sviluppato verso la realtà, nella misura in cui fa coincidere l'essere non con una sostanza ma con l'azione: con l'azione dell'Io che "pone" e costituisce se stesso in uno sforzo inesauribile e inflessibile. «*Porre-sé* ed *essere* sono pertanto un'unica e medesima cosa. Il concetto di *porre sé* e quello di *attività* in generale sono però a loro volta un'unica e medesima cosa»⁴.

L'approccio sembra confermarsi anche nel quadro delle *Reden*, nell'energico invito rivolto ai connazionali a diventare tedeschi: «Noi dobbiamo diventare, all'istante, ciò che dovremmo già essere, tedeschi»⁵. «Diventare ciò che siamo» è un altro modo per esortare ad appropriarsi del proprio essere agendo(lo). E infatti nel finale, rivolgendosi ai giovani, Fichte li invita a «temprare l'immaginazione con la chiarezza del pensiero» e così facendo «riceverete come dono la più bella dote dell'uomo: il carattere», che si conserverà «saldo e senza mutamenti»⁶ nel tempo, anche nel passaggio del tempo e della gioventù.

«La più bella dote dell'uomo» è il carattere perché è l'epifania dell'uomo-che-è, il modo in cui l'uomo è – è diventato – l'uomo che *si è fatto*. Il carattere raccoglie questo movimento, di cui fa sintesi in un modo di agire e comportarsi nel mondo, nella storia, attraverso il tempo. E infatti nella lettura di Fichte i «tratti del carattere tedesco» si mantengono, perdurano e si riconfermano attraverso il passare delle generazioni, nella storia del soggetto collettivo che è la nazione.

Ci sarà modo di tornare su questi tratti, per ora è da mettere in evidenza la componente attivistica, diveniente e performante(si) del carattere inteso come sintesi dei caratteri della natura tedesca: il carattere si fa e si fa agendo, «ponendo-

⁴ J.G. Fichte, *GA*, Bd. I, 2, *Werke 1793-1795*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, 1965, pp. 173-451; trad. di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Milano, Bompiani, 2003, p. 233.

⁵ J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 172.

⁶ Ivi, p. 209.

si” come chi si è e mostrando così la qualità del proprio essere. «Adesso dobbiamo mostrare che cosa questo Stesso è, oppure non è»⁷.

2. I tedeschi – e gli altri

Secondo l'impostazione binomica data nelle *Reden* la caratteristica dei tedeschi è quella di essere un popolo associato alla vita: popolo vivo, vivente, portatore di una fede nella vita e nella sua incontenibile mobilità, nel suo inarrestabile dinamismo e nella sua incondizionata libertà.

La sede dove questo atteggiamento si costituisce, per poi consolidarsi e manifestarsi in altre dimensioni di vita e azione, è la filosofia, che vale per Fichte come sapere primo e sommo: «La vera filosofia [...] procede dall'unica e pura vita divina – in quanto vita immediatamente, che resta tale in tutta l'eternità, rimanendo in essa sempre una, non invece in quanto vita di questa o quella cosa»⁸.

La vita esprime le sue qualità nel modo in cui i tedeschi la accolgono e la fanno loro: alla maniera tedesca. Da qui conseguono atteggiamenti che informano e orientano tutti gli ambiti in cui l'attività degli uomini e la vita di un popolo si esplicano: un determinato modo di considerare lo Stato e la vita sociale (non come «ingranaggio artificiale» e «macchina sociale»⁹ ma come sistema di educazione dei suoi membri); la libertà (non come «oscillare indeciso tra possibili equivalenti», che sarebbe libero arbitrio, ma come «decisione della volontà» che si regge su se stessa, «esistente assolutamente mediante sé»¹⁰); la storia (per «chi pensa in tedesco [...] la storia [...] è l'uomo vero e autentico a farla, non ripetendo soltanto ciò che è già stato, bensì creando l'assolutamente nuovo nel corso del tempo»¹¹); il sistema politico internazionale (non come «equilibrio di potenze» secondo la formula del *check and balance*, ma come sistema di Stati autonomi¹², con magari solo la Germania un po' più autonoma degli altri).

L'esposizione che Fichte fa di questi atteggiamenti avviene mediante contrasto e lascia chiaramente intendere che la definizione dell'identità tedesca (per via culturale e solo di conseguenza politica) passa dall'identificazione di un nemico, di un polo opposto, di un non-io: ciò che non è come se stesso e che presta resistenza e opposizione. Nel quadro storico-politico in cui furono scritte le *Reden*

⁷ Ivi, p. 206.

⁸ Ivi, p. 94.

⁹ Ivi, p. 95.

¹⁰ Ivi, p. 101.

¹¹ Ivi, p. 100.

¹² Ivi, p. 186.

quell'avversario era altrove ma era anche in casa: era una potenza straniera che aveva invaso il suolo di lingua tedesca ed era, al contempo, un atteggiamento mentale e intellettuale che aveva trovato radicamento anche tra i tedeschi, attratti da forme di pensiero "esterofilo".

Esterofilia è la fede nella morte: «Chi crede in un essere fisso, morto e persistente»¹³ ha bisogno di ammettere sempre un punto di appoggio e di partenza, un supporto a cui agganciare una processione di fenomeni, di conseguenze, che discendono in modo necessario e determinato. Costui crederà che lo Stato è come un grande ingranaggio «in cui ciascun singolo sia sempre costretto dall'intero a servire l'intero» e «a promuovere contro voglia il bene generale, a partire dal presupposto che ciascuno voglia il bene suo proprio»¹⁴. In questa ottica l'uomo è un animale egoista che viene costretto da un sistema autoritario a vivere socialmente, resi uguali gli uni agli altri¹⁵: l'uno d'appoggio è dunque lo Stato, riassunto nella figura del principe, che andrà educato all'arte del governo intesa come metodologia di asservimento e disciplinamento¹⁶.

L'esterofilo crederà che la storia «si dipana secondo la legge magica e nascosta di una danza circolare»¹⁷, secondo un dettato che ne predetermina lo svolgimento; crederà che la libertà è scelta tra alternative e che la realtà è somma di fenomeni appoggiati a una essenza sottostante e immutabile, eterna.

L'esterofilia, anche tra i tedeschi, si manifesta «come tranquillo abbandono alla necessità ormai immutabile del loro essere, come rinuncia a ogni miglioramento di noi stessi e degli altri mediante la libertà, come inclinazione a utilizzare se stessi e tutti così come sono, e a ricavare dal loro essere il maggior vantaggio possibile; in breve, come professione di fede che si riflette di continuo in tutte le attività della vita»¹⁸. È un modo d'essere che si differenzia e distanzia da quello del popolo originario, popolo in senso assoluto, il tedesco. Perché popolo originario? Perché il tedesco è colui che «crede in qualcosa di assolutamente primo e originario nell'uomo stesso» – è l'uomo che "pone" l'inizio e l'originario mediante una scelta di autodeterminazione. È lui che crea il nuovo e dà avvio a un atto creativo di libertà incondizionata, mostrando così attivamente e concretamente di credere «nella libertà, nella migliorabilità infinita, nell'eterno progredire della nostra specie»¹⁹ tramite un'azione intenzionale e direzionata ma non predeterminata.

¹³ Ivi, p. 105.

¹⁴ Ivi, p. 95.

¹⁵ Ivi, p. 96.

¹⁶ Ivi, p. 97.

¹⁷ Ivi, p. 100.

¹⁸ Ivi, p. 105.

¹⁹ Ivi, p. 106.

In questo modo Fichte delinea una «dicotomica filosofia delle nazioni»²⁰ in cui all'originarietà tedesca, basata sul carattere "vivo" della lingua, si contrappongono l'"estero" e l'"esterofilia", la cui preferenza per l'essere "morto" è condizionata dal carattere altrettanto "morto" delle lingue "romanze". Quella è "condizionata" ma non "determinata": se così fosse, infatti, non si spiegherebbe la possibilità di un'esterofilia "tedesca" (di cui fa parte, per il Fichte di quegli anni, anche la filosofia dell'identità di Schelling)²¹. D'altro canto la fede filosofica è per Fichte qualcosa di più originario e pervasivo che una semplice credenza: è il modo in cui si esprimono lo spirito e la qualità d'essere di un uomo – è la sede in cui si manifesta al più alto grado il carattere tedesco: «se qualcuno fosse vero tedesco, allora non potrebbe filosofare altrimenti che così»²².

Il binomio vita-morte è anche quello che sorregge la distinzione tra lingua viva e lingua morta da cui Fichte parte per giustificare la specificità dei tedeschi.

Si dirà qualcosa su questo tra poco, per adesso ci basti rilevare come il discorso di Fichte, pur nel richiamo a diversi aspetti di una identità culturale (dalla lingua alla filosofia), mantiene una impostazione agonale e dicotomica, in cui il tratto di identità è giocato in funzione contrastiva: mediante l'identificazione di un nemico di cui vengono riconosciuti dei tratti connotanti e, in virtù di questi, automaticamente screditato. Per definire la modalità argomentativa di Fichte si è parlato di un *Denken in Antithesen*²³, un pensiero in antitesi – pensiero *di* antitesi.

Ora, tenuto presente questo quadro, possiamo meglio comprendere il passaggio che Fichte usa a corredo della frase sul "carattere", svolgendo l'invito rivolto ai suoi connazionali a «diventare all'istante ciò che dovremmo già essere, tedeschi»:

Noi non dobbiamo sottomettere il nostro spirito: quindi dobbiamo per prima cosa procurarci uno spirito, e uno spirito saldo e certo; dobbiamo diventare seri in ogni cosa, e non tirare avanti con leggerezza, ed esistere solo per scherzo; dobbiamo formarci principi sostenibili e incrollabili, che fungano da solido criterio per tutto il resto del nostro pensare e agire; vivere e pensare devono essere, per noi, una cosa sola, e formare un tutto che si compenetra compatto; in entrambi dobbiamo conformarci alla natura e alla verità, e rigettare da noi gli artifici estranei²⁴.

²⁰ Espressione affine già di Eucken (*Philosophie der Nationalität*) in: R. Eucken, *Fichte und die Aufgaben unserer Zeit* (1897), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*, Leipzig, Dürr, 1903; poi Hildesheim, Olms, 2005, pp. 85-96, 77.

²¹ J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 94.

²² Ivi, p. 94.

²³ Parla di «*Denken in Antithesen*» Stefan Reiß in *Fichtes Reden and die deutsche Nation oder: Vom Ich zum Wir*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, p. 144.

²⁴ J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 172.

In queste parole si riassume l'invito a essere se stessi, e *dunque* diversi dal modo di agire che si diffamava come insidioso e nemico. La lotta è tra l'essere e l'artificio.

In questo quadro di discorso Fichte mette in evidenza come vivere e pensare siano (devono essere) una cosa sola. L'essere predetermina il pensiero, e non viceversa. «Tutti e due quindi, il pensiero e l'attività, sono forme separate solo nel fenomeno, al di là del fenomeno, invece, esse sono, l'una come l'altra, la medesima unica vita assoluta»²⁵.

Si possono rilevare a questo riguardo almeno due problemi: l'uno è relativo al significato da dare al concetto di vita.

Fichte è tutt'altro che un vitalista. Per lui la vita che ha valore non è «la nuda vita»²⁶ intesa come meccanico rinnovamento e prosecuzione dell'essere, come svolgimento delle funzioni vitali, già individuate da Aristotele, di respirazione, sostentamento e riproduzione, irriflessa e abitudinaria ripetizione dell'uguale. Quella è vita, al massimo, di vegetali²⁷:

La vita animale dell'uomo scorre in tutte le epoche secondo le stesse leggi, e in ciò ogni tempo è uguale a se stesso. [...] Lasciar passare su di sé tutto ciò che accade, ignorandolo; addirittura tappare diligentemente occhi ed orecchi di fronte al suo assalto; vantarsi di questa assenza di pensiero come di una grande saggezza, può andar bene per una roccia su cui le onde del mare si infrangono senza che essa lo senta, o per un tronco d'albero, che le tempeste scuotono di qua e là senza che esso se ne accorga, ma non è degno di un essere pensante²⁸.

La dignità, al contrario, è una conquista ma anche una prestazione. Essa è data (ritorna la matrice attivistica del pensiero fichtiano) da una attività di pensiero che permea e trasforma la vita. È la riflessione che rispinge la vita su di sé, la fa riflettere e dunque le conferisce uno spessore di valore che la rende vita cosciente, vita riflettuta, vita umana: vita degna. «Tempi diversi esistono solo per l'intelletto, e solo colui che li comprende nel concetto vive con essi, ed esiste in questo suo tempo; una vita diversa è soltanto una vita da bestia o da pianta»²⁹.

Al contrario, chi si è elevato al pensiero mediante studio e riflessione avverte in sé quell'impulso originario a dare vita al pensiero, rendendolo attivo, facendolo inter-agire nel reale e nella storia. Da qui l'impulso a voler essere strumenti dell'idea nel proprio tempo.

²⁵ Ivi, p. 65.

²⁶ Ivi, p. 115.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 207 e 217.

²⁸ Ivi, pp. 172-173.

²⁹ Ivi, p. 172.

Si vede allora che, dopo averci detto che l'essere tedesco è un qualcosa di irriflesso proprio dell'essere, troviamo invece – ed è questo il secondo problema da rilevare – una portentosa rivalutazione del pensiero come forza e condizione di (vera) vita.

È questa la tensione di pensiero ed essere, di pensiero e vita che attraversa tutta la filosofia di Fichte ma anche tutta la filosofia idealistica, essendo essa una filosofia che aspira, e pretende, di ricondurre la vita al pensiero in una maniera che crede sia totale, e pur non lo può essere mai del tutto.

3. I tratti fondamentali dei tedeschi: una storia ideal-tipica?

Nell'ambito della presentazione della filosofia tedesca, che è filosofia trascendentale, non condizionata dall'essere dei fenomeni ma dall'atto di costituzione di essi, che è la libertà del soggetto, Fichte sembra suggerire una posizione antistanzialistica che lo mette al riparo da appropriazioni identitarie e malintendimenti di stampo biologico o razziale.

Il carattere (morale) non è un essere statico, legato a condizionamenti territoriali, di genere, di stirpe, di etnia. Fa tutt'uno semmai con il modo di essere e agire dei soggetti. E infatti si noti che l'equivalenza tra carattere e tedeschi non è unidirezionale ma è reversibile: non solo vale nel senso per cui è tedesco chi ha carattere ma anche nel senso per cui chi ha carattere è tedesco, e nella logica associativa del filosofo patriota ha carattere chi crede nella vita e nell'«intervento in essa della cultura spirituale» e nel «suo scaturire continuo dalla fonte di ogni vita spirituale, cioè Dio»³⁰. Costui, «ovunque sia nato e qualunque lingua parli»³¹, è tedesco.

La prospettiva del carattere, in quanto manifestazione di essere e vita che precede le determinazioni e i costrutti statici del pensiero concettualizzante e classificatorio, fa emergere un punto di vista da cui guardare le professioni patriottiche di Fichte che non sia quello dei più stantii pregiudizi: suggerisce di intendere il suo patriottismo non come uno *Schollenpatriotismus* ma come un *Geistpatriotismus*. Non è legato a una porzione territoriale ma è una disposizione dello spirito. «Nessun principe tedesco ha mai preteso di fissare la patria per i suoi sudditi entro le montagne o i fiumi su cui governava, e di considerarli vincolati a una zolla di terra»³².

Questa impostazione forza l'antropologia in senso sovranazionale, lasciando intendere un'apertura cosmopolitica veicolata dalla libertà e mobilità del pensie-

³⁰ Ivi, p. 64.

³¹ Ivi, p. 107.

³² Ivi, p. 124.

ro. La sua prova in negativo, per converso, è fornita dalle contaminazioni esterofile che hanno afflitto anche i tedeschi, i quali, pur continuando a risiedere sul suolo tedesco, è come se ne avessero tradito lo spirito.

Da questa impostazione possiamo trarre un avvertimento: nessuno può dirsi saldo nella sua identità. Ci sono tedeschi di nascita che hanno tradito il loro spirito; ci sono uomini nati altrove e parlanti altre lingue che aderiscono alla comunità di spirito dei tedeschi perché condividono quell'atteggiamento di pensiero che è poi anche motore di azione nella società e nella professione. Basti pensare, solo per un accenno, al ruolo educativo e sociale che Fichte attribuisce alla "missione del dotto".

Il problema dell'identità e dell'identificazione di ciò che è tedesco non è comunque esaurito con quella contrapposizione tra essere e pensiero o tra vita e morte. Sarebbe così troppo semplice assolvere Fichte dai sospetti nazionalistici che gravano sul suo pensiero, e in particolare sulle *Reden*, la quali vennero spesso considerate uno dei testi di fondazione del peggiore nazionalismo germanico³³. Di fatto i sospetti di una definizione dell'identità in senso sostanzialistico non sono ridicibili alla sola impressione tendenziosa di lettori malevoli.

Si è detto che Fichte utilizza poche volte l'espressione "carattere". Utilizza invece con più frequenza, nelle *Reden* quasi con insistenza, espressioni come *Deutsches Wesen*, *deutscher Geist*, *Deutschheit* (non tuttavia il romantico *Volksgeist*). Il problema è il medesimo: affermare e rivendicare l'essere dei tedeschi, ossia un determinato modo di essere che è qualificabile come propriamente tedesco.

Quindi la domanda centrale è nuovamente: cosa significa "essere tedesco"?

Una parte consistente dei *Discorsi alla nazione tedesca* è destinata a rispondere a questa domanda e a dare una configurazione identitaria di riconoscimento. Non è un caso che il testo fichtiano venga spesso inteso come il documento di una "politica dell'identità"³⁴. Dopotutto, la domanda è già contenuta nell'intento di dedicare una serie di discorsi alla nazione tedesca, gesto che sottende la domanda: chi o cosa è la nazione e come si distingue?

Qui Fichte ricorre per rispondere a strumenti più tradizionali, al di sotto del livello di astrazione mostrato nell'impostare il rapporto tra vita e pensiero, tra essere e carattere.

Egli si propone di descrivere i "caratteri tedeschi" e nel farlo va alla ricerca della «diversità capitale tra i tedeschi e gli altri popoli di provenienza germanica» (è il titolo della quarta *Rede*) – differenza che poi si acuisce quando il confronto viene

³³ J. Dewey, *German Philosophy and Politics*, New York, Holt & Company, 1915, pp. 68-77; G. Santayana, *Egotism in German Philosophy*, London-Toronto, J.M. Dents & Sons, 1916, pp. 73-83, 70; diretto il rimando a Fichte in E. Goblot, *L'origine philosophique de la folie allemande: Les Discours à la nation allemande de Fichte*, in: "Revue du mois", XIX (1915), p. 688.

³⁴ Il volume 40 delle "Fichte-Studien" dedicato ai temi di *Nation – Gesellschaft – Individuum* ha nel sottotitolo proprio questo riferimento: «Fichtes politische Theorie der Identität».

fatto con i popoli di origine non germanica bensì romanza, i «nuovi Romani»³⁵ – e dei «tratti fondamentali dei tedeschi» (è il titolo della sesta *Rede*).

La sua ricostruzione è genetica su base storica: egli trae questi caratteri che definiscono l'identità tedesca dalle esperienze della storia, o meglio da una ricostruzione ideale delle esperienze della storia: storia politica, culturale, civile. Lo potremmo chiamare un metodo ideal-empirico: la storia (*Historie*) intesa come insieme di eventi e personaggi fornisce la base per costruire una storia da raccontare (*Geschichte*)³⁶, una narrazione, una trama: i fatti diventano racconto e dunque valore, rappresentazione, modello. È un *Bild* che diventa *Vorbild*.

Il soggetto di questa storia dovrà necessariamente essere circoscritto e la condizione che Fichte individua per questa circoscrizione è l'unità linguistica, la lingua, che non è intesa solo come «designazione degli oggetti di percezione immediatamente sensibile» ma anche come strumento di «designazione simbolica del sopransensibile»: nella lingua si depona e manifesta lo svolgimento della vita spirituale di un popolo, l'«effettiva vita comune di questo popolo»³⁷.

La lingua, dunque, costituisce, nella ricostruzione fichtiana, il primo passo del percorso di identificazione della specificità tedesca: la base storica da cui si parte per identificare un popolo è quella rappresentata dall'unità linguistica. Chi parla una certa lingua (in questo caso quella tedesca) appartiene a quel popolo, condivide le stesse esperienze, dunque si può supporre che condivida lo stesso essere: essere proveniente da quel che è stato ed è divenuto.

Anche sul piano linguistico si presenta la medesima dicotomia incontrata sul piano filosofico: alla lingua morta dei nemici si contrappone una lingua viva, quale quella dei tedeschi, che è tale perché, non avendo mai perso il legame con le origini, preserva continuità, originarietà e purezza. Per Fichte, il fatto di essere rimasti sempre nella medesima regione ha permesso di salvaguardare il legame tra l'esperienza ricettiva sensibile e il simbolismo sovra-sensibile senza deviazioni e perturbamenti, cosicché operante nel popolo «resta sempre la stessa unica, vivente forza linguistica della natura – che doveva erompere originariamente così – che è fluiva ininterrottamente attraverso tutte le circostanze, e in ciascuna di queste è dovuta divenire così come è divenuta, alla loro fine è dovuta essere così come

³⁵ J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 70.

³⁶ Per tutti cf. la voce «Geschichte, Historie» in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, pp. 593-717, in partic. pp. 601-610 e 653-658. La voce ha avuto una traduzione italiana come libretto autonomo in R. Koselleck, *Storia. La formazione del concetto moderno*, a cura di R. Lista, Bologna, Clueb, 2009.

³⁷ Le citazioni sono tratte da J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., rispettivamente pp. 52, 53 e 55.

è adesso, e tra qualche tempo sarà così come dovrà essere allora»³⁸. «Le parole di una lingua siffatta sono vita e creano vita in tutte le sue parti»³⁹.

Registriamo qui una tensione tra l'individuazione di una base empirica (empiricamente condizionata) dell'identità (quale è la lingua) e l'attribuzione di carattere (morale) su base attivistica che abbiamo visto prima, con il presupposto filosofico cui abbiamo accennato.

Il modo argomentativo relativo ai tratti fondamentali dell'essere tedesco contrasta con l'impianto filosofico che definisce il tedesco sulla base dell'essere-che-diviene e che individua nell'attività il modo con cui si dà forma all'essere.

Ricorrendo al binomio che abbiamo fatto emergere in precedenza, notiamo che per rispondere alla domanda "cosa è tedesco" Fichte è costretto a muoversi dal piano dell'essere a quello del pensiero, e ritorno, e qui, in questa circolarità, il pericolo sostanzializzante è dietro l'angolo.

Necessariamente la risposta alla domanda "cosa è tedesco?" implica che si utilizzi il pensiero per determinare, separare, distinguere, analizzare, confrontare. Facendolo, Fichte applica il pensiero all'esperienza storica, e in questo modo egli determina differenza, giudica, concettualizza e classifica. Riflette sulla storia per trarre dagli eventi e dalla successione dei fatti un racconto, ordinato in base a un significato. Il significato per Fichte si compone mediante il riconoscimento e accostamento dei "tratti fondamentali" dei tedeschi, che sono identificabili con categorie identitarie di un popolo, con i caratteri che fanno un popolo. Così dalla domanda "cosa è tedesco" otteniamo la risposta alla domanda "chi è tedesco?": è tedesco chi è passato attraverso quella storia e quelle esperienze, chi condivide quel passato e quel racconto, quella tradizione e i valori che essa ha suscitato.

Quali sono queste categorie?

Nel mezzo dell'argomentazione troviamo categorie morali: naturalezza, serietà, «fedeltà, semplicità, onore, ingenuità», e ancora, «pietà, rettitudine, modestia e buon senso»⁴⁰. La storia dei tedeschi, per come Fichte la racconta, sarebbe testimonianza iconografica di queste virtù, il cui repertorio egli fa sfilare nella sesta *Rede*. La narrazione storica è al contempo rappresentazione di una genealogia ideale.

Fondamentale fu l'opera e l'azione di Lutero⁴¹. Con lui si rinnova in un quadro segnato dal confronto religioso l'opposizione antica tra i Romani e i Germa-

³⁸ Ivi, p. 52.

³⁹ Ivi, p. 55.

⁴⁰ Ivi, pp. 87 e 88.

⁴¹ Cf. P. Oesterreich, «Deutscher Ernst». *Zu Fichtes rhetorischer Erfindung nationaler Identität*, in *Nation – Gesellschaft – Individuum. Fichtes politische Theorie der Identität*, a cura di C. Binkelman, in: "Fichte-Studien", n. 40, 2012, pp. 29-43. Esempio in questa tradizione: *Luther ein Lehrer der deutschen Nation. Seine Gedanken vom Pöbel und von den Tyrannen*: J.G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in

ni, che venne a scontro già nell'antichità con la gloriosa vittoria di Arminio sulle truppe romane nella selva di Teutoburgo. Ma Lutero fece di più, perché proiettò il suo discorso identitario nella dimensione dell'eterno. Parlò ai «tedeschi come totalità»⁴² e diede dignità e visibilità alla lingua germanica rispetto a quella latina. Ma soprattutto costruì il suo discorso a partire dal desiderio, anzi dall'ansia di eternità. L'uomo tedesco, Lutero, era un «condottiero ispirato dall'eterno»⁴³. Recuperò e rinnovò la domanda del Cristianesimo che si chiedeva: che cosa dobbiamo fare per essere beati?, ma la sua risposta passò attraverso l'eliminazione di ogni mediatore esterno e dalla fondazione di una religione della coscienza che cerca nell'interiorità e nella coscienza formata dell'uomo non la giustificazione né la causa della salvezza ma la sua indispensabile occasione, lo spazio di manifestazione dell'eterno. Una filosofia che guarda non fuori ma dentro l'animo dell'uomo, non si rivolge ad autorità esterne credute infallibili ma rimette all'uomo la responsabilità della sua libertà. In questo modo Lutero aveva avviato una rivoluzione non solo della religione ma anche del pensiero, i cui effetti si diffusero anche ben al di là dei confini di lingua tedesca, costringendo a una rivisitazione e a un rinnovamento dell'antica dottrina tradizionale, a prova del «modo in cui la Germania ha sempre retroagito sul resto d'Europa»⁴⁴.

Sul piano del pensiero filosofico l'invito di Lutero ad avversare fonti esterne di autorità si rinnovò nella dottrina dell'Illuminismo, rimanendo però intrappolato nelle maglie della «catena sensibile della fede nell'intelletto naturale»: il rozzo intelletto si inorgogli dal fare la guerra a ogni forma di religione e credenza cosicché all'estero «l'epiteto di filosofo e quello di irreligioso e negatore di Dio divennero sinonimi, e furono contraddistinti da eguale onore»⁴⁵. Diverso invece il corso dello spirito nel mondo tedesco, in cui, sull'orma di Lutero, perdurava la percezione che «il sensibile non bastasse più» e occorresse rivolgersi al sovransensibile, ma questo sovransensibile non fosse da ricercare all'esterno, in qualche oggetto di culto o qualche istanza veritativa esterna, bensì fosse «nella ragione stessa», così da fare del libero pensiero, «come doveva essere, la fonte di una ve-

Id., *Werke in zehn Bänden*, a cura di H.D. Irmscher, vol. 7, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1991, pp. 94-96, dove Lutero è definito «ein patriotischer großer Mann», «Lehrer der deutschen Nation». Sul tema: *Herder – Luther. Das Erbe der Reformation in der Weimarer Klassik*, a cura di M. Maurer e C. Spehr, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, pp. 87-232, ma anche *Luther als Vorkämpfer? Reformation, Volksaufklärung und Erinnerungskultur um 1800*, a cura di W. Greiling, H. Böning e U. Schirmer, Köln, Böhlau, 2016.

⁴² J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 81.

⁴³ Ivi, p. 80.

⁴⁴ Ivi, p. 83.

⁴⁵ Entrambe le citazioni da ivi, p. 84.

rità indipendente»⁴⁶. Era la ragione che autodeterminava se stessa, gli oggetti e le condizioni del suo esercitarsi e del suo conoscere: questa è per Fichte «autentica filosofia», naturalmente tedesca.

Modelli di questo atteggiamento filosofico erano per lui Leibniz, il filosofo che rintracciò nell'individualità dinamica e mobile della monade un centro energetico in contrasto con le dottrine del più rigido meccanicismo e determinismo; e poi naturalmente Kant, non citato per nome ma indicato come il «fondatore della nuova filosofia tedesca»⁴⁷, una filosofia che ricerca in sé stessa, nella ragione dell'uomo, e non nell'esterno, negli oggetti, le condizioni del suo esercitarsi e che in quella capacità di autodeterminazione ravvisa una traccia del soprasensibile, l'anello che si sgancia della catena causale e apre alla libertà spontanea dell'uomo. Compimento di questo percorso di scoperta sarà la nuova filosofia tedesca, quella trascendentale della *Wissenschaftslehre*.

Intanto la storia del pensiero correva parallela a quella politica e sociale. Sulla scena della storia il principio di autodeterminazione secondo libertà trovò espressione nella costituzione delle città dell'Impero o in maniera ancora più spiccata nelle città Stato dell'Ansa, nelle città imperiali tedesche del Medioevo,⁴⁸ nelle quali i membri erano fedeli sia alle istituzioni cittadine da loro istituite sia alla federazione imperiale, alle une nel nome della libertà civica, all'altra nel nome dell'appartenenza e omogeneità culturale.

La ricostruzione ideal-tipica di Fichte si basa su questo presupposto implicito: che l'essere-stato testimoniato dalla storia diventa garanzia di un essere, della sua qualità così come della sua persistenza e continuità: se è stato, continuerà a essere, è l'atteggiamento intellettuale di Fichte, che lascia trapelare un fideismo razionale a base attivistica. Non c'è predeterminazione necessitaristica, bensì fiducia nella carica motrice della coscienza, che i suoi discorsi patriottici vogliono contribuire a suscitare nei singoli.

A questo servono infatti le sue *Reden*, visto che l'intento dichiarato è quello di «ricondere il più alto numero possibile dei nostri uomini di cultura [...] a una comune unità d'intenti. In questo modo, infatti, ho inteso dare stabilità a un tratto fondamentale dell'uomo tedesco, quello per cui egli ha ritenuto che valesse la pena farsi un'opinione su ciò che concerne i tedeschi [...]. La creazione di una simile saldezza d'opinione [...] è la salvezza immediata del nostro carattere da una dissoluzione indegna di noi, ma costituirà anche un mezzo potente per raggiungere il nostro scopo principale, l'introduzione della nuova educazione nazionale».⁴⁹

⁴⁶ Ivi, p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Ivi, p. 88.

⁴⁹ Ivi, p. 175.

È a questo fine di identificazione e riconoscimento che serve la sua filosofia, secondo la celebre metafora della specchio: «Una filosofia divenuta chiara a se stessa tiene di fronte a questa nazione lo specchio, in cui essa può conoscere con la chiarezza del concetto ciò che finora essa è stata per natura senza coscienza manifesta, e ciò verso cui essa è destinata dalla natura. A essa viene fatta la proposta di fare di se stessa, in modo intero e completo, secondo quel concetto chiaro e con arte meditata e libera, ciò che essa dovrebbe essere, di rinnovare il patto, e chiudere il suo cerchio»⁵⁰.

«Ciò che finora essa è stata per natura senza coscienza manifesta»: l'espressione non ricorda la descrizione del carattere che non sa di essere?

Opportunamente è stato notato a proposito della strategia storico-argomentativa fichtiana: «La funzione che, in tale quadro teorico, Fichte attribuisce alla storiografia nazionale è dunque quella di uno strumento atto a favorire energicamente il recupero della destinazione originaria e verace della nazione tedesca, additandole il modello da realizzare nel futuro attraverso una selezionata ricostruzione del passato»⁵¹.

“Selezionata ricostruzione del passato”. Non possiamo non notare che questa caratterizzazione nazionale stilizzata è necessariamente l'esito di una ricostruzione intellettuale operata sulla storia, un racconto ordinato secondo criteri che sono a loro volta di calco tedesco e che conseguono da un atto di riflessione sull'essere-stato (la storia), che nel momento in cui è mostrato ed esposto, raccontato e dunque oggettivato, viene riassorbito nell'essere di colui che è e che fa esperienza del mondo in quel determinato modo (tedesco). Quella forma ritorna a essere irriflessa, diventa carattere tedesco. Dopotutto è pur sempre un tedesco che allestisce quella determinata analisi della storia. Dove comincia il pensiero e dove finisce l'essere? E alla fine, ci può essere esperienza dell'essere senza pensiero?

È lo stesso Fichte a riconoscerlo al termine del dodicesimo discorso, quando, fatta la sua esposizione dei “tratti del carattere tedesco”, dei “tratti fondamentali dei tedeschi” e “sui mezzi per conservarli”, ribadisce che «la prima cosa che dobbiamo fare, anche solo per poterci conservare fino al completo e profondo miglioramento del nostro popolo, è di procurarci un carattere, e di confermarlo anzitutto formandoci, mediante la riflessione personale, una salda opinione sulla nostra vera situazione e sul mezzo sicuro per migliorarla»⁵².

⁵⁰ Ivi, pp. 105-106.

⁵¹ R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 70. L'autrice ricorda l'influenza esercitata in quegli anni su Fichte da Johannes von Müller, autore di una monumentale storia della confederazione elvetica, assunta ed elogiata come modello di storiografia nazionale (ivi, p. 69). Fichte auspica che anche per i tedeschi possa essere realizzata «una storia entusiasmante [...] che potesse diventare un libro nazionale e popolare» (J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 89).

⁵² J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., p. 183.

Se è vero che il carattere, come scriveva Lessing, «consiste nel non volerne affatto», nel non voler essere identificato e riconosciuto come tale, e, riconfermava Fichte, esso «deve scaturire dal nostro essere, senza il nostro sapere e la nostra riflessione», come si potrebbe financo parlare di un carattere tedesco, dargli contenuti e significato, senza applicarvi sopra l'atto del pensiero? Pensiero e vita sono strettamente connessi, pur senza identificarsi del tutto, dal momento che il pensiero tende a chiudere e fissare ciò che nella vita si mantiene infinitamente aperto e fluido⁵³. Ma capita anche che il pensiero possa essere un «pensiero vivente»⁵⁴, che è anche “pensiero del vivente”, ossia «vita del pensante»⁵⁵, il quale, nel mentre del suo farsi, esplicitarsi, attuarsi, esercitarsi, diventa la forma di vita del vivente, di colui che vive nel pensiero cosciente: «Quel pensare è vita, esso viene sentito dal suo possessore con interiore benessere, nella sua forza vivificante, trasfiguratrice e liberatoria»⁵⁶.

Ma come è possibile rendere unitario nella storia ciò che rivendica un contenuto sostanziale da una parte e ciò che si definisce processualmente e attivisticamente dall'altro?

Nel tentativo di mettere a fuoco un *deutscher Charakter* e i suoi contenuti – si può notare a modo di provvisoria conclusione –, Fichte oscilla tra un approccio sostanzializzante, che fa perno su lingua, storia e tradizione (compresa la tradizione filosofica, che egli avrebbe il merito di aver esplicitato e perfezionato con la *Wissenschaftslehre* – pensiero filosofico tedesco per eccellenza), e un approccio attivistico-speculativo, dinamico-processuale, che converte l'essere in attività continua. Quel groviglio non sfida solo il pensiero ma ha messo alla prova anche la storia nazionale della Germania, a partire in particolare dal tempo di Fichte. Anche questa problematica convergenza contribuisce a rendere teso il rapporto, che sempre si ripropone, tra storia e storiografia, tra realtà storica e racconto, tra – se espresso in termini filosofici – essere e pensiero, e parimenti inestricabile l'intreccio di ambiguità, fascino e modernità delle *Reden an die deutsche Nation*.

⁵³ Ivi, p. 65.

⁵⁴ Ivi, p. 35.

⁵⁵ Ivi, p. 67.

⁵⁶ *Ibid.*