

Dal cosmopolitismo al nazionalismo

Il “carattere tedesco”
e le sue radici filosofico-letterarie
(1750-1850)

a cura di

Maria Carolina Foi

Riccardo Martinelli

Paolo Panizzo

Cogito 5

Studies in Philosophy and its History



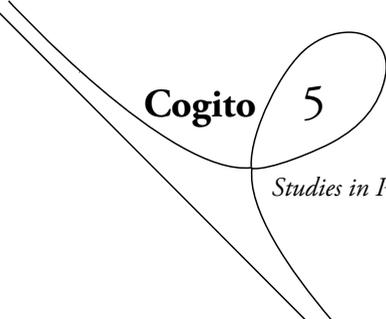
Il volume analizza la discussione sul “carattere tedesco” e le sue radici filosofico-letterarie (1750-1850). Dai tentativi di indicare forme di integrazione cosmopolitica tra i caratteri nazionali, si giunge fino alla tesi di una peculiare destinazione (*Bestimmung*) del popolo tedesco e addirittura di un primato del germanismo. Il volume si avvale del contributo di specialisti internazionalmente riconosciuti nelle aree della germanistica e della filosofia, offrendo così uno sguardo interdisciplinare quanto mai opportuno alla luce degli autori presi in esame: Kant, Schiller, gli Schlegel, Hölderlin, Herder, Steffens, Fichte, Hegel, Schopenhauer. Il lavoro raccoglie gli interventi a una giornata di studi tenutasi presso l'Università di Trieste nel 2021, ampliandoli in modo significativo con ulteriori contributi.



9 788855 114103 >

Euro 15,00





Cogito 5

Studies in Philosophy and its History

Cogito

Studies in Philosophy and its History

Open to all philosophical genres and traditions, the book series *Cogito. Studies in Philosophy and its History* aims at publishing selected studies and texts with special focus on metaphysics, ethics, and their relations.

Cogito promotes a view of philosophy as an argumentative discipline, which needs to be both theoretically engaged and conscious of the historical dimension of theoretical discussions. Hence, the book series hosts readable and accessible texts, which contribute to philosophical advancement or which inquire into the historical roots of theoretical issues.

Cogito considers contributions from both senior and junior scholars, and promotes scientific dissemination by employing an open access policy. Submitted texts will be peer reviewed according to standard double-blind processes of evaluation. Contributions in English, Italian, French, Spanish and German language are eligible.

EDITORS

Gabriele De Anna (Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Università di Udine)

Riccardo Martinelli (Università di Trieste)

ADVISORY BOARD

Antonio Allegra (Università per Stranieri di Perugia)

Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia)

Andrea Bottani (Università di Bergamo)

Rosa M. Calcaterra (Università Roma Tre)

Antonella Corradini (Milano, Università Cattolica)

Mario De Caro (Università Roma Tre)

Christian Illies (Otto-Friedrich Universität Bamberg, DE)

Nikolay Milkov (Universität Paderborn, DE)

Matteo Negro (Università di Catania)

Roger Pouivet (Université de Lorraine, F)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Giacomo Samek Lodovici (Milano, Università Cattolica)

Thomas Sturm (Universidad Autònoma de Barcelona, E)

Nic Teh (University of Notre Dame, USA)

Achille Varzi (Columbia University, USA)

Pubblicazione realizzata con il contributo dell'Università degli Studi di Trieste – Finanziamento di Ateneo per progetto di ricerca scientifica (FRA).



I contributi sono sottoposti, nella forma del doppio anonimato, a peer review di due esperti, esterni al Comitato Scientifico o alla Direzione.

In copertina:

Philipp Veit, *Germania* (1834-1836)

Städel Museum, Frankfurt am Main

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2023

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-410-3 (print)

ISBN 978-88-5511-411-0 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste

Via Weiss, 21 – 34128 Trieste

<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

**Dal cosmopolitismo
al nazionalismo
Il “carattere tedesco”
e le sue radici
filosofico-letterarie
(1750-1850)**

a cura di

Maria Carolina Foi

Riccardo Martinelli

Paolo Panizzo

Indice

- 7 Introduzione
M.C. Foi, R. Martinelli, P. Panizzo
- 11 Il carattere tedesco nella prospettiva di Immanuel Kant
Riccardo Martinelli
- 25 Le *Charakteristiken* dei fratelli Schlegel come paradigmi del saggio tedesco
Francesco Rossi
- 41 Friedrich Hölderlin: *Germanien*. Un canto della patria?
Elena Polledri
- 61 *Staat o Helstat?* Henrich Steffens interprete della cultura tedesca
Pier Francesco Corvino
- 77 Genere umano e carattere nazionale nella concezione filosofica herderiana
Laura Follesa
- 95 Carattere nazionale e rivincita culturale nel frammento *Deutsche Größe* di F. Schiller
Paolo Panizzo
- 111 Essere che è, che pensa o che diviene? Fichte e il racconto del carattere tedesco
Elena Alessiato
- 127 'Naturgeist' e carattere in Hegel: razze, nazioni, individui
Luca Corti
- 147 La centralità del carattere nella filosofia di Arthur Schopenhauer
Matteo D'Alfonso
- 159 Autrici e autori

Introduzione

M.C. FOI, R. MARTINELLI, P. PANIZZO

Le questioni legate all'identità culturale dei popoli, per qualche tempo eclissate dall'interesse per le dinamiche della globalizzazione, mostrano oggi nuovamente la loro attualità. In questo terreno, filosofia e letteratura hanno una parte di rilievo: e l'hanno avuta in particolare per il caso specifico della Germania nel periodo decisivo a cavallo tra il Settecento e l'Ottocento. I saggi contenuti nel presente volume muovono dall'ipotesi che un ruolo centrale, in questo contesto, vada attribuito a un concetto lungamente trascurato dalla critica, come quello di carattere. È attorno a questo concetto che si vengono a legare dinamiche provenienti da lontano – si pensi all'*ethos* aristotelico – ma oggetto di rinnovata attenzione in Europa fin dal Seicento (Overbury, La Bruyère) e poi senza interruzione nel secolo successivo (si pensi questa volta agli *Essays* di Hume). Tra le sfumature delle quali il concetto si arricchisce lungo questo percorso, quella relativa al *carattere nazionale* appare senza dubbio tra le più interessanti. Il carattere nazionale diventa il luogo teorico dove sedimentano idee radicate nella dimensione antropologica, vale a dire a monte della teoria politica vera e propria e per lo più rifuggendo da ambigui biologismi o dall'equivoco della "razza", che pure a tratti affiora negli scritti del tempo. Tipicamente, il riferimento al carattere nazionale proietta il discorso antropologico nella dimensione diacronica, giungendo a tenderlo, come la corda di un arco, tra l'interesse per le genti di un passato di epoca medievale, o perduto nelle profondità dei tempi, sulle quali si proiettano in maniera ora più ora meno arbitraria e immaginifica determinate virtù nazionali, e il rimando a una futura missione storica, giustificabile proprio a partire da specifici tratti caratteriali.

Non stupisce che la Germania abbia offerto contributi essenziali a questa riflessione sul carattere nazionale: la discussione in merito al “carattere tedesco” e alle sue radici filosofico-letterarie nel periodo 1750-1850, come recita il sottotitolo del presente volume, è stata senz’altro tra le più vivaci e ricche di conseguenze. Del resto, è in questo contesto che si coglie appieno il senso del dibattito romantico sul carattere antico-tedesco (*altddeutsch*), che mira al recupero di un’identità ancestrale concepita in modi diversi e spesso funzionale alla creazione di una concezione organica dell’identità nazionale. Il caso è dunque esemplare nel mostrare la dinamica che conduce dallo studio *cosmopolitico* delle forme di integrazione tra i caratteri nazionali, concepiti come necessarie diversità, all’idea della *Bestimmung* del popolo tedesco – il carattere è il destino, sentenziava già Eraclito, seguito poi dal Kant dell’*Antropologia* – fino alle tesi sul primato del germanismo che avranno in seguito risvolti e implicazioni tristemente noti.

Considerato nella prospettiva illustrata, lo studio sul carattere dei popoli integra opportunamente le ipotesi critiche che sono al centro di un ampio e recente dibattito sulla nozione di carattere individuale, nozione che rimanda a una sorta di “io morale” difficile da sostenere per i filosofi – anzitutto Hume e Kant – che hanno oltrepassato l’idea dell’io sostanziale e quella di anima, smascherati come finzioni o paralogismi. Di regola, la conseguente difficoltà nella fissazione dell’identità individuale viene risolta dai critici duplicemente: o ammettendo l’incoerenza delle dottrine relative, o insistendo sulla presenza di un abito non sostanziale, che tuttavia può permeare l’agency individuale. Nel momento in cui si specifica nel decisivo *case study* della Germania, la ricerca sul carattere dei popoli contribuisce al dibattito mostrando come, in analogia con quanto avviene per l’individuo, il carattere nazionale non implichi necessariamente la messa in atto di ipotesi sostanzialiste come quelle riconducibili alla presenza di un *Volksgeist*, o alla realtà etnico-biologica o “razziale”, quale fondamento dell’identità nazionale.

Le considerazioni sul carattere tedesco si inseriscono nel ricchissimo quadro problematico al quale si è potuto fin qui solo accennare. Non stupisce che esse abbiano avuto particolare influenza sulle generazioni successive, contribuendo alla configurazione culturale e letteraria di un’identità collettiva tedesca che si rivelerà funzionale sul piano storico-politico alla realizzazione del progetto di unificazione nazionale. Si tratta dunque di tornare su questioni (già esplorate in Italia da Carlo Antoni) che rinviano al tempo stesso alle origini dello storicismo, e che andrebbero rilette al di là di una storiografia teleologica che ancora insiste sulla presunta continuità del cosiddetto irrazionalismo che condurrebbe lungo un unico binario da Lutero a Hitler. Si tratta invece di valorizzare riflessioni centrali per il progetto del primo romanticismo, che trovano spazio ad esempio negli scritti di Wackenroder, capace di celebrare in Dürer il carattere antico-tedesco, e quindi nella riscoperta di un medioevo specificamente tedesco propiziata dai fratelli

Schlegel e da Novalis. Questo contesto, nelle sue possibili continuità dal tardo illuminismo al 1815, non è stato adeguatamente apprezzato e va riletto a fronte della cesura storico-politica delle guerre rivoluzionarie e napoleoniche fino alla sconfitta di Jena del 1806 e all'occupazione francese dei territori tedeschi, seguita dalla prima risposta filosofico-culturale a quegli eventi, rappresentata dai *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte del 1807.

A un primo livello, gli obiettivi del volume si potrebbero riassumere a partire da una serie interrogativi. Cosa significa *carattere*? Qual è l'origine e lo statuto concettuale di questa nozione? Quale la sua portata in ambito antropologico, morale, politico? Cosa è legittimo e sensato intendere per carattere del popolo, e in particolare, quali sono i tratti specifici del carattere tedesco nella letteratura di riferimento? Cosa si intende per carattere antico-tedesco, qual è la sua radice e quali sono gli esiti della riflessione su questo aspetto? E ancora, come sono collegati il carattere e la *Bestimmung* del popolo tedesco, e qual è il ruolo della lingua in questo contesto? Non è questa introduzione il luogo per azzardare delle risposte, che il lettore troverà invece nei saggi che compongono il volume.

Rispetto allo stato attuale degli studi, il focus sul "carattere" e in particolare sul carattere sovraindividuale, consente un ampliamento mirato, che però non perde di vista ma valorizza i risultati di ricerche recenti, sempre più fiorenti, inserendosi nel loro contesto. La ricerca in merito al "carattere tedesco" si colloca cioè nel filone che da decenni ha iniziato a valorizzare le linee di continuità tra *Spätaufklärung* e *Romantik* da contro alle tesi storiografiche, che oggi appaiono semplicistiche e non più sostenibili, di una pura e semplice cesura tra Illuminismo e Romanticismo. Le dinamiche delle innegabili trasformazioni, quando vengono viste dall'interno e con la dovuta cura filologica, presentano un quadro assai più sfumato e variegato. Nel caso specifico, i lavori di questo volume rappresentano un avanzamento del livello delle conoscenze in materia in quanto rivelano nuovi livelli delle ricche interrelazioni del tempo nell'area tedesca. Filosofia e letteratura, discipline i cui confini spesso si stemperano in quanto cooperanti ai medesimi fini, costituiscono un plesso che troppe volte è stato analizzato in modo settoriale con una notevole perdita di aderenza alla realtà testuale e contestuale. La fitta cooperazione interdisciplinare che è il nerbo del presente lavoro rappresenta un valore aggiunto che si estrinseca nell'integrazione di prospettive e punti di vista, di conoscenze e sensibilità. La cooperazione tra le discipline della filosofia e della germanistica è dunque assolutamente fondamentale. Ed è questo, in fondo, il senso del lavoro qui presentato che raccoglie, ampliandoli in modo significativo con ulteriori contributi, gli interventi tenuti nell'ambito di un workshop che abbiamo avuto il piacere di ospitare presso l'Università di Trieste nell'aprile del 2021, purtroppo solo nella modalità "a distanza" imposta da ragioni di prudenza in tempo di pandemia. Un lavoro per il cui finanziamento dobbiamo ringraziare

l'Università di Trieste, e per la cui organizzazione il gruppo di ricerca comprendente, oltre ai firmatari della presente introduzione, il dott. Pier Francesco Corvino, e il prof. Paolo Labinaz per il supporto tecnico. Un lavoro che si è sostanziato di un fitto e proficuo interscambio tra studiosi e discipline, del quale il presente volume reca testimonianza.

Trieste e Berlino, aprile 2023

Il carattere tedesco nella prospettiva di Immanuel Kant

RICCARDO MARTINELLI

ABSTRACT

Nell'Antropologia pragmatica del 1798 Kant riprende il tema del carattere tedesco già trattato molti anni addietro nelle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime. A definire l'indole germanica, nell'Antropologia, non è più la disposizione verso un sentimento misto, comprensivo di bello e sublime, bensì il carattere "flemmatico e intellettuale" che giustifica la definizione dei concittadini di Kant come popolo "cosmopolita" e "illuminato", immune da nefasta superbia nazionale. Pur nel cambiamento radicale del quadro filosofico di riferimento, dal periodo pre-critico all'ultima fase, vi è un elemento di continuità nella produzione kantiana: la collocazione mediana in seno all'Europa del popolo tedesco, che può dunque esercitare un prezioso ruolo di equilibrio complessivo.

1. Premessa: Kant e il carattere dei popoli

Le idee di Immanuel Kant in merito all'indole dei propri connazionali e al ruolo storico-culturale della Germania richiedono di essere inserite nel più generale contesto della discussione sul carattere dei popoli, che Kant affida a vari scritti disseminati in un arco di tempo piuttosto lungo. Tra questi, i più eloquenti sono senz'altro le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764 e l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* del 1798¹. Sotto il profilo sistematico, il punto

¹ Nel prosieguo mi riferirò a questi testi semplicemente con *Osservazioni* e *Antropologia* e citerò dalle seguenti traduzioni italiane: I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, trad. it. di L. Nova-

di vista kantiano muta piuttosto profondamente tra il primo e il secondo degli scritti citati. Le ragioni di questa trasformazione del quadro complessivo rimontano naturalmente a due importanti fattori: dal punto di vista filosofico, ai raggiungimenti conseguiti da Kant dopo il 1770 e in particolare dopo la prima *Critica* (1781), mentre per quel che riguarda il quadro politico è impossibile non pensare agli effetti degli eventi di Francia a partire dal 1789. Ad ogni modo, si vedrà che Kant negli scritti citati affida al popolo tedesco una collocazione e un destino complessivamente non troppo dissimili. In prima approssimazione, si potrebbe individuare il senso della sua posizione attorno all'individuazione di una sorta di posizione mediana che i tedeschi meritano di assumere nel contesto europeo proprio in virtù del loro carattere. È però opportuno precisare subito che Kant – non solamente il Kant pre-critico delle *Osservazioni*, ma anche quello della riflessione più tarda – non prefigura in alcun modo quello che sarà lo sviluppo futuro del nazionalismo in Germania. Il filosofo si esprime infatti in varie occasioni in termini che impediscono di associare al nazionalismo quello che egli chiama invece il cosmopolitismo *patriottico* dei tedeschi: su questa chiara distinzione sarà bene tornare nella parte conclusiva del presente lavoro, alla luce dei risultati conseguiti.

Volendo anticipare in modo schematico i temi principali che saranno oggetto di studio più approfondito in quanto segue, si può osservare che Kant, nel 1764, offre al lettore un'analisi delle caratteristiche dei principali popoli europei basata sul gusto che essi esibiscono per il bello o per il sublime, concepiti come i due poli attorno ai quali vanno strutturandosi le principali fattezze psicologiche dei vari popoli. All'estremo opposto della trattazione kantiana, nel 1798, la dicotomia di bello e sublime (della quale Kant nel frattempo ha fatto un diverso uso nella *Critica della facoltà di giudizio*) è invece del tutto assente quale fattore di classificazione etnologica. In primo piano troviamo il concetto di carattere: nella parte denominata (per l'appunto) Caratteristica antropologica, Kant si diffonde non solo sul carattere della persona, ma anche sul carattere del sesso, del popolo, della razza e infine della specie umana nel suo complesso. Come si vedrà, pur in questo quadro radicalmente mutato Kant continua ad ascrivere ai tedeschi una sorta di posizione mediana tra i popoli europei, fondata però su ragioni diverse.

Un'analisi esaustiva della questione richiederebbe una puntuale scansione cronologica delle posizioni di Kant in materia. A tale scopo si dovrebbero passare sistematicamente in rassegna le *Vorlesungen zur Anthropologie* (AA XXV) che

ti, Milano, Rizzoli, 1989; I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010. Per la citazione degli originali adotto la convenzione invalsa di far riferimento all'edizione dell'Accademia delle scienze con la sigla AA (*Akademie-Ausgabe*) indicando di seguito il volume in numeri romani e il numero di pagina: *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, ed. iniziata dalla Königliche Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, poi de Gruyter. Non verranno dati in nota tutti i testi originali citati, ma solo quelli riferibili direttamente alla concezione kantiana del popolo tedesco.

preparano il testo del 1798 mostrando l'evoluzione nel tempo della trattazione del filosofo, ma anche spunti che Kant affida in maniera occasionale ad altri testi: la *Physische Geographie* (con le *Nachschriften* delle lezioni relative, incluso l'annuncio di quelle del 1775 pubblicato col titolo *Von den verschiedenen Racen der Menschen*), le *Bemerkungen*, oltre a numerose *Reflexionen* e a vari altri testi. Nella stesura del presente lavoro ho tenuto presenti tutte queste fonti, delle quali farò tuttavia un uso relativamente parsimonioso. A prescindere dalle ragioni di spazio, questa scelta risponde da un lato allo scopo di porre adeguatamente in risalto i momenti iniziale e finale della parabola kantiana, nelle loro differenze ma anche negli elementi di continuità; dall'altro, essa si giustifica nel merito in quanto tutti i pronunciamenti (più o meno occasionali) di Kant sui propri connazionali si muovono di fatto all'interno del territorio delimitato dai solchi dei testi presi direttamente in esame: le *Osservazioni* e l'*Antropologia*.

A mio giudizio il tema è stato incredibilmente trascurato dalla critica. Di certo ha qui giocato un ruolo la sistematica sottovalutazione della Caratteristica antropologica, se non dell'intera opera kantiana del 1798². Né va taciuta la diffusione dell'idea che la discussione settecentesca sul carattere dei popoli, Kant incluso, meriti attenzione tutt'al più come curiosità belletteristica di valore popolare, da tenersi a debita distanza dalla materia propriamente filosofica. Per di più, di recente – sulla scia di analoghe operazioni critiche compiute ad esempio per Locke o Hume – si è prestata grandissima attenzione ai risvolti di tipo razzistico o quantomeno eurocentrico presenti nella discussione kantiana sui popoli. Il desolante quadro che sembra emergere è dunque quello di una materia inserita in un'opera di valore relativo (l'*Antropologia*), nella sua sezione meno interessante (la Caratteristica), entro la quale il discorso sui popoli è per giunta infarcito di inaccettabili pregiudizi che in fondo contraddicono l'universalismo della morale professata dallo stesso Kant. Non meraviglia che la questione abbia ricevuto scarsa attenzione critica. Eppure il tema del germanismo, della missione, del ruolo o del primato dei tedeschi, pochissimi anni dopo il 1798 diverrà non solo importante ma addirittura esplosivo nella sua rilevanza – e lo diverrà, assai spesso, ad opera di pensatori profondamente influenzati da Kant. Oltre all'interesse intrinseco della questione, anche solo il problema dell'eredità e della fortuna (o meno) delle idee kantiane in materia rivela che il tema merita di essere affrontato con la necessaria ampiezza e serietà³.

Sia detto senza ambiguità che i problemi cui si è accennato vanno presi sul serio e affrontati senza praticare sconti speciali a Kant, ma al tempo stesso con

² Cfr. T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn, Mentis, 2009, p. 253.

³ Il volume in cui è incluso il presente lavoro vuole appunto offrire un contributo in questa direzione, analizzando il tema presso diversi autori.

equilibrio critico⁴. Per quanto mi concerne intendo evitare sentenze sommarie, di qualunque segno, emesse sulla base di una mezza riga di testo. Ritengo invece si debba lavorare a un'analisi sistematica che prescindendo dalla tradizionale sottovalutazione dei temi antropologici tipica di molta *Kantforschung*, quanto dal loro esclusivo utilizzo ideologico. Possa la presente indagine dare un contributo agli interpreti interessati alla questione.

2. Le Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime

Nel quarto capitolo delle *Osservazioni* Kant osserva come l'indole dei popoli possa utilmente essere classificata alla luce della preferenza che essi esibiscono per il bello ovvero per il sublime. «La mia intenzione – precisa Kant in nota – non è certo quella di ritrarre minuziosamente i caratteri delle nazioni, ma di abbozzare soltanto alcuni tratti che in essi esprimono il sentimento del sublime e del bello»⁵. Non è troppo difficile indovinare l'esito della prima, ancor grezza ricognizione: tra i popoli europei, francesi e italiani hanno uno spiccato sentimento del bello, mentre inglesi, spagnoli e tedeschi eccellono nel sentimento del sublime⁶. Va notato che Kant, nel precedente capitolo, aveva condotto il lettore attraverso una disquisizione sul maggior senso del bello nella donna e del sublime nell'uomo. Ma come applicare una dicotomia alla molteplicità dei popoli? Al primo passo sopra illustrato dovrà seguire una griglia classificatoria dalla grana più fine. Per quanto riguarda il primo gruppo, difatti, Kant afferma che gli italiani inclinano verso il bello *meraviglioso e commovente* mentre i francesi verso il bello *sorridente e attraente*. Per il secondo gruppo la situazione è più complessa: agli inglesi è attribuita la tendenza verso il sublime *nobile*. Degli spagnoli Kant illustra la tendenza verso il sublime *terrificante e stravagante*⁷. Ai tedeschi, infine, è associato il «sentimento del solenne» [*Gefühl für das Prächtige*]⁸.

Il significato di questa forma specifica del sublime, il sentimento del solenne, non è di immediata comprensione. Scrive Kant: «Il sentimento del solenne non è per sua natura originale [...] tuttavia esso si addice meglio al sublime magnifi-

⁴ Su questo problema si leggano ad esempio le condivisibili considerazioni di P. Kleingeld, "On Dealing with Kant's Sexism and Racism", in: *SGIR Review*, 2, 2019, pp. 3-22.

⁵ *Osservazioni*, p. 123 (AA II, 243).

⁶ Trattati con una certa estensione questi popoli europei (e pochi altri), nelle *Osservazioni* Kant getta un rapido sguardo al di fuori del Vecchio continente, verso Asia e Africa (p. 133 sgg.). Molte delle sue considerazioni sono in linea con i pregiudizi razziali del tempo.

⁷ Kant si riferisce ad esempio all'autodafé, che si nutre «della stravagante inclinazione della nazione, che è impressionata da terrificanti culti religiosi»: *Osservazioni*, p. 125.

⁸ *Osservazioni*, p. 123 (AA II, 243).

co [*das Schimmernd-Erhabene*] perché questo è davvero un sentimento misto, di bello e di nobile, nel quale ciascuno dei due, preso in sé, è meno intenso [...]»⁹. Il sentimento del solenne tipico dei tedeschi, pur non essendo la forma più pura del sublime (e anzi, in certo modo proprio per questa ragione), si addice tuttavia nel migliore dei modi alla mescolanza di bello (francesi) e di nobile (inglesi). Di conseguenza, i tedeschi hanno uno spiccato gusto per quelle forme nelle quali il bello e il sublime si associano: «[...] il tedesco avrà perciò meno del francese il sentimento del bello e meno dell'inglese quello del sublime, ma nei casi in cui l'uno e l'altro devono apparire congiunti, la congiunzione sarà più in conformità con il suo sentimento e allora egli eviterà felicemente gli errori in cui l'eccessiva predominanza dell'uno o dell'altro tipo di sentimento potrebbe incorrere»¹⁰. Kant pensa qui a un sentimento misto tra il sublime e il bello, che è sommamente distante dagli estremi rappresentati rispettivamente dal bello commovente degli italiani e dal sublime terribile degli spagnoli. I tedeschi godono evidentemente di una collocazione di centralità che tuttavia potremmo definire *asimmetrica*. L'indole dei tedeschi rientra pur sempre nella sfera del sublime più che in quella del bello, e ciò a ragion veduta. Kant ritiene infatti che essi siano in realtà più vicini agli inglesi, anche se la moda del secolo potrebbe suggerire il contrario posto che molti connazionali si studiano di imitare i modi francesi¹¹. Ma questa forma di affettazione non è certo apprezzata da Kant. Particolarmente chiara in tal senso un'annotazione kantiana dalle *Bemerkungen*: «[a]mo i francesi in quanto tali, ma non i tedeschi quando li imitano»¹².

Come per ogni popolo, Kant analizza pregi e difetti anche dei tedeschi. Il tedesco è «abbastanza metodico anche nell'amore e, unendo in sé il bello al nobile, egli è tuttavia così controllato» da finire col privilegiare «considerazioni sul decoro, sul lusso, sul rilievo sociale. Perciò, casato, titoli e rango sono per lui, nei rapporti sociali come nell'amore, questioni di grande importanza». Questo tema

⁹ *Osservazioni*, p. 124. «Das Gefühl fürs Prächtige ist seiner Natur nach nicht original [...] und obgleich ein Nachahmungsgeist mit jedem andern Gefühl kann verbunden sein, so ist er doch dem für das Schimmernd-Erhabene mehr eigen, denn es ist dieses eigentlich ein gemischtes Gefühl aus dem des Schönen und des Edlen, wo jedes, für sich betrachtet, kälter ist [...]» (AA II, 244).

¹⁰ *Osservazioni*, p. 124. «Der Deutsche wird demnach weniger Gefühl in Ansehung des Schönen haben als der Franzose und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer, aber in den Fällen, wo beides verbunden erscheinen soll, wird es seinem Gefühl mehr gemäß sein, wie er denn auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausschweifende Stärke einer jeden dieser Arten des Gefühls allein gerathen könnte» (AA II, 244).

¹¹ *Osservazioni*, p. 129. «Der Deutsche hat ein gemischtes Gefühl aus dem eines Engländers und dem eines Franzosen, scheint aber dem ersteren am nächsten zu kommen, und die größere Ähnlichkeit mit dem letzteren ist nur gekünstelt und nachgeahmt» (AA II, 248).

¹² «Ich liebe die Franzosen als solche aber nicht die deutsche wenn sie ihnen nachahmen» (AA XX, 130), trad. it. I. Kant, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, trad. it. a cura di K. Tenenbaum, Roma, Meltemi, 2001, p. 183.

è destinato a tornare più volte nelle considerazioni di Kant. C'è poi la segnalazione di una certa insicurezza di fondo: il tedesco si domanda «molto più degli altri come la gente potrebbe giudicarlo e se c'è qualcosa nel suo carattere che rende desiderabile un emendamento, è proprio questa debolezza per la quale egli non osa essere originale, seppure abbia tutte le qualità per esserlo». Questo condizionamento ha conseguenze piuttosto gravi in prospettiva kantiana: esso «toglie ogni saldezza alle sue qualità morali rendendole instabili e falsamente artificiose»¹³.

In conclusione, nelle *Osservazioni* del 1764 la nazione tedesca sembra a Kant dotata di alcune indiscutibili qualità e di un notevole potenziale. Essa è a tratti capace di superare la dualità di bello e sublime, che vengono comprese in un'unione degna di ammirazione. Ma la Germania è gravata da un'ancor troppo scarsa sicurezza, derivante da un certo provincialismo evincibile dalla tendenza all'imitazione e dall'ossequioso formalismo, fattori che l'appesantiscono tenendola un passo indietro rispetto alla sfera delle principali nazioni europee, e in particolare di Francia e Inghilterra.

3. I popoli nell'Antropologia pragmatica: il quadro generale

Per comprendere le novità presenti nell'*Antropologia* è opportuno anzitutto soffermarsi sulla struttura complessiva dell'opera, che si presenta più sistematica delle *Osservazioni*. L'*Antropologia* è un testo complesso, oggetto di diverse interpretazioni da parte della critica sulle quali in questa sede non vi è modo di soffermarsi¹⁴. Kant iniziò a tenere lezioni di Antropologia nel 1772-73 e continuò regolarmente i suoi corsi fino al collocamento a riposo per poi riprendere la materia nel 1798 – l'ultimo anno nel quale fu ancora in grado di elaborare autonomamente dei testi – per affidare alle stampe l'opera in esame. Il volume è suddiviso in due

¹³ *Osservazioni*, p. 129. «Er ist, so wie in aller Art des Geschmacks, also auch in der Liebe ziemlich methodisch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, so ist er in der Empfindung beider kalt genug, um seinen Kopf mit den Überlegungen des Anstandes, der Pracht und des Aufsehens zu beschäftigen. Daher sind Familie, Titel und Rang bei ihm sowohl im bürgerlichen Verhältnisse als in der Liebe Sachen von großer Bedeutung. Er fragt weit mehr als die vorige darnach, was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in seinem Charaktere ist, das den Wunsch einer Hauptverbesserung rege machen könnte, so ist es diese Schwachheit, nach welcher er sich nicht erkühnt original zu sein, ob er gleich dazu alle Talente hat, und daß er sich zu viel mit der Meinung anderer einläßt, welches den sittlichen Eigenschaften alle Haltung nimmt, indem es sie wetterwendisch und falsch gekünstelt macht» (AA II, 248).

¹⁴ Per l'interpretazione dell'*Antropologia* mi permetto di rimandare a R. Martinelli, «Antropologia», in *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, saperi*, a cura di S. Besoli, C. La Rocca e R. Martinelli, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 13-52. Un notevole impulso agli studi è venuto dall'edizione delle lezioni curata da Reinhard Brandt e Werner Stark: I. Kant, *Vorlesungen zur Anthropologie* (AA XXV), apparsa nel 1997. Cfr. ad es. gli studi raccolti in *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, a cura di A. Cohen, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

parti intitolate Didattica antropologica e Caratteristica antropologica. Nella prima parte Kant riprende, modificandola profondamente, la materia psicologica tradizionale offrendo una trattazione *pragmatica*, anziché metafisica, delle facoltà mentali: la facoltà di conoscere, il sentimento di piacere e dispiacere, e la facoltà di desiderare. Le considerazioni sui popoli sono inserite nella seconda parte, la Caratteristica antropologica. Kant affronta qui il problema del carattere (concetto ben noto al lettore della terza antinomia della *Critica della ragion pura*) dal punto di vista del singolo individuo ma anche di entità sovraindividuali come il sesso, il popolo, la razza e infine la specie umana in generale.

Kant si rifà a diverse fonti, che includono la miglior saggistica settecentesca a partire da Rousseau, Hume e Montesquieu¹⁵. Nell'analizzare le tesi antropologiche kantiane occorre naturalmente tener conto dei principi generali della sua filosofia, con i quali l'opera è sostanzialmente coerente. In accordo con la Dialettica trascendentale della prima *Critica*, Kant non fa mai riferimento all'anima in tutta l'antropologia, se non per ribadire appunto che tale concetto non gioca alcun ruolo nella disciplina. Memore della *Critica della ragion pratica* Kant è poi quanto mai lontano dal pensare che l'antropologia abbia a decidere se l'uomo sia o meno un essere libero: viceversa, questo è (letteralmente) il postulato a partire dal quale si può iniziare a costruire una credibile dottrina dell'uomo: l'antropologia infatti è pragmatica in quanto si occupa di ciò che l'uomo *in quanto essere libero* «fa o può e deve fare di se stesso». Né ci stupiremo di incontrare più volte nell'opera riferimenti alla natura intesa nel senso teleologico discusso tra l'altro nella *Critica della facoltà di giudizio*. La natura così intesa accompagna l'uomo – talora quasi forzandogli la mano – nel suo sviluppo dagli stadi meno progrediti all'auspicato affermarsi della moralità e della ragione nella storia. Va da sé che la presenza di simili elementi teorici agisca in profondità sulla trattazione, imponendo significative correzioni al quadro analizzato precedentemente.

Quanto al problema *dell'origine* delle differenze caratteriali tra i popoli (questione dalla quale egli prescindeva nelle *Osservazioni*), Kant prende partito contro le principali ipotesi del tempo, che attribuivano tale origine vuoi al clima del luogo, vuoi invece alla forma di governo che ne aveva retto le sorti. Per comprendere il punto di vista elaborato nell'*Antropologia* occorre considerare che vi sono, per Kant, diversi gradi di sviluppo o per così dire di maturazione del carattere di un popolo. In generale, infatti, il carattere si declina in modo duplice, *quantitativamente e qualitativamente*. Di alcuni individui, egli nota, si dice che *hanno (o meno)* del carattere; in altri casi invece si parla dell'aver *questo o quel*

¹⁵ Circa le fonti della Caratteristica kantiana è sempre utile R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg, Meiner, 1999, *passim*.

carattere¹⁶. L'apparente contraddizione è risolta distinguendo carattere sensibile e intelligibile, sulla scorta di quanto elaborato da Kant già nella terza antinomia della Dialettica trascendentale¹⁷. In una certa misura, Kant applica il medesimo schema anche ai popoli. Questo consente di comprendere come Kant possa aggirare l'alternativa tra teoria climatica e politica dell'origine delle differenze tra i popoli: nei casi in cui il carattere è più formato (degli altri si dirà più oltre), Kant ritiene semplicemente che non abbia senso interrogarsi sulle origini remote da cui esso potrebbe derivare. La cosa, tuttavia, non turba affatto Kant, in quanto in un'antropologia dal punto di vista *pragmatico* si tratta solo di «esporre il carattere di entrambi quei popoli mediante esempi e in maniera sistematica, nella misura in cui è possibile, per come essi sono ora; le quali cose permettono di giudicare ciò che ciascuno può attendersi dall'altro, e come l'uno possa utilizzare l'altro a proprio vantaggio»¹⁸.

È qui palesemente all'opera la distinzione tra il *fisiologico* e il *pragmatico* sulla quale – come si evince fin dal titolo – Kant modella la sua intera antropologia¹⁹. Solo la concezione fisiologica (l'aggettivo significa in Kant ciò che è relativo alle *cause*) imporrebbe di attribuire il carattere dei popoli moderni ai tratti delle tribù autoctone delle diverse regioni, ma questo è impossibile e in fondo inutile per chi adotta invece una prospettiva pragmatica. Il carattere maturo e formato di francesi e inglesi odierni rende superfluo, oltre che impossibile, analizzare quanto vi abbiano apportato di volta in volta Galli, Britanni, Romani, Normanni, Angli, Sassoni, ed altri ancora. La prospettiva pragmatica non vale dunque solamente a depotenziare le prospettive di minuziosa analisi dei percorsi neurocerebrali del singolo come sostrato delle diverse manifestazioni mentali, cosa che avviene nella Didattica antropologica, ma altresì – nella Caratteristica – a disinnescare il parallelo procedimento genetico di chi si mette a ricercare le cause remote dell'indole di questa o quella nazione con la pretesa di individuarla entro imperscrutabili caratteri originari.

Le considerazioni fin qui svolte aprono naturalmente una questione: dalle citazioni che precedono si evince che questo atteggiamento pragmatico di Kant, ispirato a una concezione anti-naturalistica, sembrerebbe valere solo le nazioni portatrici di un carattere solidamente definito. Ma che ne è, allora, delle restanti? Kant afferma addirittura che la peculiarità dei restanti popoli debba essere non tanto derivata «come nel caso dei due popoli precedenti [*scil. francesi e inglesi,*

¹⁶ *Antropologia*, p. 295.

¹⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2000, p. 809 (A 551/B 579).

¹⁸ *Antropologia*, p. 327.

¹⁹ Cfr. la Prefazione all'opera: *Antropologia*, p. 99.

R.M.] soprattutto dal loro diverso tipo di cultura civile, quanto piuttosto dalla disposizione della loro natura, quale risulta dalla mescolanza dei loro diversi ceppi originari»²⁰. Questo passaggio sembra palesare una ritrattazione del metodo pragmatico, o quantomeno l'adozione di un criterio misto: il carattere di *alcuni* popoli sarebbe dato da fattori culturali, quello *di altri* da fattori biologico-genetici. Senonché questo non comporta per Kant l'ammissione di una metodologia differenziata, per così dire pragmatica in alcuni caso (francesi e inglesi) e fisiologica negli altri. Al contrario, l'antropologia kantiana non indulge mai a spiegazioni di tipo naturalistico: dei popoli che hanno un carattere *in fieri* essa non afferma in positivo la derivazione, ad esempio, dal clima o dalla forma di governo. Piuttosto, Kant asserisce in negativo che in simili circostanze l'antropologo pragmatico deve limitare o arrestare la propria analisi a quanto è dato rilevare – non invece proseguirla con mezzi biologico-naturalistici. Per i popoli meno avanzati nella formazione del carattere questo significa soltanto che la descrizione sarà più succinta ed incerta, essendo l'oggetto meno determinato e più sfuggente.

3. Il popolo tedesco nell'*Antropologia pragmatica*

Ciò premesso, siamo finalmente ai tedeschi che, in una nota a piè di pagina, Kant specifica di aver escluso in linea di principio dal novero dei popoli «più civili della terra» per evitare di elogiare indirettamente se stesso²¹. Kant classifica i popoli europei in un modo che potremmo rappresentare graficamente con dei semicerchi concentrici, ottenuti puntando il compasso sulla carta d'Europa da qualche parte sulla Manica, all'incirca a metà tra Parigi e Londra. Nel primo semicerchio, il più piccolo, rientrano all'ingrosso le due nazioni il cui carattere è pienamente formato ed espresso *esclusivamente* da fattori culturali (Francia e Inghilterra). Ampliando il raggio si definisce poi una porzione geografica più ampia abitata da genti in cui il cui carattere è dato *principalmente* dalla cultura (Germania, Italia, Spagna). Con una progressione ulteriore si individua infine il terzo semicerchio abitato da popoli caratterizzati *minoritariamente* dalla cultura (popoli dell'Europa orientale e alcuni altri del bacino mediterraneo). Kant non procede ad analizzare ulteriori popolazioni. I popoli che abitano ad esempio il continente africano o asiatico non sono presi in considerazione in questa parte dell'*Antropologia*²².

²⁰ *Antropologia*, p. 330.

²¹ *Ibid.*

²² Come si è visto, le *Osservazioni* prendevano in considerazione un orizzonte complessivamente più ampio. Va detto che Kant intende l'Antropologia come dottrina sistematica e *popolare* ossia caratterizzata «da esempi che ogni lettore può rintracciare da sé»: la pretesa non è quella di offrire una trattazione com-

Si vede come nell'*Antropologia* i tedeschi siano compresi nel secondo cerchio e siano vicini dunque, in prospettiva, a raggiungere il livello di Francia e Inghilterra. Certo, essi appaiono in questo formalmente appaiati a italiani e spagnoli, ma la trattazione effettiva del carattere dei popoli di questo secondo gruppo rivela (come già nelle *Osservazioni*) un sostanziale vantaggio della Germania sui paesi mediterranei. Kant non ha abbandonato l'idea di una *medietas* germanica rispetto alla cultura delle due nazioni-guida d'Europa, ma riformula l'idea in coerenza con il nuovo quadro filosofico-sistematico e politico.

Fra tutti i popoli civili, rassicura Kant, «il tedesco è quello che si adegua con la massima facilità e nel modo più duraturo al governo sotto cui si trova, ed è perlopiù scevro dalla smania di novità e dalla renitenza nei confronti dell'ordinamento stabilito»²³. È appena il caso di osservare che questo tipo di precisazioni (assenti nel 1764) vengono ora inserite da Kant assumendo una rilevanza particolare dopo gli sviluppi della Rivoluzione in Francia a partire dal 1793. Kant nota che il carattere del tedesco è «la flemma associata all'intelletto» [*mit Verstand verbundenes Phlegma*]. Di conseguenza egli «non cavilla sull'ordine già costituito, e non ne escogita da sé uno nuovo»²⁴. Il passaggio non può essere compreso se non nel contesto della dottrina dei temperamenti elaborata soprattutto nell'*Antropologia*. In generale, nel carattere Kant distingue tre aspetti: il «naturale» [*das Naturell*], legato al modo in cui si manifesta il sentimento di piacere e dispiacere; il «temperamento» relativo invece alla facoltà di desiderare, ma còlta nel suo aspetto sensibile; e il «carattere *tout court*» [*schlechthin*], che corrisponde alla facoltà di desiderare nel suo aspetto intellettuale²⁵. Gli ultimi due concetti corrispondono alla *Sinnesart* e alla *Denkungsart* di cui Kant parla già nella Dialettica trascendentale, dunque al *carattere sensibile* e al *carattere intelligibile*. Ora, per quanto riguarda il secondo elemento nella tripartizione che precede, ossia il temperamento, Kant riprende, modificandola, l'antica quadripartizione dei caratteri: sanguigno e melanconico, collerico e flemmatico²⁶. Quanto va evidenziato nel presente contesto è che lo schema kantiano, elaborato in riferimento ai temperamenti individuali, si

pleta ma di raggiungere «la completezza dei titoli sotto cui si possono ricondurre questa o quella proprietà umana» (p. 102).

²³ *Antropologia*, p. 332. «Der Deutsche fügt sich unter allen civilisirten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten der Regierung, unter der er ist, und ist am meisten von Neuerungssucht und Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt» (AA VII 317).

²⁴ *Antropologia*, p. 332. «Sein Charakter ist mit Verstand verbundenes Phlegma, ohne weder über die schon eingeführte zu vernünfteln, noch sich selbst eine auszudenken» (AA VII 317).

²⁵ *Antropologia*, p. 295.

²⁶ Sui temperamenti si veda M. Larrimore, "Substitutes for Wisdom: Kant's Practical Thought and the Tradition of the Temperaments", in: *Journal of the History of Philosophy*, 39(2), 2001, pp. 259-288.

applica in qualche misura anche ai popoli. È in questo senso che Kant attribuisce un tratto flemmatico ai connazionali. Dal momento che

la flemma (presa in senso buono) è il temperamento della fredda riflessione e della tenacia nel perseguire il proprio scopo, e a un tempo anche della resistenza alle difficoltà che a ciò sono connesse, ci si può attendere dal talento tedesco – che consiste nel possesso di un retto intelletto e di una ragione capace di ponderare a fondo – tutto quanto ci si può attendere da ogni altro popolo dotato della massima cultura civile, se si esclude l'ambito dell'ingegno del gusto artistico, in cui forse esso non può stare alla pari dei francesi, degli inglesi e degli italiani. — Il suo lato buono sta appunto in tutto ciò che si può eseguire con *diligenza* tenace e per cui non si richiede del genio; quest'ultimo del resto è anche di gran lunga meno utile della diligenza del tedesco, quando sia unita al talento di un intelletto sano²⁷.

Kant introduce poi un ulteriore elemento di novità, rispetto alla trattazione delle *Osservazioni*, nel momento in cui decreta, a prima vista paradossalmente, che il popolo tedesco è il più cosmopolita. Il tedesco è «l'uomo per tutti i paesi e di tutti i climi, emigra con facilità e non è legato con passione alla sua patria»²⁸; anzi, si può dire persino che i tedeschi «[n]on hanno orgoglio nazionale; e – proprio in quanto cosmopoliti – non sono attaccati alla loro patria»²⁹. A scanso di equivoci va detto che Kant intende l'espressione *Nationalstolz* (forse sarebbe meglio rendere con superbia) come tratto assolutamente negativo che porta i popoli alla folle presunzione del pensarsi migliori degli altri, al punto da dover confliggere con loro³⁰.

Nel definire meglio questo peculiare cosmopolitismo dei tedeschi, Kant riecheggia poi l'elogio che «gli stessi inglesi» (il che è tutto dire) pronunciano dei coloni tedeschi del Nordamerica, i quali si associano pacificamente dandosi ordinamenti «tranquilli e costumati sotto l'autorità superiore» eccellendo in «im-

²⁷ *Antropologia*, p. 333. «Da Phlegma (im guten Sinn genommen) das Temperament der kalten Überlegung und der Ausdauerung in Verfolgung seines Zwecks, imgleichen des Aushaltens der damit verbundenen Beschwerlichkeiten ist: so kann man von dem Talente seines richtigen Verstandes und seiner tief nachdenkenden Vernunft so viel wie von jedem anderen der größten Cultur fähigen Volk erwarten; das Fach des Witzes und des Künstlergeschmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzosen, Engländern und Italiänern nicht gleich thun möchte. - Das ist nun seine gute Seite in dem, was durch anhaltenden Fleiß auszurichten ist, und wozu eben nicht Genie erfordert wird; welches letztere auch bei weitem nicht von der Nützlichkeit ist, als der mit gesundem Verstandestalent verbundene Fleiß des Deutschen» (AA VII, 318).

²⁸ *Antropologia*, p. 332. «Er ist dabei doch der Mann von allen Ländern und Klimaten, wandert leicht aus und ist an sein Vaterland nicht leidenschaftlich gefesselt» (AA VII, 317).

²⁹ *Antropologia*, p. 332. «[e]r hat keinen Nationalstolz, hängt gleich als Kosmopolit auch nicht an seiner Heimath» (AA VII, 318).

³⁰ Ad esempio, nella *Refl.* 1351 (AA XV, 590) Kant afferma espressamente essere un pregio dei tedeschi l'assenza di orgoglio nazionale, espressione che nella *Refl.* 1353 (*ibid.*) ricorre in endiadi con «odio nazionale» [*Nationalhaß*].

pegno, nettezza e parsimonia»³¹. In patria, del resto, i tedeschi sono tra i popoli più ospitali – e ancora una volta è uno sguardo britannico a far da garante, quello di James Boswell, il biografo di Samuel Johnson³². Essi apprendono facilmente e volentieri le lingue straniere, aprono vie nella scienza che poi verranno percorse da altri, educano i figli secondo una sana e rigorosa disciplina morale. Mite e ospitale, flemmatico e giudizioso, operoso e tenace, capace di caricarsi sulle spalle anche delle ingiustizie, piuttosto che lasciarsi andare ad avventurose «riforme arbitrarie nel governo»³³. Così emerge da queste pagine dell'*Antropologia* il tedesco secondo Kant, nei suoi lati positivi.

Le considerazioni sul cosmopolitismo dei tedeschi non sono una novità del 1798. Al contrario, vi è stato un lavoro preparatorio del quale abbiamo evidenza da testi precedenti, anzitutto dalle annotazioni non pubblicate (*Reflexionen*). I tedeschi, si legge in un appunto di Kant, «sono cosmopoliti per temperamento e non odiano alcun popolo, o tutt'al più come reazione vendicativa», inoltre «sono fatti per raccogliere e unificare il buono di tutte le nazioni, e accolgono tutti con altrettanta disponibilità»³⁴. Si tratta di affermazioni interessanti, che mostrano in filigrana il disegno kantiano di una Germania capace non solo di tener testa culturalmente a Francia e Inghilterra, ma che nel momento del pieno raggiungimento del proprio carattere avrebbe potuto dar prova di qualcosa di inedito, l'incarnazione di un cosmopolitismo per così dire *bottom up* in quanto fondato non su una rivoluzione politica, come Kant più volte ribadisce, ma nel carattere stesso dei tedeschi. Mentre il carattere di francesi e inglesi si attesta su due poli distinti che finiscono fatalmente in contrapposizione reciproca, quello germanico potrebbe librarsi in una sfera più elevata e neutrale, svolgendo una funzione preziosa nel portare avanti l'ideale di un uomo che è anzitutto cittadino del mondo dei suoi simili.

Ancora una volta, comunque, Kant non si esime dal mettere in luce il rovescio della medaglia dell'operosa flemma dei connazionali. Ritroviamo qui argomenti che già conosciamo, declinati però in una forma che mostra come i difetti nazionali siano quanto maggiormente si oppone allo slancio cosmopolitico sopra vagheggiato.

Il lato negativo del tedesco è la sua tendenza a imitare e la scarsa opinione che ha di sé e della propria possibilità di essere originale (esattamente al contrario della caparbia propria dell'inglese), ma soprattutto consiste una certa mania del metodo, che lo por-

³¹ *Antropologia*, p. 333. Analogamente in alcune lezioni (*Vorlesungen zur Anthropologie*): i tedeschi non hanno «orgoglio nazionale» [*Nationalstolz*] (AA XXV 1408); sono buoni coloni e non sono molto attaccati alla loro patria (AA XXV, 1409) «il che indica già un popolo illuminato» [*ein aufgeklärtes Volk*] (AA XXV, 1185).

³² Il testo, citato da Kant anche altrove (ad es. *Antropologia*, p. 225 sg.), è J. Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, London, Balwin, 1791, ristampato numerose volte.

³³ *Antropologia*, p. 334.

³⁴ Refl. 1354 (AA XV, 591).

ta a farsi penosamente classificare, con tutti gli altri cittadini, non per così dire in base a un principio che si approssimi all'uguaglianza, bensì secondo gradi di privilegio e un ordine gerarchico; in questo inquadramento schematico del rango e nell'invenzione di titoli («nobile», «di alta nobiltà»; «di buona nascita», «di nascita illustre», o anche «di illustrissimo lignaggio») il tedesco è inesauribile, e così è servile per mera pedanteria³⁵.

Non è difficile ravvisare in queste parole un riferimento politico, e difatti Kant precisa che «ciò dipende certamente dalla costituzione politica della Germania». Senonché, come si è detto, Kant rifiuta la tesi che il carattere di un popolo dipenda principalmente *dal governo* cui è sottoposto. In coerenza con questo assunto Kant precisa che questo stile pedantesco

deriva appunto dallo spirito nazionale e dalla tendenza naturale propria del tedesco: quella di collocare fra colui che deve comandare e colui che deve ubbidire una scala in cui ogni piolo è contrassegnato con il grado della considerazione che gli spetta [...]. Questo deve risultare ridicolo agli occhi di altri popoli, e di fatto, mostrando un patetico bisogno di suddivisione metodica per abbracciare una totalità sotto un unico concetto, tradisce la limitatezza del talento innato dei tedeschi³⁶.

Ragioni di natura logico-metafisica, più che contingenze storiche, sembrano qui presiedere alla pedanteria tedesca: il bisogno di rigorose suddivisioni per abbracciare il corpo sociale entro un concetto, associato a una sorta di *horror vacui* logico-politico per cui ogni casella dev'essere riempita pena l'interruzione della catena che garantisce la coesione del tutto.

Non è questa la sede per tentare un bilancio di questa concezione kantiana, condotto con il senno di poi. Da un certo angolo prospettico sarebbe fin troppo facile dire che l'anziano Kant si illudeva o si sbagliava nel modo più grossolano; ma è pur vero che vi è stata una stagione nella cultura tedesca che sembrò

³⁵ *Antropologia*, p. 334. «Seine unvortheilhafte Seite ist sein Hang zum Nachahmen und die geringe Meinung von sich, original sein zu können (was gerade das Gegentheil des trotzigten Engländers ist); vornehmlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Princip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich classificiren zu lassen und in diesem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (vom Edlen und Hochedlen, Wohl- und Hochwohl-, auch Hochgeboren) unerschöpflich und so aus bloßer Pedanterei knechtisch zu sein» (AA VII, 319).

³⁶ *Antropologia*, p. 334. «[...] welches alles freilich wohl der Form der Reichsverfassung Deutschlands zugerechnet werden mag; dabei aber sich die Bemerkung nicht bergen läßt, daß doch das Entstehen dieser pedantischen Form selber aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange des Deutschen hervorgehe: zwischen dem, der herrschen, bis zu dem, der gehorchen soll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sprosse mit dem Grade des Ansehens bezeichnet wird, [der ihr gebührt, und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heißt, Nichts ist; welches denn dem Staate, der diesen ertheilt, freilich was einbringt, aber auch, ohne hierauf zu sehen, bei Unterthanen Ansprüche, anderer Wichtigkeit in der Meinung zu begrenzen, erregt,] welches andern Völkern lächerlich vorkommen muß und in der That als Peinlichkeit und Bedürfniß der methodischen Eintheilung, um ein Ganzes unter einen Begriff zu fassen, die Beschränkung des angeboren Talents verräth» (AA VII, 319).

muoversi in una direzione non molto dissimile da lui vagheggiata da Kant. Una stagione breve, stravolta o spazzata via, tra l'altro, dalle guerre napoleoniche, che poco dopo la pubblicazione dell'*Antropologia* avrebbero visto lo sviluppo di conseguenze affatto drammatiche per la Germania. Come che sia, va ribadito con la massima chiarezza che nel suo associare cosmopolitismo e germanismo Kant non supporta affatto un atteggiamento anti-patriottico (né pro-francese). All'opposto: i tedeschi come sopra descritti nel loro lato migliore sono meno soggetti di altri a un istintuale «delirio nazionalistico» [*Nationalwahn*], al posto del quale seguendo i dettami della ragione devono invece subentrare «cosmopolitismo e patriottismo»³⁷.

Proprio questa osservazione merita di concludere l'indagine qui intrapresa inserendola nel contesto della letteratura critica in materia. È merito degli studi di Pauline Kleingeld aver sottolineato che cosmopolitismo e patriottismo non sono inconciliabili nel pensiero di Kant³⁸. Alla luce dell'analisi fin qui condotta ritengo si debba aggiungere che ciò, per Kant, è vero in particolar modo per i tedeschi, il popolo che si candidava nella pagina kantiana ad valere da esempio e capofila sotto questo punto di vista.

³⁷ Cfr. ad es. *Refl.* 1353: «Die vernunft giebt uns andererseits das Gesetz, das, weil instincte blind seyn, sie die Thierheit an uns zwar dirigiren, aber durch Maximen der Vernunft müssen ersetzt werden. Um deswillen ist dieser Nationalwahn auszurotten, an dessen stelle patriotism und cosmopolitism treten muss» (AA XV, 590-591).

³⁸ P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Le *Charakteristiken* dei fratelli Schlegel come paradigmi del saggio tedesco

FRANCESCO ROSSI

ABSTRACT

Con la pubblicazione delle Charakteristiken und Kritiken i fratelli Schlegel segnano una svolta nella storia del saggio tedesco, confermando una concezione della critica letteraria e del critico che comporta la loro incontrovertibile valorizzazione nel sistema letterario dell'epoca. La critica, con gli Schlegel, cessa infatti di esser considerata strumento di orientamento normativo nel gusto per assumere le prerogative di una vera e propria arte. Essa diventa infatti parte integrante del processo di estrinsecazione della 'poesia', nel senso romantico del termine. Veicolo di questo cambio di paradigma è il genere saggistico della Charakteristik, definita nell'Athenaeum un'«opera d'arte della critica», le cui premesse teoriche sono rintracciabili nell'opera di Friedrich Schlegel. A quest'ultima è dedicata la prima parte del saggio, mentre la seconda indaga l'evoluzione del genere in questione attraverso la produzione saggistica e storico-letteraria di entrambi gli Schlegel intorno al 1800, con una coda sulla Romantische Schule di Heine.

Il genere della *Charakteristik*

La *Charakteristik*¹ rientra sicuramente tra i generi saggistici più diffusi nella Germania del diciannovesimo e della prima metà del ventesimo secolo. Ampiamente

¹ Il tedesco conosce sia un uso esteso del termine, indicante una qualsiasi descrizione appropriata delle caratteristiche di persona o cosa, sia un uso specifico, riferito al genere saggistico, che si può rendere in italiano semplicemente con 'caratteristica', così come fecero a inizio Novecento Arturo Farinelli (cfr. ad

praticato in ambito antropologico, storiografico e critico-letterario già nel Settecento², il genere raggiunge il suo apice soltanto nel secolo successivo, divenendo strumento sempre più affinato di giudizio critico e di ricostruzione storiografica nelle diverse discipline in cui trova impiego³. Utilizzato a indicare le descrizioni di persone, oppure anche di personaggi, di classi o gruppi di persone, nonché di opere o insiemi di opere, sulla base di caratteristiche distintive, il termine *Charakteristik* circoscrive dunque una tipologia testuale ben precisa. Le poetiche normative settecentesche la rubricano secondo modalità e terminologie differenti, tuttavia la distinzione tra la descrizione caratterizzante e il profilo biografico di un singolo autore o artista può essere considerata una costante, a livello classificatorio, ripresa e riformulata nelle poetiche ottocentesche. Karl Heinrich Ludwig Pölitz è il primo ad utilizzare il termine *Charakteristik* per indicare un genere specifico collocato tra le «forme per la rappresentazione della storia reale [*Formen für die Darstellung der wirklichen Geschichte*]» accanto al racconto («*Erzählung*»), alla descrizione («*Beschreibung*») e «*Schilderung*»), alla biografia («*Biographie*») e all'epigrafia («*lapidarischer Styl*»)⁴.

La *Charakteristik* si distingue dunque dalla biografia, perché questa può descrivere solo persone, mentre la descrizione caratterizzante, oltre a esse, può riguardare personaggi letterari, opere, tipi umani o classi di individui. Inoltre, mentre la biografia di una persona si delinea in relazione a eventi e che perlopiù agiscono sul soggetto dall'esterno, la caratteristica prende forma per così dire dall'interno del soggetto stesso, cioè dall'insieme delle azioni e delle espressioni

es. la «Caratteristica del poeta» in *Hebbel e i suoi drammi* del 1912) e alcuni suoi allievi (cfr. Leonello Vincenti, *Brentano: contributo alla caratteristica del romanticismo germanico*, del 1928).

² Sui prodromi settecenteschi del genere si rinvia a F. Rossi, *Die Charakteristik. Prolegomena zur Theorie und Geschichte einer deutschen Gattung – nebst komparatistischer Bemerkungen*, in: "Scientia Poetica", n. 21, 2017, pp. 38-63. Per il ruolo della caratteristica in ambito antropologico si veda invece L.-H. Pietsch, *Die Anthropologische Charakteristik der Spätaufklärung und die moralistische Tradition: Johann Georg Zimmermann – Johann Kämpf – Johann Caspar Lavater*, in: *Literatur und Moral*, hg. v. V. Kapp und D. Scholl, Berlin, Duncker & Humblot, 2011, pp. 325-338.

³ Si rinvia in merito ai seguenti studi: G. Oesterle, «*Kunstwerk der Kritik*» oder «*Vorübung zur Geschichtsschreibung*»? *Form- und Funktionswandel der Charakteristik in Romantik und Vormärz*, in: *Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit*, hg. v. W. Barner, Stuttgart, Metzler, 1990, pp. 64-86; B. Asmuth, *Charaktere und Charakteristik. Literarische Voraussetzungen und schulische Entwicklung einer Aufsatzart*, in: *Deutschunterricht und Lebenswelt in der Fachgeschichte*, hg. v. O. Beisbart u. H. Bleckwenn, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1994, pp. 161-192; Id., voce *Charakter*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hg. v. K. Weimar, Berlin-New York, de Gruyter, 2007 (1997¹), vol. 1, pp. 297-299; K. Weimar, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*. Paderborn, Fink, 2003 [1989¹], spec. le pp. 135-148 («Literaturgeschichte für Leser, Charakteristik»); J. Fohrmann, *Gelehrte Kommunikation. Wissenschaft und Medium zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert*, Wien et al., Böhlau, 2005.

⁴ K.H.L. Pölitz, *Versuch einer Theorie des deutschen Styls*, II, Görlitz, Anton, 1801, pp. 256-267. In realtà le poetiche settecentesche ricorrono al termine *Charakter* per indicare tipologie testuali con funzioni equivalenti, cfr. Rossi, *Die Charakteristik*, cit., pp. 46 sgg.

che consentono di risalire al suo carattere. Un'ulteriore differenza, sul piano della scrittura, è data dalla modalità fondamentalmente rapsodica della descrizione, che non dipende da alcuna cronologia né da scansioni di tipo temporale, come invece impone la linearità della narrazione biografica.

Dal punto di vista della storia e dell'evoluzione delle forme testuali, la *Charakteristik* costituisce un genere-cerniera fra l'elogio, tradizionalmente impostato sui modelli dell'epidittica e comprendente il sottogenere del necrologio, assai importante specialmente in ambito accademico e letterario, e i generi moderni del medaglione e della biografia intellettuale. Per questa sua contiguità originaria con le forme di ambito epidittico⁵, la caratteristica assolve una funzione memoriale che impronta la critica e la storiografia letteraria di epoca illuminista. Tra i principali fautori del genere nel Settecento figura Herder, che non a caso inizia la sua carriera come predicatore (e quindi tra i suoi compiti vi è quello di redigere sermoni funebri), il cui progetto di un memoriale dedicato a importanti figure di studiosi e intellettuali quali Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann David Heilmann e Thomas Abbt, risalente al 1767, rappresenta un importante documento nella storia del genere⁶ e, allo stesso tempo, una delle prime incursioni dell'autore dei *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* e dei *Kritische Wälder* in ambito critico-letterario.

L'esempio di Herder dimostra la centralità di questo genere nella saggistica e nella storiografia letteraria moderna di lingua tedesca. La particolare fortuna della *Charakteristik* tra Sette e Ottocento è dovuta alla crisi della *historia literaria* dei poliistori come Daniel Georg Morhof e Johann Andreas Fabricius, compilatori di trattazioni d'impronta sistematica, enciclopedica e universalistica ancora lontane dalla moderna sensibilità storica. In ambito letterario, tale crisi conduce all'emanipazione progressiva della critica dalla retorica, dall'eruditismo e, infine, sulla scia del movimento romantico, dalle poetiche normative. Il cambio di paradigma che così si delinea non incide soltanto sulla scrittura, ma induce altresì a un mutamento di *habitus* e di prospettive da parte del critico e dello storico, che privato del supporto degli inquadramenti tradizionali garantiti dalle norme e dai sistemi delle belle arti si trova di fronte ai fenomeni culturali che descrive, per così dire, senza più alcuna rete di salvataggio dal punto di vista metodologico. Ed è così che, al posto di modalità interpretative basate su modelli rigidamente normativi,

⁵ C. Spoerhase, «Der höhere Panegyrikus»: Erich Schmidts (1853-1913) epideiktische Germanistik (1909/1910), in: "Zeitschrift für Germanistik", n. 20, 2010, pp. 156-168.

⁶ J. G. Herder, *Entwurf zu einer Denkschrift auf A. G. Baumgarten, J. D. Heilmann und Th. Abbt*, in: *Werke in zehn Bänden*, vol. 1, hg. v. U. Gaier, Frankfurt a. M., dkv, 1985, pp. 677-681, si rinvia in proposito a T. Heinrich, *Leben Lesen. Zur Theorie der Biographie um 1800*, Wien et al., Böhlau, 2016, pp. 28-46. Sul rapporto tra biografia intellettuale e necrologio G. von Graevenitz, *Geschichte aus dem Geist des Nekrologs. Zur Begründung der Biographie im 19. Jahrhundert*, in: "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", n. 54, 1980, pp. 105-170.

subentra un approccio di tipo ermeneutico, soggettivo e individuale: l'approccio adottato dai romantici, che qui di seguito ci si propone di indagare.

La critica come «madre della poetica» e «organo della letteratura»: la rivoluzione copernicana dei fratelli Schlegel

Le *Charakteristiken und Kritiken* dei fratelli Schlegel segnano un punto di svolta fondamentale nella storia del saggio tedesco e, dunque, del genere saggistico in questione. Pubblicata a Königsberg in due volumi nel 1801 presso Friedrich Nicolovius – lo stesso editore dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant – la raccolta comprende infatti i più importanti prodotti di critica letteraria usciti dalla penna degli scrittori romantici fino a quella data – al netto di alcuni inediti – già ospitati da alcune tra le principali riviste dell'epoca: "Deutschland" e "Lyceum der schönen Künste" di Johann Friedrich Reichardt, le "Horen" di Friedrich Schiller, la prestigiosa "Allgemeine Literatur-Zeitung" a cura di Christian Gottfried Schütz e l'"Athenaeum" degli stessi Schlegel⁷. Nella raccolta, però, recensioni, caratteristiche e trattazioni si presentano per la prima volta isolate dal loro contesto pubblicistico d'origine e, soprattutto per quanto riguarda le recensioni, risultano chiaramente associate al nome del loro autore. Il fine dell'intera operazione editoriale consiste quindi in una profilazione dell'individualità autoriale dei due scrittori romantici sulla base di testi critici accuratamente selezionati che, una volta esibiti nella loro autonomia, risultano idealmente promossi al rango di opere letterarie *tout court*. Tale operazione, strettamente collegata alla concezione universale e progressiva della poesia perorata dagli stessi romantici, conduce di fatto a una valorizzazione della critica e del critico nel sistema letterario dell'epoca, facendo assumere alla prima le funzioni di una vera e propria arte, e al secondo le prerogative dell'artista⁸.

Significativo, sotto quest'aspetto, è il saggio di Friedrich Schlegel sugli *Anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, pubblicato nel secondo fascicolo del primo

⁷ Di Friedrich Schlegel il primo volume ripropone le recensioni del *Woldemar* di Jacobi e del "Philosophisches Journal" di Fichte e Niethammer, i saggi su Forster, Lessing e sul *Meister*; di August Wilhelm sono invece ristampate due trattazioni già comparse nelle "Horen": *Über Shakspeare's Romeo und Julia* e *Briefe über Poesie, Sylbenmaß und Sprache*. Il secondo volume contiene quasi esclusivamente recensioni o brani di recensioni del maggiore degli Schlegel già stampate nella "Allgemeine Literatur-Zeitung", insieme a due corposi saggi, pubblicati in prima edizione: *Über Bürgers Werke* di A.W. Schlegel e *Nachricht von den poetischen Werken des Johannes Boccaccio* di F. Schlegel.

⁸ Sui dettagli e sul senso complessivo dell'operazione si rinvia a A. Urban, *Kunst der Kritik. Die Gattungsgeschichte der Rezension von der Spätaufklärung bis zur Romantik*, Heidelberg, Winter, 2004, spec. le pp. 187-231 ("Angewandte Poetik: Die romantische „Kunstform“ der Charakteristik" e "Rezensionen in Werkausgaben").

numero dell'*Athenaeum* (1798) con il titolo *Über Goethe's Meister* (ma nel volume del 1801 diventa *Charakteristik des Wilhelm Meister*). Questo scritto, per come è impostato, può essere considerato un modello paradigmatico del genere della caratteristica romantica, perché con esso è l'opera a essere caratterizzata di per sé e in quanto tale, e non semplicemente i personaggi che vi compaiono o il suo autore, per quanto questi possa trasparirvi in filigrana. Nel saggio Schlegel parla infatti della «personalità e vitale individualità [*Persönlichkeit und lebendige Individualität*]⁹ del romanzo goethiano, considerandolo alla stregua di un organismo in sé autonomo e compiuto.

Il *Meister* è addirittura considerato un'opera contenente in sé il germe del proprio sviluppo critico, ed è perciò che Schlegel può parlare del suo saggio come di un «super-Meister [*Übermeister*]¹⁰, perché l'originale, nel caso specifico, non funge più da semplice punto di partenza del lavoro critico, ma assume la funzione di un vero e proprio ipotesto. È infatti convinzione profonda dei romantici che «la poesia p[ossa] essere criticata solo dalla poesia», che «un giudizio d'arte che non è esso stesso opera d'arte» non goda di alcun «diritto di cittadinanza nel regno dell'arte»¹¹. Si tratta di un'implicazione importante, addirittura fondamentale, di quell'aspirazione all'universalità e alla progressività che Friedrich Schlegel pone a fondamento della concezione della poesia romantica nel celebre frammento 116 dell'*Athenaeum*.

Si è già accennato al fatto che l'approccio schlegeliano alla critica letteraria implica un nuovo modo di guardare al ruolo del critico e, quindi, a maggior ragione, del lettore, il quale è posto sullo stesso piano dell'autore e perciò, come sostiene Novalis, diventa un «autore ampliato»¹². Tra l'autore e il critico viene quindi a cadere una linea di demarcazione fondamentale. Mittente e destinatario della scrittura risultano compresi nella stessa catena di trasmissione della poesia, ricoprendo ruoli complementari. Per i romantici, l'intuizione del critico deve infatti rispecchiare l'intuizione all'origine dell'opera d'arte. Si tratta di una figura

⁹ F. Schlegel, *Sul Meister di Goethe*, in: *Athenaeum 1798-1800 Tutti i fascicoli della rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*, a cura di G. Cusatelli, trad. di E. Agazzi e D. Mazza, Milano, Bompiani, pp. 247-267, qui p. 254. L'approccio vitalistico che traspare dal riferimento contraddistingue la produzione critica schlegeliana seriore, ma nel merito specifico dell'analisi letteraria del carattere si rinvia a E. Agazzi, *Il corpo conteso. Rito e gestualità nella Germania del Settecento*, Milano, Jaca Book, 2000, spec. le pp. 85 sgg.

¹⁰ Lettera di F. Schlegel a F. Schleiermacher, luglio 1798, in: *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel: die Periode des Athenäums (25. Juli 1797 – Ende August 1799)*, hg. v. R. Immerwahr, Paderborn et al., Schöningh, 1985, p. 148.

¹¹ F. Schlegel, *Frammenti critici*, in Id., *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Torino, Einaudi, 1998, pp. 3-24, qui n. 117, p. 22.

¹² Novalis, "Osservazioni sparse" e "Polline", in: Id., *Opera filosofica*, vol. I, a cura di G. Moretti, Torino, Einaudi, 1993, pp. 347-418, qui n. 125, p. 416: «Il vero lettore dev'essere l'autore ampliato. Egli è l'istanza superiore che riceve la cosa già preliminarmente elaborata dall'istanza inferiore [...]».

di pensiero circolare: il processo conoscitivo che consente al critico di approdare all'opera avviene esattamente nell'ordine inverso (*ordo inversus*) rispetto a quello seguito dall'autore nel crearla¹³. Per questo motivo, Schlegel può intendere il proprio scritto sul *Meister* come prosecuzione dell'ideale poetico sotteso al romanzo in altra forma – per l'appunto, in forma saggistica.

Quest'approccio coincide con una vera e propria 'rivoluzione copernicana' del modo di concepire la critica letteraria. Quest'ultima non è più considerata un mero strumento di giudizio e di orientamento del gusto, da svilupparsi sulla base di norme prestabilite, ma diviene essa stessa parte integrante del processo di estrinsecazione della 'poesia' nel senso romantico del termine, ossia di un'entità trascendentale, progressiva e universale che fonde insieme «genialità e critica, poesia d'arte e poesia della natura» e che «può perdersi così tanto nel rappresentato da far credere che per essa caratterizzare individui poetici d'ogni specie sia l'alfa e l'omega»¹⁴.

Su questa base, con il senso del paradosso che gli è proprio, Friedrich Schlegel può addirittura rovesciare il rapporto tra la creazione poetica e la riflessione su di essa, affermando che: «la critica è la madre della poetica»¹⁵. Ed è in un senso molto concreto che i romantici assegnano alla critica letteraria una funzione genetica in rapporto alla poesia: in quanto essa aiuta le opere a nascere e a svilupparsi attraverso il *medium* della comunicazione letteraria. Il saggio critico funge quindi da dispositivo maieutico e proattivo, in grado non solo di comprendere, ma di generare e di accrescere la letteratura. Perciò notava Walter Benjamin che per i romantici «la critica adempie il suo compito se, quanto più conclusa è la riflessione e più rigorosa la forma dell'opera, tanto più variamente e intensamente le porta fuori di sé, risolvendo in una riflessione più alta la riflessione originaria»¹⁶.

Il fatto che la critica sia la madre della poetica ha infine un'ulteriore importante implicazione, quella di anticipare i movimenti del discorso letterario, ossia di provocare, e non semplicemente osservare, indirizzi e tendenze sorte in quell'ambito. La critica degli Schlegel non si limita dunque a comunicare impressioni soggettive, bensì funge da agente della produzione e circolazione letteraria. Essa ambisce a sviluppare il «principio normativo della poesia moderna [*gesetzgeben-*

¹³ Cfr. M. Frank, G. Kurz, *Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka*, in: *Geist und Zeichen. Festschrift Arthur Henkel*, a c. di A. Herbert, B. Gajek, P. Pfaff, Heidelberg, Winter, 1977, pp. 75–92; da ultimo *Ordo inversus. Formen und Funktionen einer Denkfigur um 1800*, hg. v. A. Albrecht, F. Bomski, L. Danneberg, Berlin – Boston, de Gruyter, 2020.

¹⁴ F. Schlegel, *Frammenti dall'«Athenaeum»*, in Id., *Frammenti critici e poetici*, cit., pp. 29-90, qui n. 116, p. 43.

¹⁵ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, in Id., *Frammenti critici e poetici*, cit., pp. 111-247, qui n. 646, p. 182.

¹⁶ W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, tr. di C. Colaiacomo, Torino, Einaudi, 1982, p. 68.

den Prinzip der modernen Poesie]»¹⁷, assurgendo allo stesso tempo a vero e proprio «organo della letteratura [*Organon der Literatur*]»¹⁸. Di quest'organo la caratteristica rappresenta per l'appunto un dispositivo essenziale.

Friedrich Schlegel e la teoria della *Charakteristik*

Una caratteristica è un'opera d'arte della critica, un *visum repertum* della filosofia chimica. Una recensione è una caratteristica applicata e applicante che tiene conto dello stato attuale della letteratura e del pubblico. Le rassegne, gli annali letterari sono somme o serie di caratteristiche. I paralleli sono gruppi critici. Dalla loro connessione scaturisce la scelta dei classici, il cosmo critico per una sfera della filosofia o della poesia.¹⁹

Questa definizione piuttosto articolata della *Charakteristik* si trova nel frammento 439 dell'*Athenaeum*. Se il concetto di filosofia chimica può essere ricondotto all'*ars combinatoria* che contraddistingue lo stile di pensiero dei romantici jenesi, quello di *visum repertum* (di ambito medico-legale, indicante il referto sull'esame autoptico di un corpo) si riferisce chiaramente alla funzione memoriale del genere in questione e, forse involontariamente, alla sua origine necrologica, aspetto che riemerge peraltro in un passaggio della *Scuola Romantica* di Heine, in cui si legge che «la storia della letteratura è la grande *Morgue* in cui ciascuno cerca i suoi morti, coloro che ama e con cui è imparentato»²⁰.

Quando parla di *Charakteristik* Friedrich Schlegel dimostra dunque di avere le idee piuttosto chiare, anche se non giunge mai a sviluppare una vera e propria teoria del genere. Ciò che rimane delle sue riflessioni è una massa di frammenti, appunti e brevi testi teorici che possono essere interrogati secondo il principio dei passi paralleli. Tra i testi dello scrittore non pubblicati in vita, peraltro, non manca una «filosofia della caratteristica» allo stato di abbozzo, il cui fine, secondo un metodo deduttivo, consisterebbe nell'individuazione dell'«essenza» dell'espressio-

¹⁷ F. Schlegel, *Sullo studio della poesia greca*, a cura di A. Lavagetto, Napoli, Guida, 1988, p. 79.

¹⁸ F. Schlegel, *Lessings Gedanken und Meinungen (1804)*, in: Id., *Charakteristiken und Kritiken II (1802-1829)*, hg. v. H. Eichner, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KSA), vol. III, Paderborn et al., Schöningh, 1975, pp. 46-102, qui p. 82. Così recita l'intero passaggio: «Un organo della letteratura, dunque una critica che non si limiti a spiegare e a mantenere, bensì sia essa stessa produttiva, quantomeno indirettamente attraverso la guida, la disposizione, lo stimolo [*Ein Organon der Literatur, also eine Kritik die nicht bloß erklärend und erhaltend, sondern die selbst produzierend wäre, wenigstens indirekt durch Lenkung, Anordnung, Erregung*]».

¹⁹ F. Schlegel, *Frammenti dall'«Athenaeum»*, cit., n. 439, p. 88.

²⁰ H. Heine, *La scuola romantica*, in Id., *La Germania*, a cura di P. Chiarini, Bari, Laterza, 1972, pp. 1-168, qui p. 24; così prosegue il testo: «Quando io, fra i tanti cadaveri insignificanti, scorgo Lessing o Herder con i loro sublimi volti umani, sento il cuore balzarmi in petto. Come potrei passare oltre, senza baciare fuggevolmente le loro pallide labbra?»

ne poetica che si trova «tra lo spirito e la lettera»²¹. Ma che cosa comporta tutto questo, all'atto pratico?

Caratterizzare implica innanzitutto secondo Schlegel un procedimento ermeneutico di ricostruzione del significato di un'opera. Con il termine caratteristica egli non intende infatti una semplice descrizione esteriore, bensì un processo conoscitivo che, attraverso la scrittura, mira alla comprensione del nucleo di significato del proprio oggetto, che dev'essere ricostruito a posteriori dal critico (*Nachkonstruktion*). Nell'introduzione programmatica alla raccolta di frammenti lessinghiani *Lessings Gedanken und Meinungen* (Pensieri e opinioni di Lessing, 1804), intitolata *Vom Wesen der Kritik* (Sull'essenza della critica), si trova quindi la seguente affermazione:

Niente è più difficile che essere in grado di ricostruire, percepire e caratterizzare il pensiero di un altro fino alle più sottili peculiarità del suo insieme. [...] Eppure si può dire di capire un'opera, uno spirito, solo quando si può ricostruire il suo corso e la sua struttura. Questa comprensione profonda, che, per essere precisi, si chiama caratterizzare, è la vera attività e l'essenza più profonda della critica. Si possono ora riassumere i risultati concreti di una massa storica in un concetto, oppure non limitarsi a determinare un concetto per la differenziazione, ma costruirlo nel suo divenire, dalla prima origine all'ultima perfezione, dando con il concetto allo stesso tempo la storia interna del concetto; una caratteristica [*Charakteristik*] è entrambe le cose, il più alto compito della critica e il più intimo sposalizio della storia e della filosofia²².

Lo sguardo divinatorio è dunque la condizione *sine qua non* di tale presa di contatto: «ogni oggetto di una caratteristica [...] si impara a conoscerlo tutto in una volta, mediante un'intuizione. Si deve essere se stessi e tuttavia anche un altro per poter caratterizzare qualcuno»²³. Oggetto della caratteristica è dunque sempre un intero, una totalità organica, e il suo fine è una «*rappresentazione dell'impressione*»²⁴ che si sviluppa a partire da quell'intero. Il fine dell'operazione non risiede dunque

²¹ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, cit., n. 567, pp. 172 sg.

²² F. Schlegel, *Lessings Gedanken und Meinungen (1804)*, cit., 60. Di seguito si riporta il testo originale per maggiore chiarezza: «Es ist nichts schwerer, als das Denken eines anderen bis in die feinere Eigentümlichkeit seines Ganzen nachkonstruieren, wahrnehmen und charakterisieren zu können. [...] Und doch kann man nur dann sagen, daß man ein Werk, einen Geist versteht, wenn man den Gang und Gliederbau nachkonstruieren kann. Dieses gründliche Verstehen nun, welches, wenn es in bestimmten Worten ausgedrückt wird, Charakterisieren heißt, ist das eigentliche Geschäft und innere Wesen der Kritik. Man mag nun die gediegenen Resultate einer historischen Masse in einen Begriff zusammenfassen, oder aber einen Begriff nicht bloß zur Unterscheidung bestimmen, sondern in seinem Werden konstruieren, vom ersten Ursprung bis zur letzten Vollendung, mit dem Begriff zugleich die innere Geschichte des Begriffs gebend; beides ist eine Charakteristik, die höchste Aufgabe der Kritik und die innigste Vermählung der Historie und Philosophie».

²³ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, cit., n. 654, p. 183.

²⁴ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura II*, in Id., *Frammenti critici e poetici*, cit., pp. 331-432, qui n. 245, p. 357. Corsivo nell'originale.

nell'analisi di singoli dettagli di un dato oggetto, bensì nell'organizzazione dei dati e delle intuizioni intorno a esso in un intero dotato di senso specifico.

Con questo intero la caratteristica instaura un rapporto di tipo imitativo, perciò essa ha a che fare con la mimesi: Schlegel la definisce un «mimo κρ[critico]»²⁵, nello stesso senso in cui nei frammenti del *Lyceum* definisce le traduzioni dei «mimi filologici»²⁶. Tra i suoi appunti si legge inoltre che «tutto ciò che deve essere criticato, deve essere un individuo – ma l'individualità nella caratteristica non deve essere rappresentata storicamente ma μιμ[mimicamente]»²⁷. Qui emerge una differenza fondamentale tra la caratteristica e la narrazione storica tradizionalmente intesa, ripresa da Schlegel in diversi frammenti:

La caratteristica non è storica; essa osserva il proprio oggetto come in stato di quiete, come essente, come un tutto indivisibile; la storia come fluente, diveniente, secondo le sue parti senza metter insieme il tutto. La κρ[critica] è dunque per così dire Hist² [storiografia della storiografia]²⁸.

L'obiettivo di Schlegel non è dunque rigettare la storiografia di per sé, quanto piuttosto operare una distinzione netta tra una storia basata sulla pura e semplice narrazione lineare di fatti e di eventi, sulla cronaca o sulla pura catalogazione tassonomica di fenomeni, come accadeva nelle *Beispielsammlungen* (raccolte esemplari) dell'Illuminismo, e una storia di taglio più moderno, fondata sul principio della caratterizzazione.

Definita nell'*Athenaeum* un' «opera d'arte della critica», la caratteristica richiede anzi, come scrive Schlegel, un'unione tra «la π[poesia], la storia, la φσ[filosofia], la critica ermeneutica e quella φλ[filologica]»²⁹. Il suo carattere universale è infine strettamente correlato alla concezione enciclopedica romantica, perennemente tesa tra l'universale e il frammentario, ed è per questo motivo che al caratterista si richiedono doti enciclopediche:

Il buon critico e caratterista deve essere onesto, osservare con coscienza da tutte le prospettive come il fisico, misurare con precisione come il matematico, catalogare accurata-

²⁵ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, cit., n. 624, p. 180.

²⁶ F. Schlegel, *Frammenti critici*, cit., n. 75, p. 15.

²⁷ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, cit., n. 634, p. 181.

²⁸ F. Schlegel, *Fragmente zur Litteratur und Poesie*, in: Id., *Fragmente zur Poesie und Literatur*, hg. v. H. Eichner, KSA vol. XVI, Paderborn et al., Schöningh, 1981, pp. 83-190, n. 631, p. 138: «Die Charakteristik ist nicht Hist[orisch]; sie betrachtet ihr Objekt als ruhend, seiend, als Ein untheilbares Ganzes; die Hist[orie] als fließend, werdend, nach s.[einen] Theilen ohne das Ganze zusammenfassen. – κρ[Kritik] ist also gleichsam Hist² [potenzierte Historie]».

²⁹ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, cit., n. 676, p. 185. Si veda inoltre il frammento n. 691 (ivi, p. 187): «Caratteristica = φσ[filosofia] + φλ[filologia]».

tamente come il botanico, sezionare come l'anatomista, distinguere come il chimico, sentire come il musicista, imitare come un attore, comprendere praticamente come un amante, dominare con lo sguardo come un φσ[filosofo], studiare ciclicamente come uno scultore, essere rigoroso come un giudice, religioso come un antiquario, capire il momento come un politico [...].³⁰

«Delectus classicorum»

Oltre al metodo, è ora opportuno indagare quali siano le ragioni e i contenuti specifici della *Charakteristik* di epoca romantica. Secondo Schlegel «la caratteristica non deve essere un ritratto dell'oggetto, ma un ideale del genere individuale»³¹. È interessante notare innanzitutto che all'idea di carattere non è qui associato il "tipo", bensì l'"individuo". Per tutto il Settecento "carattere" ha infatti avuto una doppia accezione: in senso antropologico-morale, indicante il tipo umano sovraindividuale – sulla scia dei *Caratteri* di Teofrasto e delle loro riprese nella letteratura barocca e illuminista – e in senso storico-morale, in quanto essenza che determina l'individuo all'interno della storia dell'uomo – il carattere nel senso assoluto e più alto del termine, ossia come modalità di pensiero o «modo di pensare [*Denkungsart*]», che l'antropologia pragmatica kantiana distingue nettamente sia dalla predisposizione naturale sia dal temperamento³². Con i romantici si assiste quindi a un deciso spostamento di baricentro dalla prima alla seconda accezione del concetto di carattere: quanto più esso sarà individuale, tanto più risulterà interessante, ricco di implicazioni e quindi degno di essere caratterizzato. Non per nulla lo stesso Schlegel considera caratterizzabili soltanto gli individui che siano degni di tal nome, «le nature classiche progressive e universali», «individui che si possono e si devono assolutizzare», aggiungendo che «un individuo che debba es-

³⁰ Ivi, n. 635, p. 181. Sull'enciclopedismo romantico si rinvia a R. Calzoni, *L'Allgemeines Brouillon*: il «progetto» enciclopedistico di Novalis, in: *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, a cura di E. Agazzi e R. Calzoni, numero monografico di "Cultura tedesca", n. 50, 2016, pp. 273-293.

³¹ Ivi, n. 1133, p. 228.

³² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. W. Becker, Reclam, Stuttgart, 2008 [1983], pp. 233 e 241. Sulla concezione del carattere kantiana si rinvia a R. Martinelli, *Antropologia*, in: *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, a cura di S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli, Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 13-51; Id., *Metafisica e antropologia nella dottrina kantiana del carattere*, in: "Con-Textos Kantianos", n. 7, 2018, pp. 458-472. L'antropologia settecentesca, del resto, pone lo studio del carattere umano al centro dei propri interessi speculativi. A Weimar il concetto di "caratteristico" assurge a dignità teorica in ambito storico-artistico, si rinvia in merito ad A. Costazza, *Das "Charakteristische" als ästhetische Kategorie der deutschen Klassik. Eine Diskussion zwischen Hirt, Fernow und Goethe nach 200 Jahren*, in: "Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft", n. 42, 1998, pp. 64-94; J. Schönwälder, *Ideal und Charakter. Untersuchungen zu Kunsttheorie und Kunstwissenschaft um 1800*, München, tuduv, 1995, spec. le pp. 116-167 («Zum Begriff des "Charakteristischen" in der kunsttheoretischen Diskussion um 1800»).

sere degno oggetto di un'opera, deve essere *infinitamente* interessante; solo in tal modo la totalità dell'opera diviene possibile»³³.

La *Charakteristik* è dunque lo strumento critico più adatto non soltanto a descrivere e a comprendere, ma anche a promuovere i rappresentanti esemplari di un *ethos* improntato ai criteri che definiscono il carattere nei termini appena ricordati. Come emerge dal già citato frammento n. 439, al critico compete principalmente la «scelta dei classici [*delectus classicorum*]», una prospettiva che i due Schlegel condividono e che ha intrinsecamente a che fare con il genere letterario oggetto della presente indagine: non a caso, negli appunti di Friedrich Schlegel si legge che «il *delectus classicorum* comprende e si fonda su un sistema di caratteristiche»³⁴.

Il *delectus classicorum* si realizza attraverso un utilizzo innovativo del dispositivo della recensione, definita una «*caratteristica applicata*»³⁵. All'origine dello stile caratterizzante delle recensioni e dei saggi romantici non sta più l'atteggiamento spassionato di chi analizza e cataloga in modalità anonima, ancora maggioritario in epoca illuminista, bensì l'atteggiamento combattivo di chi, producendo critica, «preferisce scegliere a oggetto della propria attività ciò che è riconosciuto come classico, sia pur tanto distante nel tempo, piuttosto che osservare con attenzione ogni considerevole novità apparsa all'orizzonte letterario e definirne brevemente ciò che vi ha trovato»³⁶. Per entrambi gli Schlegel, recensire un'opera implica dunque un chiaro indirizzo ideale e politico-culturale, in quanto prosecuzione del nucleo di significato che essa racchiude. Ciò significa prendere le distanze dalle pratiche recensorie adottate dai periodici generalisti di epoca illuminista, per lo più orientate all'anonimato del recensore e improntate alla neutralità sul piano critico e stilistico.

Esempio paradigmatico di tale procedimento è il saggio *Georg Forster. Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker* (1797) comparso nel primo numero del *Lyceum* di Reichardt. Per Schlegel non ci sono dubbi: Forster è il classico del futuro, colui che per il suo carattere cosmopolita e per la sua peculiare «capacità comunicativa [*Mitteilungsfähigkeit*]» rappresenta il paradigma dello «scrittore sociale [*gesellschaftlichen Schriftsteller*]»³⁷ e dunque, proprio in quanto tale, è anche un classico del suo tempo, i cui «lavori meritano la loro popolarità grazie a una moralità autentica [*Werke verdienen ihre Popularität durch die echte*

³³ F. Schlegel, *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, cit., n. 677, p. 186.

³⁴ Ivi, n. 667, p. 185.

³⁵ Ivi, n. 633, p. 181. Corsivo nell'originale.

³⁶ F. Schlegel, A.W. Schlegel, *Appunti*, in *Athenaeum*, cit., pp. 535-563, qui p. 535.

³⁷ F. Schlegel, *Georg Forster. Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker*, in: Id., *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, hg. v. H. Eichner, KSA, vol. II, Paderborn et al., Schöningh, 1967, pp. 78-99, qui p. 97.

Sittlichkeit]]³⁸. Un classico moderno è dunque, per Schlegel, in primo luogo, chi scrive in sintonia con lo spirito del proprio tempo: chi, come Forster, i cui resoconti di viaggio non sono aride trattazioni, ma «dialoghi scritti [*geschriebnen Gespräche*]]³⁹, è capace di ampie vedute sul mondo ed è dotato di uno sguardo aperto sul reale, poliedrico e ricettivo⁴⁰.

Altro testo fondamentale è il saggio *Über Lessing*, anch'esso scritto per il *Lyceum* (1797) ma profondamente rielaborato nel 1801 per il volume delle *Charakteristiken*⁴¹. In questo caso Schlegel si rivolge chiaramente contro i critici che hanno reso l'autore di Kamenz un campione della *Aufklärung*, ponendone in risalto l'impoeticità e l'*aurea mediocritas*. Nel fare ciò, il critico romantico, pur non uscendo dallo stereotipo del 'poeta impoetico', pone in evidenza piuttosto lo spirito libero e anticonformista di Lessing, che ancora aleggia attraverso la sua opera, rivendicando il distacco critico imprescindibile a un discorso che si voglia fondato e perciò obiettivo. Schlegel lascia quindi che sia l'opera lessinghiana ad autocaratterizzarsi, seguendo il modello inaugurato dal suo stesso autore⁴². Anche qui l'interpretazione degli scritti serve a risalire al carattere dell'autore, la cui essenza andrà ricercata al di là dell'opera e oltre la mera biografia. Attraverso la citazione di brani esemplari ne vengono rievocati gli aspetti salienti, ma in ciò non si ricerca né la completezza né la coerenza tra i dati menzionati, quanto, piuttosto, quella coesione peculiare che lega tra loro i frammenti di un intero dal significato inesauribile.

Caratteristica e storiografia letteraria

L'affermazione del genere della *Charakteristik* cambia il modo di concepire il rapporto della letteratura con la tradizione e con la storia. L'approdo della caratteristica romantica alla storiografia letteraria avviene con le lezioni *Über schöne*

³⁸ Ivi, pp. 91 e 95.

³⁹ Ivi, pp. 90 e sg.

⁴⁰ Su questo aspetto si rinvia a R. Görner, *Die Pluralektik der Romantik. Studien zu einer epochalen Denk- und Darstellungsform*, Wien et al., Böhlau, 2010, spec. pp. 64-78 («Pluralektik – Kulturektik am Beispiel von Friedrich Schlegels Versuch über Georg Forster»).

⁴¹ Il saggio, ripubblicato nel 1801 integrato da una complessa coda lirica e teorica, apre a una prospettiva interpretativa che accompagna Schlegel nel periodo successivo e trova il suo coronamento nell'antologia da lui curata *Lessings Gedanken und Meinungen* (1804).

⁴² F. Schlegel, *Über Lessing*, in: Id., *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, cit., pp. 100-125, qui p. 108 sg.: «Si dovrebbe ora osare di criticare Lessing secondo le leggi che lui stesso ha dettato per la critica dei grandi poeti e maestri nell'arte [Man sollte doch nun auch einmal den Versuch wagen, Lessingen nach den Gesetzen zu kritisieren, die er selbst für die Beurteilung großer Dichter und Meister in der Kunst vorgeschrieben hat]».

Literatur und Kunst, tenute a Berlino da August Wilhelm Schlegel tra il 1801 e il 1804, che realizzano il progetto di una «poetica universale e un sistema completo della poesia [*Universale Poetik und vollständiges System der Poesie*]»⁴³ vagheggiato da Novalis. Contrariamente a quanto spesso si legge, tuttavia, queste lezioni non contengono soltanto la summa della riflessione letteraria della *Frühromantik*, bensì anche qualcosa in più, perché la sistematizzazione storico-letteraria in esse adottata fornisce un primo esempio di poetica storica in ambito moderno⁴⁴ che, come tale, esercita una notevole influenza sulla concezione della storia letteraria predominante nel diciannovesimo secolo. Tale sistematizzazione si basa espressamente sul dispositivo della *Charakteristik*: August Wilhelm Schlegel concepisce le sue lezioni come una serie di «caratteristiche perspicue [*anschauliche[n] Charakteristik[en]*]»⁴⁵, con l'obiettivo dichiarato di «fornire una storia e una caratteristica della poesia delle principali nazioni dell'Europa moderna o romantica»⁴⁶. Lo storiografo romantico ricorre dunque spesso alla caratteristica come espediente utile per passare dal generale al particolare e per collegare le singole opere ai grandi complessi storici entro cui esse si situano. Coerentemente con le premesse teoriche della sua operazione, il suo obiettivo è infatti quello di immedesimarsi nel carattere di ciascuna poesia, opera o epoca traendone le linee essenziali.

Muovendo da una teoria dell'espressione artistica fondata su basi storiche, le lezioni berlinesi di August Wilhelm Schlegel si basano su premesse teoriche di chiara matrice romantica, come la concezione di una critica autonoma, intrinsecamente legata all'ermeneutica e alla caratteristica, capace cioè di discernere e selezionare, secondo il principio del *delectus classicorum*. Nel distinguere il superfluo dal necessario, ciò che è degno di menzione da ciò che non lo è, la critica assume quindi un ruolo determinante nei confronti della storiografia letteraria. Opponendo il proprio lavoro alle «solite storie letterarie [*gewöhnlichen*

⁴³ Novalis, *L' "Allgemeines Brouillon"*, in Id.: *Opera filosofica*, vol. II, a cura di F. Desideri, Torino, Einaudi, 1993, pp. 227-263, qui n. 176, p. 298.

⁴⁴ Per una collocazione più precisa nell'ambito della storia delle poetiche si rinvia a S. Richter, *A History of Poetics. German Scholarly Aesthetics and Poetics in International Context, 1770-1960*, Berlin – New York, de Gruyter, 2010, pp. 76-88 («Historical and Genetic Poetics: Johann Justus Herwig (1774), August Wilhelm Schlegel (1801-1803/1809-1811) and Johann Gottfried Herder's Heritage»).

⁴⁵ A.W. Schlegel, *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, zweiter Teil (1802-1803), Geschichte der Klassischen Litteratur*, Stuttgart, Göschen, 1884, p. 8. Così recita il passaggio (la traduzione è di chi scrive): «Mentre nelle lezioni dello scorso anno i miei interventi sono stati principalmente teorici [...], questa volta saranno storici e critici, nel senso che apprezzerò le più importanti opere della poesia di epoche e nazioni diverse, analizzandole singolarmente, e per quanto possibile farò emergere tale apprezzamento da una caratterizzazione descrittiva [*aus einer anschaulichen Charakteristik*]».

⁴⁶ A.W. Schlegel, *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, dritter Teil (1803-1804), Geschichte der Romantischen Litteratur*, Stuttgart, Göschen, 1884, p. 3: «Geschichte und Charakteristik der eigenthümlichen Poesie der Hauptnationen des neueren Europa oder des romantischen», evidenziato nell'originale.

Literargeschichten])⁴⁷ di taglio compilativo, cronachistico o biografico – la «storia nella sua foggia più rozza [*Geschichte in ihrer rohesten Gestalt*])⁴⁸ – Schlegel si dimostra consapevole del distacco dai modelli settecenteschi, e in effetti in lui i ruoli del critico e dello storico si sovrappongono, fino a coincidere.

Considerata da questa prospettiva, la storia delle arti e in particolare quella della letteratura assumono una centralità senza precedenti nel resoconto storiografico. Per i romantici, infatti, non sono più i singoli uomini, né le istituzioni, a determinare la storia dello spirito umano, ma la poesia in quanto soggetto impersonale, trascendentale, assolutamente slegato da qualsiasi contingenza eppure presente nella storia umana. Riprendendo una tesi di Klaus Weimar, in questo senso preciso sono gli Schlegel a rendere per primi la poesia il vero soggetto della storia letteraria⁴⁹: quel soggetto attorno a cui si coagulano i dati e le idee necessari a qualsiasi narrazione.

Dopo gli Schlegel, la storia letteraria ottocentesca di ambito tedesco non si configurerà più nei termini di un semplice resoconto del passato, bensì di un costruito che trae la propria ragione d'essere dalla critica del presente, e che fa della caratteristica il proprio metodo. La loro opera saggistica e storiografica costituisce un precedente importante anche per coloro che, in seguito, prendono da loro le distanze, primo fra tutti Heinrich Heine, per il quale il maggiore degli Schlegel (di cui è allievo all'università di Bonn) non costituisce soltanto un importante punto di riferimento nella primissima produzione lirica, ma anche nella scrittura critica.

Alla figura di August Wilhelm Schlegel è dedicato l'incipit del secondo libro della *Romantische Schule*, di solito ricordato per il parallelo esotico con cui Heine giustifica l'esecuzione capitale, sul piano critico, del maestro di un tempo, scrivendo che «nella letteratura, così come nei boschi delle selvagge contrade nord-americane, i padri vengono uccisi dai figli non appena si sono fatti vecchi e deboli»⁵⁰. In realtà, com'è noto, il passo citato non si riferisce propriamente all'esecuzione dello scrittore romantico, bensì al presunto parricidio letterario perpetrato da quest'ultimo ai danni del suo mentore, Gottfried August Bürger, nell'importantissimo saggio *Über Bürgers Werke*, pubblicato per la prima vol-

⁴⁷ A.W. Schlegel, *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, dritter Teil (1803-1804)*, *Geschichte der Romantischen Litteratur*, Stuttgart, Göschen, 1884, p. 9.

⁴⁸ A.W. Schlegel, *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, erster Teil (1801-1802)*, *Die Kunstlehre*, Heilbronn, Henninger, 1884, p. 11.

⁴⁹ K. Weimar, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft*, cit., pp. 258-265 («Das Subjekt der Literaturgeschichte: Schlegelsche Konzepte»). Del resto, è noto che in epoca romantica il concetto di poesia denota qualcosa di più di un fenomeno inquadrabile nell'ambito della mera letterarietà: poetico è il fondamento universale comune a tutte le arti, identificabile in quella fantasia creatrice che i romantici tedeschi riconducono alla sua matrice naturale e trascendentale.

⁵⁰ H. Heine, *La scuola romantica*, cit., p. 66.

ta nelle *Charakteristiken und Kritiken*. Che quest'ultimo sia un vero e proprio parricidio letterario sarebbe però tutto da discutere: si tratta invece di un saggio sofferto e appassionato, tra i migliori esempi di caratteristica letteraria dell'epoca romantica⁵¹, attraverso cui il critico, senza confondere l'opera con l'uomo, si impegna a estinguere l'ipoteca morale pendente sul poeta della *Lenore* fin dal tempo della stroncatura di Schiller in *Über Bürgers Gedichte* (1791).

In realtà, nel puntare il dito contro l'opera degli Schlegel, giustificando così il suo posizionamento critico nei loro confronti, Heine dissimula una profonda continuità dal punto di vista paradigmatico tra la sua scrittura saggistica e quella dei romantici. Concepita come una serie di ritratti caratterizzanti di scrittori, la *Romantische Schule* è infatti costituita da una serie di *Charakteristiken*. Dall'eredità schlegeliana, pur rovesciandola nei suoi presupposti ideali, lo scrittore di Düsseldorf trae dunque elementi centrali per il proprio approccio alla critica letteraria. Egli sembra riconoscere i suoi debiti nell'affermare che: «nella critica riproduttiva, in cui si debbono indicare le bellezze di un'opera d'arte, in cui si tratta di coglierne con sottile sensibilità le caratteristiche e renderle comprensibili, gli Schlegel sono decisamente superiori al vecchio Lessing»⁵². In ogni caso, dal punto di vista della storia del saggio tedesco, per quanto riguarda il genere di riferimento, la sua opera saggistica, così come quella di molti suoi contemporanei, risulta strettamente collegata a quella dei vituperati predecessori.

⁵¹ Il saggio su Bürger è stato considerato quanto di più vicino al *Life of Mr. Richard Savage* (1744) di Samuel Johnson sia stato prodotto nel lungo diciottesimo secolo in Germania: un parallelo interessante tra i capostipiti più autorevoli del saggio biografico letterario anglosassone e di quello caratteristico tedesco, cfr. R. Paulin, *The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry*, Cambridge, Open Book Publishers, 2016, pp. 172 sgg.

⁵² H. Heine, *La scuola romantica*, cit., p. 26.

Friedrich Hölderlin: *Germanien*. Un canto della patria?

ELENA POLLEDRI

ABSTRACT

Il ricorso all'espressione «canti patriottici» per definire alcuni componimenti tardi di Hölderlin è fino ad oggi questione controversa. Hölderlin non pubblicò mai alcuna delle sue liriche con questo titolo. Dopo che Beissner la utilizzò nella Stuttgarter Ausgabe l'espressione si è progressivamente canonizzata, suscitando tuttavia un dibattito acceso. Il compito del contributo sarà di rispondere alla domanda se Germanien sia da considerarsi davvero un «canto patriottico» e, se sì, in quale accezione. La poesia è stata letta fino ad oggi soprattutto attraverso la mediazione, anch'essa particolarmente controversa, delle lezioni di Heidegger (1934-1935). Il contributo, pur non tralasciando le letture precedenti, intraprende un close reading dei versi, li pone in relazione con gli eventi storici, le fonti antiche e moderne e gli scritti coevi, comprese le lettere, al fine di delineare quale sia la "Germanien" rappresentata e il "carattere tedesco".

Mio caro! penso che non imiteremo i poeti che ci hanno preceduto, ma che il canto stesso assumerà un altro carattere; penso che la ragione per cui non incontriamo favore è che, dal tempo dei Greci, ricominciamo a cantare in maniera patriottica e naturale, propriamente originale¹.

¹ F. Hölderlin, "Lettera a Böhlendorff, novembre 1802", trad. di A. Lavagetto, in: Id., *Prose, teatro e lettere*, a cura di L. Reitani, Milano, Mondadori, 2019, p. 1223. «Mein Lieber! Ich denke, daß wir die Dichter bis auf unsere Zeit nicht commentiren werden, sondern daß die Sangart überhaupt wird einen andern Karakter nehmen, und daß wir darum nicht aufkommen, weil wir, seit den Griechen, wieder anfangen, vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen.» (F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*).

Nel novembre del 1802 Hölderlin annuncia all'amico Böhlendorff una nuova forma di canto, distinto da quello greco, che definisce: originale, patriottico e naturale. All'editore Wilmans, che pubblicherà le sue traduzioni da Sofocle, confessa quindi, nel settembre del 1803 che è sua intenzione, ora più che in passato, trarre ispirazione dal senso della natura e della patria: «Vi ringrazierò sempre per avermi colpito tanto con la Vostra benevola missiva, perché mi lasciate libero di esprimermi, ora che, più che in passato, sono in grado di scrivere traendo ispirazione dal senso della natura e della patria.»² E, per sottolineare la distanza che separa la sua epoca dall'antica Grecia, nella stessa lettera usa il termine, poi cancellato, «Nationalkarakter»³:

Spero di presentare al pubblico l'arte greca – che ci è estranea per [carattere nazionale] convenienza nazionale e per gli errori con i quali si è sempre tratta d'impaccio – in maniera più viva del solito mettendo in maggiore evidenza l'elemento orientale, che essa ha sempre negato e correggendo il suo errore tecnico, là dove esso ricorre.⁴

Nella premessa a *Festa di pace (Friedensfeier)* individua quindi le seguenti caratteristiche per questa forma di canto: l'utilizzo di un linguaggio «troppo poco convenzionale» e il fatto che essa trae origine dalla natura per farvi poi ritorno:

Invito a leggere questo foglio solo con animo ben disposto. Così sicuramente non risulterà né incomprensibile, né tanto meno scandaloso. Se, tuttavia, alcuni dovessero trovare troppo poco convenzionale un simile linguaggio, devo confessare loro che non so fare altrimenti. In una bella giornata si può ascoltare quasi ogni forma di canto e la natura, dalla quale esso proviene, in sé lo accoglie di nuovo.⁵

Große Stuttgarter Ausgabe, a cura di F. Beißner, A. Beck., 15 voll., Stuttgart, W. Kohlhammer, 1943-1985, vol. VI, p. 433. D'ora in poi StA, volume in numeri romani).

² F. Hölderlin, "Lettera a Wilmans, 28 settembre 1803", in: Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 1224. «Ich werde Ihnen immer danken, daß Sie mit Ihrer gutigen Zuschrift so mich getroffen haben, weil Sie zur Äußerung mir eine Freiheit machen, jetzt, da ich mehr aus dem Sinne der Natur und mehr des Vaterlandes schreiben kann als sonst.» (StA VI, p. 434).

³ StA VI,2, p. 1091.

⁴ F. Hölderlin, "Lettera a Wilmans, 28 settembre 1803", in: Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 1223-1224. «Ich hoffe, die griechische Kunst, die uns fremd ist, durch [Nationalkarakter] Nationalkonvenienz und Fehler, mit denen sie sich immer herum beholfen hat, dadurch lebendiger, als gewöhnlich dem Publikum darzustellen, daß ich das Orientalische, das sie verleugnet hat, mehr heraushebe, und ihren Kunstfehler, wo er vorkommt, verbessere.» (StA VI, p. 434).

⁵ F. Hölderlin, "Festa di pace", in: Id., *Tutte le liriche*, trad. di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001, p. 875. «Ich bitte dieses Blatt nur gutmütig zu lesen. So wird es sicher nicht unfaßlich, noch weniger anstößig sein. Sollten aber dennoch einige eine solche Sprache zu wenig konventionell finden, so muß ich ihnen gestehen: ich kann nicht anders. An einem schönen Tage läßt sich ja fast jede Sangart hören, und die Natur, wovon es her ist, nimmts auch wieder.» (Hölderlin, "Friedensfeier", in: ivi, p. 874).

Nella lettera dell'8 dicembre 1803, sempre indirizzata a Wilmans, Hölderlin nomina poi «alcune poesie liriche di una certa lunghezza», non li definisce canti, ma afferma che il loro «contenuto riguarda immediatamente la patria o la nostra epoca»:

Alcune poesie liriche di una certa lunghezza, di 3 o 4 sedicesimi, tali che ciascuna venga stampata a parte perché il contenuto riguarda direttamente la patria e la nostra epoca, Ve le manderò nel corso dell'inverno.⁶

L'ultima occorrenza di questa nuova *Sangart* è nella lettera successiva a Wilmans; in essa il poeta contrappone il progetto dei «canti della notte», pubblicati nel 1804 nel *Taschenbuch für das Jahr 1805*, a quello dei cosiddetti «canti della patria», definiti per «il sublime e puro giubilo» che sono capaci di suscitare, laddove «sublime» sembrerebbe riferirsi al linguaggio complesso e anticonvenzionale preannunciato nella premessa a *Festa di pace* ma anche alla dimensione religiosa; «il giubilo» («Frohlocken») è infatti un termine che ricorre nella Bibbia di Lutero⁷ a indicare la dimensione sacra dei canti è ulteriormente ribadita dall'«elemento profetico» che, secondo Hölderlin, distingue la poesia di Klopstock rispetto a quella fanciullesca della cultura dell'epoca e la avvicina ai canti patriottici:

Sto appunto rivedendo alcuni canti notturni per il Vostro almanacco. Ma volevo risponderVi subito, affinché nei nostri rapporti non si insinui la tensione dell'attesa. È una gioia sacrificarsi al lettore e ritirarsi con lui negli angusti confini della nostra cultura ancora fanciulla.

I canti d'amore, del resto, sono sempre uno stanco volo, perché siamo sempre allo stesso punto, nonostante la diversità dei soggetti; altra cosa è il sublime e puro giubilo dei canti patriottici.

Il tratto profetico del *Messia* e di alcune odi costituisce un'eccezione⁸.

⁶ F. Hölderlin, «Lettera a Wilmans, 8 dicembre 1803», in: Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 1225. «Einzelne lyrische größere Gedichte 3 oder 4 Bogen, so daß jedes besonders gedruckt wird, weil der Inhalt unmittelbar das Vaterland angehn soll oder die Zeit, will ich Ihnen auch noch diesen Winter zuschicken.» (StA VI, p. 432).

⁷ J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*. 16 voll. [in 32 tomi], Hirzel, Leipzig, 1854-1960, vol. IV, col. 227-228.

⁸ F. Hölderlin, «Lettera a Wilmans, Dicembre 1803», in: Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 1225. «Ich bin eben an der Durchsicht einiger Nachtgesänge für Ihren Almanach. Ich wollte Ihnen aber sogleich antworten, damit kein Sehnen in unsere Beziehung kommt. // Es ist eine Freude, sich dem Leser zu opfern, und sich mit ihm in die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur zu begeben. // Übrigens sind Liebeslieder immer müder Flug, denn so weit sind wir noch immer, trotz der Verschiedenheit der Stoffe; ein anders ist das hohe und reine Frohlocken vaterländischer Gesänge. // Das Prophetische der Messiaide und einiger Oden ist Ausnahme. (StA VI, p. 436). Sul rapporto tra canti patriottici e canti della notte cfr. E. Polledri, ««Spesso il canto ho cercato». Hölderlin e il canto della poesia», in: *Friedrich Hölderlin: Pensiero e Poesia, Humanitas*, 1, 2021, numero monografico a cura di E. Polledri, pp. 24-37.

Il ricorso all'espressione «canti patriottici» per definire alcuni componimenti tardi del poeta è fino ad oggi questione controversa. Hölderlin non pubblicò mai alcuna delle sue liriche con questo titolo. A utilizzarlo per le poesie compiute e frammentarie successive al 1800 fu per primo Friedrich Beissner nella *Stuttgarter Ausgabe*. Rifacendosi a Hellingrath si è progressivamente canonizzata anche l'espressione *späte Hymnen*. La linea beissneriana è stata sostenuta e difesa in numerosi contributi in primo luogo da Ulrich Gaier, secondo cui queste poesie non possono essere chiamati *Hymnen*, in quanto con questo termine nel Settecento si identificavano i *Kultlieder*, vale a dire canti di lode e di festa levati in Grecia dalla comunità alle divinità o agli eroi, mentre nei «canti patriottici» mancherebbero tre momenti salienti dell'inno: l'invocazione del dio, la lode delle sue imprese (miti), e la preghiera finale⁹; d'accordo con la posizione di Gaier si è espresso di recente Martin Vöhler; pur ammettendo il legame di queste poesie con gli epinici di Pindaro¹⁰ Vöhler ritiene che la definizione di «canti» sia preferibile in quanto non si tratta di *Kultlieder* rivolti dalla comunità per celebrare dei o eroi. Di diverso parere è Dieter Burdorf che ha fatto notare in un recente contributo che Hölderlin utilizzò sì la parola *Gesang*, ma solo per esprimere una speranza, un futuro di canto, che non trovò mai una corrispettiva realizzazione nella sua opera compiuta¹¹. Problematico resta anche l'aggettivo «patriottico» («vaterländisch»); Sattler, nella *Frankfurter Ausgabe*, lo omette e definisce questi componimenti semplicemente «canti» («Gesänge»¹²); anche Vöhler rifiuta l'aggettivo anche in ragione della strumentalizzazione nazionalista che grava su di esso¹³.

Tra i «canti patriottici» Beissner include anche *Germanien*; sarà compito di questo contributo rispondere alla domanda se questa poesia sia da considerarsi davvero un «canto patriottico» e, se sì, in quale accezione. A differenza di altri

⁹ Gaier sintetizza i suoi numerosi contributi sul tema in U. Gaier, "Späte Hymnen, Gesänge, Vaterländische Gesänge", in: *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, a cura di J. Kreuzer, Stuttgart, Metzler, 2020, pp. 180-191.

¹⁰ La struttura degli epinici pindarici, secondo Vöhler, si riscontrerebbe nell'incipit di questi componimenti, nel cosiddetto *Hymneneingang*, che comporta l'intervento diretto dell'io poetico, annunciatore del canto di festa, nella parte centrale, caratterizzata dalla narrazione mitica, una sorta di viaggio immaginario, e nelle numerose interruzioni della narrazione attraverso le tipiche domande e sentenze, anch'esse proprie dello stile pindarico (cfr. M. Vöhler, *Hölderlins Pindar. Zum Öffentlichkeitsbezug von Hölderlins «Spätwerk»*, in: "Hölderlin-Jahrbuch", 41, 2018-2019, pp. 33-54; in part. pp. 33-34).

¹¹ D. Burdorf, "«bald sind [wir] aber Gesang». Zu einem Grundmotiv bei Hölderlin", in: *Wechsel der Töne. Musikalische Elemente in Friedrich Hölderlins Dichtung und ihre Rezeption bei den Komponisten*, a cura di G. Borio, E. Polledri, Heidelberg, Winter, 2019, pp. 77-94. Sulle denominazioni *späte Hymnen* e *Gesänge* cfr. anche E. Polledri, *Patriotismus und Kosmopolitismus bei Hölderlin*, in: "Hölderlin-Jahrbuch", 42, 2020-2021, pp. 64-93, in part. pp. 77-78, nota 57.

¹² F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe*, a cura di D. E. Sattler, voll. 7, 8 *Gesänge* I, II, Frankfurt a. M., Roter Stern, 2000. D'ora in poi FHA.

¹³ Cfr. M. Vöhler, *op. cit.*, pp. 33-39.

inni tardi (o canti, a seconda della denominazione che si voglia accettare), *Germanien* non è stata oggetto di studi monografici; fatta eccezione per la recente tesi di dottorato di Moritz Strohschneider *Neue Religion in Friedrich Hölderlins später Lyrik*¹⁴, che gli dedica un lungo capitolo, la poesia è stata trattata in contributi che di rado la considerano nella sua interezza¹⁵; fanno eccezione le lezioni che Martin Heidegger le dedicò nel semestre invernale 1934-1935 all'Università di Freiburg¹⁶. Scopo delle lezioni è condurre, attraverso la poesia di Hölderlin all'origine: «la patria, la nostra patria Germania»¹⁷. Il filosofo, influenzato tra gli altri dalla lettura di Kommerell e del suo *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, in cui Hölderlin era stato definito «il poeta più tedesco dal più tedesco destino» e «il Führer del popolo»¹⁸, identifica la Germania del canto con la patria e il popolo tedeschi, insiste sulla sua «destinazione storica»¹⁹ e sul suo ruolo di centro (*Mitte*), prendendo come spunto il verso della strofa finale: «Nel mezzo del tempo»²⁰. Heidegger sostiene che il «consiglio disarmato»²¹ che Germania dispensa ai popoli non sia da intendersi alla lettera come un deporre le armi²²,

¹⁴ M. Strohschneider, *Neue Religion in Friedrich Hölderlins später Lyrik*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019, pp. 263-332.

¹⁵ Gaier ipotizza nel suo saggio un legame con il testo di Arndt *Germanien und Europa* (1803) (U. Gaier, «Germanien»: Hölderlin und Ernst Moritz Arndt», in: Id., *Hölderlin-Studien*, Eggingen, Tübingen, Isele, 2014, pp. 311-343). Tra gli articoli dedicati, anche se solo parzialmente, alla poesia cfr. L. Müller, «Entflohene Götter [...]»: eine Bemerkung zu Hölderlins Hymne «Germanien», in: «Hölderlin-Jahrbuch», 33, 2002-2003 (2004), pp. 269-272. M. Engel, «Deutschland/Hesperien: Kulturelle und nationale Identitätsstiftung in Hölderlins später Dichtung», in: *German Literature, History and the Nation. Papers from the Conference «The Fragile Tradition», Cambridge 2002*, a cura di Ch. Emden e D. Midgley, vol. 2, Oxford; New York, Peter Lang, 2004, pp. 75-91.

¹⁶ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. Vol. 39: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, a cura di S. Ziegler, Frankfurt a. M., Klostermann, 1999³.

¹⁷ Propongo nel saggio una traduzione che si discosta da quella della edizione italiana in commercio: M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, a cura di G. B. Demarta, Milano, Bompiani, 2005. In tedesco: «das Vaterland, unser Vaterland Germanien» (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, cit., p. 4.).

¹⁸ Trad. di E. P. «[D]eutscher Dichter deutschesten Schicksals»; «des Volkes Führer» (M. Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Berlin, Georg Bondi, 1928, p. 478) Cfr. G. Kurz, «Heideggers Hölderlin», in *Hölderlin in der Moderne. Kolloquium für Dieter Henrich zum 85. Geburtstag*, a cura di F. Vollhardt, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2014, pp. 93-113. Sulle lezioni heideggeriane, in particolare su *Il Reno/Der Rhein*, le premesse e il contesto da cui nacquero cfr. E. Polledri, «Ein Rätsel ist Reinentsprungenes. Auch / Der Gesang kaum darf es enthüllen»: Hölderlin, Heidegger, Celan e l'indicibile nella poesia», in: *Was heißt Stiften? Heidegger interpretiert di Hölderlin*, a cura di M. Casu, Roma, Studi Germanici 2020, pp. 73-104, in part. pp. 80-92.

¹⁹ Trad. E. P. «geschichtliche Bestimmung» (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, cit., p. 287).

²⁰ F. Hölderlin, «Germanien», in: Id., *Tutte le liriche*, cit., p. 1031, v. 104. «Doch in der Mitte der Zeit» (ivi, p. 1030, v. 104).

²¹ Ivi, p. 1031, v. 111; «wehrlos Rat» (ivi, p. 1030, v. 111).

²² «Questo «essere-disarmati» non indica, come già accennato (p. 17ss.), il deporre le armi, la debolezza e il sottrarsi alla battaglia. Questo «essere disarmati» significa la grandezza storica che non necessita più

anche se poi sottolinea che l'«esserci del popolo»²³ debba scaturire in primo luogo dalla poesia. La poesia viene considerata un'affermazione della centralità della Germania rispetto agli altri popoli²⁴ e Hölderlin è descritto come il poeta che impegna i tedeschi nella ricerca del proprio *Dasein* storico²⁵. Heidegger si appella alla prima lettera a Böhlendorff soffermandosi sul «libero uso dell'elemento nazionale»²⁶ e configurando il rapporto tra greco ed occidentale su cui il poeta si concentra in essa nei termini di contrapposizione e lotta tra l'elemento greco e quello tedesco²⁷.

La datazione della poesia è incerta anche se per lo più viene fatta risalire al 1801; solo Gaier ipotizza che sia stata composta nel 1803, ritenendola ispirata dal saggio di Ernst Moritz Arndt, pubblicato nello stesso anno, *Germanien und Europa*²⁸. Il testo, di cui possediamo una copia in pulito parziale, fino al verso 97 (manoscritto H 312), si trova da pagina 59 a 63 del *Quaderno in folio di Homburg*²⁹ (*Homburger Folioheft*), ma non presenta le consuete stratificazioni tipiche delle poesie in esso contenute, risulta anzi pressoché privo di correzioni, se si escludono le due varianti già nominate, su cui tornerò.

Rispetto all'idea heideggeriana secondo cui la poesia sarebbe un inno alla patria tedesca già il titolo sembra fare sorgere i primi dubbi; una nota poesia di Gerning, pubblicata nel 1795, durante le guerre di coalizione, si intitola infatti *Deutschland*, e contesta la politica annessionista della Francia; Hölderlin invece

di attacco e difesa, che vince attraverso l'esser-ci.» (trad. di E. P.). «Diese Wehrlosigkeit meint nicht, wie früher (S. 17 ff.) schon angedeutet, das Ablegen der Waffen, die Schwäche und das Ausweichen vor dem Kampfe. Dieses "wehrlos" meint jene geschichtliche Größe, die der Abwehr und Gegenwehr nicht mehr bedarf, die siegt durch das Da-sein.» (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, cit., p. 289).

²³ «Abbiamo già sentito (p. 20ss) che l'esserci storico dei popoli, il loro sorgere, l'altezza e il declino scaturiscono dalla poesia» (trad. E. P.). «Wir hörten schon (S. 20 ff.), daß das geschichtliche Dasein der Völker, Aufstieg, Höhe und Untergang, aus der Dichtung entspringt» (ivi, p. 51).

²⁴ Il nazionale è l'elemento centrale sviluppato da Heidegger a partire dalle riflessioni delle lezioni del 1934-35 (cfr. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Genova, Marietti, 1999, p. 189).

²⁵ P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin und der europäische Morgen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 90-93.

²⁶ Trad. E. P. «[D]er freie Gebrauch des Nationellen» (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, cit., p. 292).

²⁷ «Ciò che, di volta in volta, si presenta ad un popolo come la cosa più difficile, "il libero uso dell'elemento nazionale", viene tuttavia conquistato solo combattendo [...] In questa lotta, e soltanto in essa, un popolo storico tocca il suo apice. [...] Questo è il "paradosso". Combattendo la battaglia dei Greci, ma dal fronte opposto, non diventeremo Greci, ma Tedeschi.» (Trad. di E. P.) «Das jeweils für ein Volk Schwerste — das «Nationale in seinem freien Gebrauch» — wird aber nur errungen, indem gekämpft wird [...] In diesem Kampf und nur in ihm erreicht ein geschichtliches Volk sein Höchstes. [...] Nur das zu Erkämpfende und Erkämpfte, nicht das nur Eigene, ist die Gewähr und Gewährung des Höchsten. [...] Das ist das "Paradoxe". Indem wir den Kampf der Griechen, aber in der umgekehrten Front, kämpfen, werden wir nicht Griechen, sondern Deutsche.» (Ivi, pp. 292-293).

²⁸ U. Gaier, «*Germanien*», cit., pp. 311-316.

²⁹ Cfr. L. Reitani, «Commento», in: Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., pp. 1801-1802.

intitola il suo componimento *Germanien*, forma tedesca del latino ‘Germania’; il termine occorre due volte nella lirica. Evidente è, in questa scelta, il richiamo a Tacito e probabile l’influenza della *Battaglia di Arminio* (*Hermanns Schlacht*) di Klopstock, testo con cui si inaugura l’idea di Germania come *Kulturnation*. Gaier ritiene che questa forma sia invece stata suggerita dal saggio sopracitato di Arndt e che il poeta intendesse opporsi al suo patriottismo. Il luogo della poesia hölderliniana, *Germanien*, e non *Deutschland*, è già nel nome non un’entità geografica e politica del presente ma uno spazio del passato, della storia, e, come si dimostrerà, del futuro. La poesia si apre con questi versi:

Non loro, i beati, coloro che apparvero,
 Le immagini degli Dei nella terra antica,
 Evocarli più non mi è lecito, ma se
 Acque del mio paese! ora con voi
 Geme l’amore del cuore, cos’altro vuole
 Il sacro lutto? Giacché colmo di attesa giace
 Il paese e prostrato come nei giorni
 Ardenti, oggi d’ombra ci avvolge un cielo
 Colmo di presagi, acque desiderose!
 Colmo di promesse e minaccioso anche
 Mi sembra, ma presso di lui voglio restare,
 E non fugga indietro la mia anima
 Da voi, figure del passato! A me troppo care.
 Giacché vedere il vostro bel viso,
 Come fosse quello di un tempo, mi spaventa, è letale,
 E non è dato, ridestare i morti.³⁰

Scritta dopo la pace di Lunéville, come *Festa di pace*, in un momento di speranza per un futuro di pace dopo le guerre napoleoniche, la poesia si apre con un congedo dal mondo greco; rispetto agli *Dei della Grecia* (*Die Götter Griechenlands*) di Schiller, riferimento imprescindibile, non prevale il compianto per gli dei antichi ma la fermezza dell’io deciso a restare sotto il cielo della propria *Heimat* (il termine ‘patriottico’ non viene usato), colmo di promesse, per quanto ancora minaccioso per le guerre appena terminate e, nonostante sia ancora forte il legame con le immagini degli dei della Grecia («a me troppo care»³¹), ormai divenute

³⁰ F. Hölderlin, “Germania”, in: Id., *Tutte le liriche*, cit., p. 1025, vv. 1-16. «Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind, / Die Götterbilder in dem alten Lande, / Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber / Ihr heimatlichen Wasser! jetzt mit euch / Des Herzens Liebe klagt, was will es anders / Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung liegt / Das Land und als in heißen Tagen / Herabgesenkt, umschattet heut / Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel. / Voll von Verheißungen und scheint / Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben, / Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn / Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind. / Denn euer schönes Angesicht zu sehn, / Als wärs, wie sonst, ich fürcht’ es, tödtlich ist / Und kaum erlaubt, Gestorbene zu weken.» (Ivi, p. 1024, vv. 1-16).

³¹ Ivi, p. 1025, v. 13. «die zu lieb mi sind.» (Ivi, p. 1024, v. 13).

però «figure del passato», «morti», «fuggiti»³²; l'io lirico non vuole rinnegarli, ma è costretto a sostituirli con le le «acque desiderose»³³, con i fiumi della *Heimat*; di fronte alla scomparsa delle divinità antiche l'io lirico si volge verso la propria terra e la sua natura; il canto risulta, quindi, fin da subito «naturale»³⁴, come affermato nella lettera a Wilmans, e ripreso «dal senso della natura e della patria»³⁵.

Nella seconda strofa il sacerdote non può più assolvere ai suoi riti nel tempio; le immagini degli dei greci nella terra oscura e nel crepuscolo del presente sono ormai solo ombre; in *Patmos* si legge che dopo la morte di Cristo non era rimasta che la sua ombra accanto ai discepoli: «E andava / Al loro fianco l'ombra dell'amato.»³⁶ Solo nella saga, nella leggenda, nella narrazione dei miti sembra ancora possibile una loro presenza latente, come aveva dichiarato Schiller: «quel che vive immortale nel canto / deve perire nella vita.»³⁷

Déi fuggiti! Anche voi, voi presenti, allora
Più veri, aveste il vostro tempo.
Niente yoglio qui negare e niente implorare.
Giacché se la fine è giunta e il giorno spento,
Per primo colpito è certo il sacerdote, ma con amore
Lo segue il tempio e l'immagine e il suo rito
Nella terra oscura, e nulla potrà più risplendere.
Solo, come da fiamme sepolcrali, trasvola allora
Un fumo dorato, la leggenda, in alto.
E adesso balena a noi dubbiosi intorno al capo,
E nessuno sa cosa gli accade. Avverte
Le ombre di quanti sono stati,
Gli antichi, così rivisitano la terra.
Giacché ci incalza chi sta per venire
E più a lungo non indugia la sacra schiera
Degli uomini divini nell'azzurro cielo.³⁸

³² Ivi, p. 1025, vv. 13, 16, 17. «Vergangene», «Gestorbene», «Entflohen» (ivi, p. 1024, vv. 13, 16, 17).

³³ Ivi, p. 1025, v. 9; «Ihr Sehenden!» (Ivi, p. 1024, v. 9).

³⁴ F. Hölderlin, «Lettera a Böhlendorff, novembre 1802», cit., p. 1223; «natürlich» (StA VI, p. 433).

³⁵ F. Hölderlin, «Lettera a Wilmans, 28 settembre 1803», cit. p. 1224; «aus dem Sinne der Natur und mehr des Vaterlandes schreiben kann als sonst.» (StA VI, p. 434).

³⁶ F. Hölderlin, «Patmos», in: Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 321, vv. 98-99; «und ihnen ging / Zur Seite der Schatte des Lieben» (ivi, p. 321, vv. 98-99).

³⁷ F. Schiller, «Gli dei della Grecia», in: Id., *Poesie filosofiche*, a cura di G. Moretti, Milano, SE, 1990, pp. 12-19, qui p. 19. «Was unsterblich im Gesang soll leben, / Muß im Leben untergehn» (F. Schiller, «Die Götter Griechenlands», in: Id., *Sämtliche Werke*, Hanser, München, 1962, vol. I, pp. 169-173, qui p. 173. D'ora in poi MA I).

³⁸ F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 1025, vv. 17-32. «Entflohen Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals / Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten! / Nichts läugnen will ich hier und nichts erbitten. / Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen / Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt / Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte / Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen. / Nur als

Nella terza strofa, congedato il passato, si torna al presente, un presente ancora aspro per le guerre appena concluse ma che porta in sé i segni del ritorno del divino:

Nel preludio di un tempio più aspro già si fa verde
Il campo per loro coltivato, il dono è pronto
Per il sacrificio e valle e fiumi sono
Aperti intorno a profetiche montagne,
Così che possa guardare fin nell'Oriente
L'uomo e di là lo commuovono molti mutamenti.
Dall'etere però scende
L'immagine fedele e da lei piovono oracoli
Innumerevoli e risuona il bosco più profondo.
E l'aquila che giunge dall'Indo
E sulle vette innestate
Del Parnaso vola, oltre i colli del sacrificio
D'Italia e cerca una lieta preda
Per il Padre, non come un tempo, più abile nel volo
Antica esultando trasvola
Per il padre, non come un tempo, da entrambi i lati
Tenendo l'ala con il dorso scisso trasvola
Infine le Alpi e scorge i variegati paesi.³⁹

L'attenzione dell'io lirico si rivolge ancora una volta alla natura, ai fiumi invocati già nella prima strofa: «valle e fiumi sono / Aperti intorno a profetiche montagne»⁴⁰; i versi ricordano da vicino quelli di *Pane e vino* (*Brod und Wein*): «Sala di feste! pavimento di mare! Mense le montagne, / A quest'unico scopo erette prima dei tempi!»⁴¹ 'Aperto' (*offen*) è un termine che ricorre spesso nell'o-

von Grabesflammen, zieht dann / Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber. / Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt, / Und keiner weiß, wie ihm geschieht. Er fühlt / Die Schatten derer, so gewesen sind, / Die Alten, so die Erde neubesuchen. / Denn die da kommen sollen, drängen uns, / Und länger säumt von / Göttermenschen / Die heilige Schaar nicht mehr im blauen Himmel.» (Ivi, p. 1024, vv. 17-32).

³⁹ Ivi, p. 1027, vv. 33-48. «Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit / Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe / Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind / Weit offen um prophetische Berge, / Daß schauen mag bis in den Orient / Der Mann und ihn von dort der Wandlungen viele bewegen. / Vom Aether aber fällt / Das treue Bild und Göttersprüche reegnen / Unzählbare von ihm und es tönt im innersten Haine. / Und der Adler, der vom Indus kömmt, / Und über des Parnassos / Beschneite Gipfel fliegt, hoch über den Opferhügeln / Italias, und frohe Beute sucht / Dem Vater, nicht wie sonst, geübt im Fluge / Der Alte, jauchzend überschwingt er / Dem Vater, nicht wie sonst, auf beiden Seiten / Den Fittig spannend mit gespaltenem Rücken überschwingt er / Die Alpen zuletzt und sieht die vielgearteten Länder.» (Ivi, p. 1026, vv. 33-48).

⁴⁰ Ivi, p. 1027, vv. 35-36; «Und Thal und Ströme sind / Weit offen um prophetische Berge,» (ivi, p. 1026, vv. 35-36).

⁴¹ F. Hölderlin, "Brod und Wein", in: ivi, p. 922, vv. 57-58 «Festlicher Saal! der Boden ist Meer! und Tische die Berge / Wahrlich zu einzigem Brauche vor Alters gebaut!» (F. Hölderlin, "Pane e vino", in: ivi, p. 923, vv. 57-58).

pera hölderliniana; proprio in *Pane e vino* si legge: «Vieni, dunque! A guardare l'aperto,»⁴²; *La passeggiata in campagna*⁴³ (*Der Gang aufs Land*) si apre con il noto monito: «Vieni, amico, all'aperto!»⁴⁴; e più avanti, nella sesta strofa di *Germanien* si legge questa esortazione: «Bevi le brezze del mattino / Finché sarai aperta,»⁴⁵. L'espressione, di chiara derivazione pietista, esprime l'avvento del divino⁴⁶ e la disponibilità ad accoglierlo; il cielo aperto diventa etere; 'offenherzig', 'offenlegen', 'offenhalten', come hanno osservato Strohschneider e Langen, indicano nel gergo pietista la disposizione dell'uomo a Dio⁴⁷. Nel paesaggio aperto l'io lirico scompare e inizia una narrazione mitica: le immagini degli dèi scomparsi vengono sostituiti da nuovi miti. Nella natura aperta appare un uomo, che grazie alla *Offenheit* del paesaggio riesce a spingere il suo sguardo lontano, verso est; a questo movimento verso oriente corrisponde quello opposto, verso ovest, di un'aquila che viene dall'Indo, sorvola la Grecia, l'Italia e le Alpi per giungere infine in Germania, da dove scorge dall'alto «i variegati paesi»⁴⁸. Quest'aquila è, così Jochen Schmidt⁴⁹, emblema della idea della rotazione della cultura, della *translatio artium* da oriente a occidente; la *Kulturwanderung* era questione ampiamente trattata nella filosofia della storia settecentesca, che collocava l'origine della cultura in Oriente, nel continente indiano. Seppure l'interesse per l'India si svilupperà soprattutto nel Romanticismo, con Schlegel (*Sulla lingua e la sapienza indiani! Über die Sprache und Weisheit der Indier*), già Herder, la principale fonte per Hölderlin⁵⁰, aveva sposato l'idea di Voltaire, che collocava l'origine dell'umanità sulle rive del Gange e, nel saggio *Anche una filosofia della storia dell'umanità* (*Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*) aveva considerato l'oriente

⁴² Ivi, p. 921, v. 41. «So komm! daß wir das Offene schauen,» (ivi, p. 920, v. 41).

⁴³ Il titolo della poesia è in quasi tutte le edizioni *Der Gang aufs Land/Passaggiata in campagna*. Reitani preferisce intitolarla *An Landauer/A Landauer*, riferendosi così all'unico elemento paratestuale mantenuto nei manoscritti, laddove invece, osserva, il titolo canonico, scelto dagli altri editori, fa riferimento a un primo appunto di lavoro, non più ripreso dal poeta (L. Reitani, "Commento", in: ivi, pp. 1751-1752).

⁴⁴ F. Hölderlin, "A Landauer", in: ivi, p. 869, v. 1. «Komm! Ins Offene, Freund!» (F. Hölderlin, "An Landauer", in: ivi, p. 868, v. 1).

⁴⁵ F. Hölderlin, "Germania", in: ivi, p. 1029, vv. 81-82. «O trinke Morgenlüfte. / Biß daß du offen bist» (F. Hölderlin, "Germanien", in: ivi, p. 1028, vv. 81-82).

⁴⁶ Cfr. M. Strohschneider, *op. cit.*, pp. 289-291.

⁴⁷ Ivi, p. 290. A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen, Niemeyer, 1968², pp. 225-228.

⁴⁸ F. Hölderlin, "Germania", in: ivi, p. 1027, v. 48; «die vielgearteten Länder» (F. Hölderlin, "Germanien", in: ivi, p. 1026, v. 48).

⁴⁹ J. Schmidt, "Kommentar", in: F. Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di J. Schmidt, vol. I, Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1992, pp. 843-845. D'ora in poi: KA I.

⁵⁰ Cfr. su Herder come principale fonte per l'idea dell'Oriente e dell'India come origine della cultura cfr. M. Strohschneider, *op. cit.*, p. 296. Cfr. in particolare U. Gaier, *Hölderlins vaterländische Sangart*, in: "Hölderlin-Jahrbuch", 25, 1986-1987, pp. 12-59, qui 26-27. Cfr. anche H. J. Kreutzer, *Kolonie und Vaterland in Hölderlins später Lyrik*, in: "Hölderlin-Jahrbuch", 22, 1980-1981, pp. 18-46, qui pp. 41-42.

l'infanzia dell'umanità; quindi, nelle *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) aveva sostenuto che ai piedi delle montagne asiatiche erano nati i più antichi regni del mondo⁵¹. Nell'ode *Vocazione del poeta* (*Dichterberuf*) Hölderlin ricorda il mito secondo cui Dioniso proveniva dall'India ed era giunto attraverso l'Asia minore fino in Grecia⁵².

L'aquila è piena espressione del sincretismo di Hölderlin: nella tradizione greca si tratta infatti dell'uccello di Zeus inviato a catturare Ganimede e condurlo all'Olimpo; nella Bibbia essa rappresenta invece Cristo, ma anche l'evangelista Giovanni ed è immagine di ringiovanimento (Salmi, 103,5, secondo la numerazione della Bibbia di Lutero); il poeta stratifica questi significati per elaborare un mito 'nuovo', una 'nuova mitologia'. L'aquila percorre lo spazio geografico che dal Medioriente, giunge fino all'Europa e in Germania⁵³. Hölderlin corregge i versi 46-47 [in grigio nella versione sopra riportata], dove in origine aveva descritto un'aquila vecchia abile in volo e li sostituisce con versi in cui si sofferma sul dorso scisso dell'animale e le ali che si aprono da entrambi i lati; l'immagine dell'aquila doppia era un simbolo utilizzato dall'imperatore Federico II⁵⁴ e, osserva Gaier, si incontra anche nella ode *Germanien* di Herder, pubblicata nell'*Adrastea* nel 1803, dove assurge a emblema dell'unità tra la Prussia e l'Austria; la divisione tra i due paesi, deprecata da Arndt, in Herder sembra trasformarsi in un'immagine positiva della diversità e varietà nell'unità:

Liberati della paralizzante *tedeschità*
E sii una *Germania!*
...
Sogno o vedo un genio
Planare? Esso lega, collega
Due mani germaniche amiche
La *Prussia* e l'*Austria*.⁵⁵

⁵¹ Cfr. V. Dalmia-Lüderitz, *Die Aneignung der vedischen Vergangenheit: Aspekte der frühen deutschen Indien-Forschung*, in: "Zeitschrift für Kulturaustausch", 37,3, 1987, pp. 434-443.

⁵² «Le rive del Gange ascoltarono il trionfo / Del Dio della gioia, quando dall'Indo giunse / Il giovane Bacco» (F. Hölderlin, "Vocazione del poeta", in: Id, *Tutte le liriche*, cit., p. 253, vv. 1-3). «Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts / Triumph, als allerbernd vom Indus her / Der junge Bacchus» (F. Hölderlin, "Dichterberuf", in: ivi, p. 253, vv. 1-3).

⁵³ Cfr. U. Port, *Der Ptolemäer. Über Hölderlins Landschaftskunst* in: "Hölderlin-Jahrbuch", 33, 2002-2003, pp. 35-78, qui p. 69.

⁵⁴ Cfr. U. Gaier, "«Germanien»", cit., p. 321.

⁵⁵ Trad. di E. P. «Wirf die lähmende *Deutschheit* / Weg, und sei ein *Germanien!* / ... Träum'ich, oder ich seh welch einen Genius / Niederschweben? Er knüpft, einig verknüpfte er / Zwei germanische Freundes-Hände, *Preußen* und *Oesterreich*.» (J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Berlin, Weidmann, 1877-1013, vol. XXIX, p. 212).

Oltre al dorso scisso eppure unito anche l'espressione «variegati paesi»⁵⁶, con cui Hölderlin potrebbe avere inteso sia la varietà dei paesi nordeuropei che la parcelizzazione del territorio tedesco in numerosi principati, sta ad indicare la capacità dell'aquila di unire elementi diversi, quasi che quest'uccello fosse per il poeta simbolo di cosmopolitismo, di una comunità pacifica in cui diversi territori convivono nel rispetto degli altri⁵⁷. Così l'aquila non è più solo messaggera di Zeus ma un nuovo mito sincretico che con il suo viaggio da Oriente a Occidente e il passaggio su tutti i paesi e le sue ali spiegate e scisse da un solco a rappresentare la molteplicità nell'unità, assurda a simbolo del pluralismo e del cosmopolitismo.

Nella quarta strofa l'aquila, messaggera degli dèi fuggiti, spintasi in Occidente fino in terra tedesca, ringiovanisce guardando Germania che le appare sotto le sembianze di una sacerdotessa; l'immagine del ringiovanimento dell'aquila è di chiara matrice biblica: «e tu rinnovi come aquila la tua giovinezza» (*Salmi 102,5*)⁵⁸:

La sacerdotessa, più quieta figlia di Dio,
 Lei che troppo ama tacere in semplicità profonda,
 Cerca l'aquila, lei che guardava ad occhi aperti
 Come se non sapesse quando, or non è molto, una tempesta
 Minacciando morte echeggiò sul suo capo;
 E infine ampio fu stupore in cielo,
 Che qualcuno vi fosse, grande nella fede,
 Come lei, la benedicente potenza dell'Alto
 Per questo mandarono la messaggera che, riconoscendola,
 Sorridendo pensa: te, inalterabile, deve
 Un'altra parola metterti alla prova, e grida
 La giovane aquila, guardando la Germania:
 Tu sei, l'eletta
 Nell'amore del tutto e per reggere
 Una grave felicità sei divenuta forte⁵⁹

⁵⁶ F. Hölderlin, "Germania", in: Id, *Tutte le liriche*, cit., p. 1027, v. 48; «die vielgearteten Länder.» (F. Hölderlin, "Germanien", in: ivi, p. 1026, v. 48).

⁵⁷ Sul rapporto tra cosmopolitismo e patriottismo in Hölderlin e nelle poesie tarde, tra cui *Germanien* cfr. E. Polledri, *Patriotismus und Kosmopolitismus bei Hölderlin*, cit.

⁵⁸ Cfr. J. Schmidt, "Kommentar", in: KA I, p. 883.

⁵⁹ F. Hölderlin, "Germania", in: Id, *Tutte le liriche*, cit., p. 1027, vv. 49-64. «Die Priesterin, stillste Tochter Gottes, / Sie, die zu gern in tiefer Einfalt schweigt, / Sie suchet er, die offenen Auges schaute / Als wüßte sie es nicht, jüngst, da ein Sturm / Todtdrohend über ihrem Haupt ertönte; / Es ahnete das Kind ein Besseres, / Und endlich ward ein Staunen weit im Himmel / Weil Eines groß an Glauben, wie sie selbst, / Die seegnende, die Macht der Höhe sei; / Drum sandten sie den Boten, der, sie schnell erkennend / Denkt lächelnd so: dich unzerbrechliche, muß / Ein ander Wort erprüfen und ruft es laut / Der Jugendliche, nach Germania schauend: / Du bist es, auserwählt, / Allliebend und ein schweres Glück / Bist du zu tragen stark geworden» (F. Hölderlin, "Germanien", in: ivi, p. 1026, v. 49-64).

L'allegoria di Germania ha una antica tradizione; la prima immagine appare su un rilievo votivo proveniente dall'Asia minore, conservato al museo Winckelmann a Trieste (Fig.1): Germania è una fanciulla fatta prigioniera da un cavaliere; dall'iscrizione si deduce che si tratta dell'imperatore Caligola. L'allegoria fece fortuna soprattutto a partire dal Rinascimento come simbolo del Reich, quindi nell'Ottocento, quando fu raffigurata per lo più come una guerriera; assai noto, come esempio, è il *Niederwalddenkmal* con cui si volle celebrare l'unificazione tedesca⁶⁰. La Germania di Hölderlin non è però guerriera, ma sacerdotessa; i tratti con cui viene caratterizzata sono la quiete (*Stille*) («più quieta figlia di Dio»⁶¹), la semplicità (*Einfalt*) («semplicità profonda»⁶²), l'apertura (*Offenheit*) («lei che guardava ad occhi aperti»⁶³); viene quindi chiamata «la benediciente»⁶⁴, «colei che tutto ama»⁶⁵ («allliebend»⁶⁶), «verGINE»⁶⁷ e «madre»⁶⁸; è anch'essa quindi un mito sincretico, in cui elementi della tradizione germanica si uniscono a quelli cristiani, che ricordano la vergine Maria; sull'ultima pagina del *Quaderno in folio di Homburg* su cui sono trascritte le ultime strofe di *Germanien* Hölderlin inizia a scrivere *Alla Madonna*⁶⁹ (*An die Madonna*). Evidente è in questi versi, ancora una volta, l'influenza del pietismo: la *Stille*, la *Einfalt* e la *Offenheit* sono infatti categorie radicate nel pietismo e rappresentano condizioni essenziali per accogliere il divino⁷⁰. Ma Hölderlin stratifica, come nel caso dell'aquila, tradizioni diverse: a partire dal quarantesimo capitolo Tacito racconta di come le stirpi germaniche onorassero la dea Nertus, la madre terra, descrivendo peraltro il rito e la processione in onore della dea durante cui cessava ogni attività bellica; anche nella

⁶⁰ Cfr. E. Künzl, "Germania", in: *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, a cura della Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, vol. IV,1, Zürich; München, Artemis, 1988, pp. 182-185.

⁶¹ F. Hölderlin, "Germania", in: Id, *Tutte le liriche*, cit., p. 1027, v. 61. «stillste Tochter Gottes.» (F. Hölderlin, "Germanien", in: ivi, p. 1026, v. 61).

⁶² Ivi, p. 1026, v. 62. «in tiefer Einfalt» (ivi, p. 1027, v. 62).

⁶³ Ivi, p. 1026, v. 63. «die offenen Auges schaute» (ivi, p. 1027, v. 63).

⁶⁴ Ivi, p. 1026, v. 69. «Die seegnende» (ivi, p. 1027, v. 69).

⁶⁵ Trad. E. P. Reitani traduce invece «Nell'amore del tutto» (ivi, p. 1026, v. 75).

⁶⁶ Ivi, p. 1027, v. 75.

⁶⁷ Ivi, p. 1029, v. 68. «Jungfrau» (ivi, p.1028, v. 69).

⁶⁸ Ivi, p. 1029, v. 76. «Mutter» (ivi, p. 1028, v. 76).

⁶⁹ Il frammento noto con il titolo *An die Madonna*, e da Reitani (F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 1031), come già da Knaupp (MA I, p. 408), intitolato semplicemente come l'incipit *Molto ho per te...* (*Viel hab'ich dein...*), inizia a p. 63 del quaderno, sotto agli ultimi versi di *Germanien*.

⁷⁰ Cfr. M. Strohschneider, *op. cit.*, pp. 289-291, pp. 303-305. Cfr. A. Langen, *op. cit.*, pp. 225-228, 311-312, 362-363. Sulla *Stille* nel pietismo e in Hölderlin cfr. E. Polledri, «...immer besteht ein Maas». *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Epistemata 418, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 23-35. Sulla *Einfalt* cfr. anche ivi, pp. 83-90.

descrizione di Tacito, quindi, la madre terra appare messaggera di pace, proprio come la sacerdotessa di Hölderlin. L'aquila ricorda ora a Germania di essere stata prescelta dagli dèi per un compito grave («una grave felicità»⁷¹); l'espressione evoca i versi di *Der Rhein*, in cui si legge che ancor più grave della infelicità è per i semidei la felicità da sopportare: «Giacché grave è sopportare / Sventura, ma più grave è la felicità.»⁷²



Fig. 1 *Germania capta*, Museo d'Antichità J. J. Winckelmann, Trieste⁷³

⁷¹ F. Hölderlin, "Germania", in: Id, *Tutte le liriche*, cit., p. 1027, v. 74. «ein schweres Glück» (ivi, p. 1026, v. 75).

⁷² F. Hölderlin, *Il Reno*, in: ivi, p. 341, vv. 204-205. «Denn schwer ist, zu tragen / Das Unglück, aber schwerer das Glück.» (F. Hölderlin, *Der Rhein*, in: ivi, p. 3240, vv. 204-205).

⁷³ © Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte, Trieste. I curatori ringraziano la responsabile della Fototeca dott.ssa Claudia Colecchia per aver autorizzato la riproduzione dell'immagine.

A partire dal verso 62 a metà della quarta strofa e poi nella quinta l'aquila si volge direttamente a Germania e le ricorda come nell'antichità era già giunta una volta fin da lei come messaggera portandole un segno di amicizia, così si legge nella prima stesura [evidenziata in grigio di seguito]; in quella definitiva, invece, Germania si unisce all'aquila, facendole il dono della parola poetica («il fiore della bocca»⁷⁴):

Da quando, nascosta nel bosco e tra i papaveri in fiore,
Ricolmi di dolce riposo, ebbra, a me non badavi,
A lungo, prima che anche i più umili avvertissero
L'orgoglio della vergine e, stupiti, si chiedessero di cui ti fossi e di dove,
Ma tu stessa non lo sapevi. Io non ti misconobbi,
E segretamente, poiché sognavi, ti lasciavi
Nel meriggio partendo un segno di amicizia,
E segretamente, poiché sognavi, ti lasciavi quale sposo
Nel meriggio, mentre molte febbri ci attendevano, sospiri della creatura,
Il fiore della bocca e tu parlasti sola.
Ma dovizia di parole dorate ancora tu mandasti,
Beata! con i fiumi ed essi sgorgano inesauribili
In tutte le contrade. Giacché quasi come della santa,
che di tutto è madre, e sorregge l'abisso,
Chiamata dagli uomini ascosa,
Così di amore e dolore
E colmo di presagi
E colmo di pace è il tuo seno.⁷⁵

I greci giunsero, secondo Tacito, prima dei romani in terra tedesca, e, dall'incontro con gli eroi greci nacquero i primi canti di eroi⁷⁶, da qui ebbero origine i canti dei bardi, noti a Hölderlin soprattutto grazie a Klopstock ed emulati in *Alla madre terrena/Der Mutter Erde*. Il dono della poesia giunse quindi in Germania come un dono divino proveniente da lontano, dallo straniero e si trasformò in un compito grave,

⁷⁴ F. Hölderlin, "Germania", in: Id, Tutte le liriche, cit., p. 1029, v. 72. «Die Blume des Mundes» (ivi, p. 1028, v. 72).

⁷⁵ Ivi, p. 1029, vv. 65-80. «Seit damals, da im Walde versteckt und blühendem Mohn / Voll süßen Schlummers, trunkene, meiner du / Nicht achtetest, lang, ehe noch auch geringere fühlten / Der Jungfrau Stolz, und staunten, weiß du wärest und woher, / Doch du es selbst nicht wußtest. Ich miskannte dich nicht, / Und heimlich, da du träumtest, ließ ich, / Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen / Und heimlich, da du träumtest, ließ ich, ein Bräutigam / Am Mittag wo viel Fieber unser hartten, Seufzen der Creatur, / Die Blume des Mundes zurück und du redest einsam. / Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch / Glückselige! mit den Strömen und sie quillen unerschöpflich / In die Gegenden all. Denn fast wie der heiligen, / Die Mutter ist von allem, und den Abgrund fragt / Die Verborgene sonst genannt von Menschen / So ist von Lieben und Leiden / Und voll von Ahnungen dir / Und voll von Frieden der Busen.» (Ivi, p. 1028, vv. 65-80).

⁷⁶ J. Schmidt, "Kommentar", in: KA I, pp. 883-885.

in una grave felicità da sopportare e diffondere; il canto, inizialmente, sembra non avere un ascoltatore, un pubblico a cui rivolgersi; la sacerdotessa canta, infatti, sola, ma le sue parole si diffondono poi e raggiungono luoghi lontani. L'immagine delle parole poetiche dorate che scorrono come fiumi rappresenta da un lato la dimensione divina della poesia, in sintonia con la metafora dell'acqua, simbolo biblico radicato nella tradizione pietista, ma esprime anche l'idea di una letteratura tedesca che comincia a farsi conoscere oltre i propri confini. La Germania, sacerdotessa, Madonna e Madre terra al tempo stesso, nel presente serba dentro di sé amori, dolori ma anche presagi e soprattutto pace ed è chiamata ora grazie al dono della poesia a nominare e cantare quanto custodisce ai popoli vicini. Il dono dell'aquila a Germania si trasforma così nelle ultime due strofe in un compito:

Bevi le brezze del mattino
Finché sarai aperta,
E nomina ciò che hai dinnanzi agli occhi.
Non più a lungo può restare segreto
Il non detto,
Dopo che a lungo è stato celato;
Giacché ai mortali si addice il pudore
E così gran tempo parlare
È saggio anche per gli Dei.
Ma quando più traboccante di purissime fonti
È l'oro e grave è diventata l'ira nel cielo
Deve fra giorno e notte
Finalmente un vero apparire.
Circoscrivilo con parole tre volte,
Ma ineffabile, com'è ora,
Deve restare, fanciulla innocente.⁷⁷

L'invito dell'aquila a Germania è di riconoscere i segni del divino che le si rivelano nella natura: nelle brezze del mattino, momento di passaggio tra giorno e notte, e come il crepuscolo per Hölderlin spesso luogo della rivelazione del sacro⁷⁸, ma anche nel temporale, nell'«ira nel cielo»⁷⁹; si tratta di topoi ricorrenti

⁷⁷ F. Hölderlin, "Germania", in: Id, Tutte le liriche, cit., p. 1029, vv. 81-96. «O trinke Morgenlüfte, / Biß daß du offen bist / Und nenne, was vor Augen dir ist. / Nicht länger darf Geheimniß mehr / Das Ungesprochene bleiben, / Nachdem es lange verhüllt ist; / Denn Sterblichen geziemet die Schaam, / Und so zu reden die meiste Zeit, / Ist weise auch von Göttern / Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen / Das Gold und Ernst ist worden der Zorn an dem Himmel / Muß zwischen Tag und Nacht / Eins mals ein Wahres erscheinen. / Dreifach umschreibe du es, / Doch ungesprochen auch, wie es da ist, / Unschuldige, muß es bleiben.» (ivi, p. 1028, vv. 81-96).

⁷⁸ Cfr. per es. F. Hölderlin, "Festa di pace", in: ivi, pp. 874, v. 11. F. Hölderlin, "Il Reno", in: ivi, p. 338, vv. 166-169.

⁷⁹ F. Hölderlin, "Germania", in: Id, Tutte le liriche, cit., p. 1029, v. 91; «der Zorn an dem Himmel» (ivi, p. 1028, v. 91).

nella sua poesia; ed è in questi eventi naturali che, afferma l'aquila, può «un vero apparire»⁸⁰. Ma alla capacità di cogliere il divino deve seguire l'atto poetico, reso possibile dal dono del «fiore della bocca»⁸¹. Attraverso la contrapposizione tra il nominare («E nomina ciò che hai dinanzi agli occhi.»⁸²) e il parlare («E così gran tempo parlare, / È saggio anche per gli Dei.»⁸³) del divino, da un lato, e, dall'altro il suo restare comunque ineffabile («Ma ineffabile, com'è ora, / Deve restare, fanciulla innocente.»⁸⁴), segreto e nascosto viene messa in luce la gravità del compito della sacerdotessa. Germania non può nominare direttamente il divino; in *Ritorno a casa (Heimkunft)* si legge: «Spesso dobbiamo tacere; mancano i sacri nomi,»⁸⁵ Hölderlin, più volte, nella sua opera dichiara l'incapacità di chiamare dio per nome, di sopportarne la pienezza; in *Pane e vino* si legge: «[...] a tal punto ci risparmiano i Celesti. / Giacché non sempre un debole vaso li può contenere, / Solo a momenti l'uomo sostiene la pienezza divina.»⁸⁶ Come nella tradizione antico-testamentaria il nome di Dio risulta ineffabile. Nella strofa successiva suggerisce allora a Germania con quali nomi chiamare quel divino il cui nome non può essere pronunciato direttamente, le indica tre modi per descrivere l'ineffabile:

Chiama, figlia, infine la madre
 Della sacra terra. Scrosciano le acque sulla roccia
 E tempeste nel bosco e al nome della stessa
 Risuona dal tempo antico ancora il divino del passato.
 Com'è diverso! E risplende giustamente e parla
 Il futuro anche dalle lontananze.
 Ma nel mezzo del tempo
 Vive tranquillo con la consacrata
 Terra vergine l'Etere
 E volentieri, per ricordo, loro
 Che di nulla hanno bisogno,
 Sono ospitali nei tuoi giorni festosi
 Che di nulla hanno bisogno,

⁸⁰ Ivi, p. 1029, v. 93; «ein Wahres erscheinen» (ivi, p. 1028, v. 93).

⁸¹ Ivi, p. 1029, v. 72. «Die Blume des Mundes» (ivi, p. 1028, v. 72).

⁸² Ivi, p. 1029, v. 83. «Und nenne. Was vor Augen dir ist.» (Ivi, p. 1028, v. 83).

⁸³ Ivi, p. 1029, v. 88. «Und so zu reden die meiste Zeit,» (ivi, p. 1028, v. 88).

⁸⁴ Ivi, p. 1028, vv. 95-96. «Doch ungesprochen auch, wies es da ist, / Unschuldige, muß es bleiben,» (ivi, p. 1028, vv. 95-96).

⁸⁵ F. Hölderlin, «Ritorno a casa. Ai parenti», in: Id., *Tutte le liriche*, cit., p. 245, v. 101. «Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen,» (ivi, p. 244, v. 101).

⁸⁶ F. Hölderlin, «Pane e vino», in: Id., *Tutte le liriche*, cit., p. 953 vv. 112-114: [...] so sehr schonen die Himmlischen uns. / Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen, / Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch» (F. Hölderlin, «Brod und Wein», in: ivi, p. 952, vv. 112-114). Cfr. J. Schmidt, «Kommentar», in: KA I, pp. 885-886.

Germania, dove tu sei sacerdotessa
E senz'armi dai consiglio intorno
Ai popoli e ai re.⁸⁷

Germania è invitata a nominare la madre terra, le acque e l'etere; sono queste le nuove divinità che si sostituiscono alle «immagini degli dei»⁸⁸ perdute dell'antichità greca; in esse «risuona dal tempo antico ancora il divino del passato»⁸⁹ e, nello stesso tempo, «risplende giustamente e parla il futuro»⁹⁰ e si colgono i segni del tempo che deve venire. La «Mitte der Zeit»⁹¹, il «mezzo del tempo»⁹², è quel momento di passaggio descritto anche in *La patria che tramonta... (Das untergehende Vaterland...)*, in cui il presente si disgrega ma si sente già il nuovo:

Questo tramontare o transitare della patria (nel senso suddetto) si percepisce nelle membra del mondo sussistente in modo che, nel preciso momento e grado in cui l'esistente si dissolve, si percepisce anche il nuovo che subentra, l'elemento giovane, il possibile. Come potrebbe essere infatti percepita la dissoluzione senza l'unificazione?⁹³

In questo momento di transizione la sacerdotessa Germania che chiama per nome la madre terra, le acque dei fiumi e l'etere deve assolvere a un compito poetico ma, al contempo, religioso, civile e politico; si presenta ora «senz'armi» a dare «consiglio intorno / Ai popoli e ai re.» La lirica si conclude con il calco tedesco della formula giuridica *popoli regesque*, sottolineando così il ruolo politico di Germania. All'indomani della pace di Lunéville Hölderlin indica in *Germanien*, come già in *Festa di pace*, una strada alternativa a quella rivoluzionaria e violenta, dopo le

⁸⁷ F. Hölderlin, "Germania", in: Id., *Tutte le liriche*, cit., p. 1031, vv. 97-112. «O nenne Tochter du der heiligen Erd' / Einmal die Mutter. Es rauschen die Waser am Fels / Und Wetter im Wald und bei dem Nahmen derselben / Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder. / Wie anders ists! und rechthin glänzt und spricht / Zukünftiges auch erfreulich aus den Fernen. / Doch in der Mitte der Zeit / Lebt ruhig mit geweihter / Jungfräulicher Erde der Aether / Und gerne, zur Erinnerung, sind / Die unbedürftigen sie / Gastfreundlich bei den unbedürftigen / Bei deinen Feiertagen / Germania, wo du Priesterin bist / Und wehrlos Rath giebst rings / Den Königen und den Völkern.» (F. Hölderlin, "Germania", in: ivi, p. 1030, vv. 97-112).

⁸⁸ Ivi, p. 1025, v. 2. «Die Götterbilder» (ivi, p. 1024, v. 2).

⁸⁹ Ivi, p. 1031, v. 100. «Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder.» (Ivi, p. 1030, v. 100).

⁹⁰ Ivi, p. 1031, vv. 101-102. «[...] und rechthin glänzt und spricht / Zukünftiges auch erfreulich aus den Fernen.» (Ivi, p. 1030, vv. 101-102).

⁹¹ Ivi, p. 1030, v. 103.

⁹² Ivi, p. 1031, v. 103.

⁹³ F. Hölderlin, "La patria che tramonta...", in: Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 1224. «Dieser Untergang oder Übergang des Vaterlandes (in diesem Sinne) fühlt sich in den Gliedern der bestehenden Welt so, daß in eben dem Momente und Grade, worin sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt. Denn wie könnte die Auflösung empfunden werden ohne Vereinigung[?]» (*Das Werden im Vergehen* [titolo con cui appare nella edizione citata], StA IV, p. 282). Con il titolo *Das untergehende Vaterland...* viene pubblicato da Knaupp (MA II, p. 72).

delusioni delle guerre napoleoniche; spera in una maturazione culturale del paese che la innalzi a *Kulturnation*, ma il ruolo che delinea non è quello di guida ma di dispensatrice di consigli agli altri popoli. Certamente a influenzare Hölderlin fu, come fa notare Schmidt, il patriottismo di stampo pietista, in cui l'amore per la patria conviveva con gli ideali di fratellanza, tolleranza, riconoscimento dell'alterità e della pluralità in un'ottica cosmopolita⁹⁴. Fondamentale fu però certamente anche il confronto con le idee di Herder; in *Ancora una filosofia della storia dell'umanità* Herder paragona le culture alle età della vita: tutti i popoli hanno pari valore; ciascuno raggiunge in un determinato momento storico la felicità che gli è propria, che non è né maggiore né minore rispetto a quella degli altri popoli e delle epoche precedenti. Nella storia dell'umanità herderiana non vi è stato un popolo più felice degli altri ma ciascuno lo è stato secondo il proprio tempo, la propria natura, le proprie possibilità e potenzialità⁹⁵. La sacerdotessa Germania non appare in concorrenza con gli altri popoli, non assume un ruolo egemonico; essa assurge piuttosto a simbolo di pluralismo culturale e di cosmopolitismo, riceve infatti il dono della poesia dall'aquila che proviene da oriente e che, dispiegando le sue ali, si spinge dall'Asia fino in Europa. La sacerdotessa riconosce nella Grecia e, ancor prima, nel continente indiano i luoghi da cui il divino è giunto fino in occidente; non proclama la sua superiorità, ma, grazie alla capacità di discernere il divino nella natura e di nominarlo in virtù del dono poetico, dispensa consigli agli altri popoli e ai re per vivere con loro in pace. La pacifica convivenza tra i popoli evocata alla fine della lirica ricorda la «sfera comune»⁹⁶ descritta con queste parole nel frammento *Sulla Religione*⁹⁷ (*Über Religion*):

Ne consegue che ognuno dovrebbe avere un proprio dio, nella misura in cui ognuno ha una propria sfera in cui agisce e di cui fa esperienza, e solo nella misura in cui più uomini hanno una sfera comune nella quale agiscono e patiscono da uomini, vale a dire affrancati dal bisogno, solo in questa misura hanno una divinità comune; e se vi è una sfera in cui tutti gli uomini vivono contemporaneamente e con cui si sentono in un rapporto che va oltre il bisogno, allora, ma soltanto allora, hanno una divinità comune.⁹⁸

⁹⁴ J. Schmidt, "Kommentar", in: KA I, pp. 877-880. Sul rapporto tra patriottismo e cosmopolitismo nell'opera di Hölderlin, anche con riferimento a *Germanien* cfr. E. Polledri, "Patriotismus und Kosmopolitismus bei Hölderlin", cit.

⁹⁵ Cfr. E. Polledri, "La transculturalità ante litteram di Johann Gottfried Herder: popolo, *Weltliteratur*, umanità", in: *L'immagine come pensiero. Forme e metamorfosi dell'ideale umano da Herder a Benjamin*, a cura di C. Sandrin, Torino, Trauben, 2014, pp. 7-28, in part. pp. 10-12.

⁹⁶ F. Hölderlin, "Sulle rappresentazioni religiose", in: Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 713-719, p. 718; «eine gemeinschaftliche Sphäre» (*Über Religion*, StA IV, p. 278).

⁹⁷ Reitani, diversamente dagli editori tedeschi che oscillano tra i titoli *Über Religion* (StA, IV, p. 275) e *Fragment philosophischer Briefe* (MA II, p. 51), intitola il frammento *Sulle rappresentazioni religiose*.

⁹⁸ F. Hölderlin, "Sulle rappresentazioni religiose", cit., p. 718. «Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, und nur in

Alla luce di quanto detto si può allora rispondere in modo affermativo alla domanda iniziale e considerare *Germanien* parte del progetto dei «canti patriottici», a condizione che si attribuisca al termine il significato precisato da Hölderlin nelle lettere all'editore Wilmans citate a inizio di questo contributo; «patriottico» significa originale e naturale; il canto che vuole essere tale deve quindi concentrarsi sul divino rintracciato nel presente, nella natura e nella storia. *Vaterländisch* ricorda in questa accezione il *Volk* senza plurale⁹⁹ con cui Herder definiva l'origine, la natura, il carattere naturale e divino proprio di ciascun singolo popolo; con questo significato il termine appare nei testi che accompagnano e introducono i *Volkslieder*, un progetto letterario cosmopolita e non nazionale, una vera e propria *Weltliteratur*: «Senza dubbio anche il gallico, l'inglese e ancor più il nordico furono *popolo*, semplicemente *popolo*! *Popolo* come è *popolo* il tedesco!». ¹⁰⁰ La Germania invocata nel canto patriottico hölderliniano è espressione della visione cosmopolita e democratica di un poeta che riconosce la necessità di convivere in una «sfera comune» e afferma: «Ed è bene, e addirittura il primo presupposto di ogni vita e di ogni organizzazione, che nessuna forza regni da monarca nel cielo e sulla terra.»¹⁰¹

so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d.h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; und wenn es eine Sphäre giebt, in der alle zugleich leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung sich fühlen, dann, aber auch mir in so ferne, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit.» (StA IV, p. 278).

⁹⁹ Cfr. U. Gaier, “‘Volk’ und ‘Völker’”, in: J. G. Herder, *Werke*. Vol. III: *Volkslieder, Übertragungen, Dichtungen*, a cura di U. Gaier, Frankfurt a. M., Verlag Deutscher Klassiker, 1990, pp. 865-878.

¹⁰⁰ Trad. E. P. Ivi, pp. 17-18.

¹⁰¹ F. Hölderlin, “Lettera a Sinclair, 24 dicembre 1798”, in: Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 1089. «Es ist auch gut, und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden.» (StA VI, p. 300).

Staat o Helstat?

Henrich Steffens interprete della cultura tedesca

PIER FRANCESCO CORVINO

ABSTRACT

Il lavoro analizza la riflessione politica del filosofo norvegese-danese Henrich Steffens (1773-1845), concentrando l'attenzione sulla sua teoria della cultura per evidenziarne la fecondità teorica in vista di una riflessione più ampia sulla genesi dello Stato e sul suo funzionamento. La dottrina politica di Steffens viene approfondita in connessione con la Naturphilosophie romantica e con quella di altri filosofi dell'epoca. Dallo studio emerge che Steffens ha sviluppato un percorso teorico-politico autonomo, in netto contrasto con il disegno politico abbracciato dagli Stati tedeschi subito dopo i Befreiungskriege (1813-1815).

In questo contributo intendiamo prendere in considerazione la riflessione politica del filosofo e naturalista norvegese-danese Henrich Steffens (1773-1845). Nato in Norvegia e formatosi in Danimarca, sua patria primigenia, Steffens vivrà per la maggior parte della sua vita in Germania, diventando un attore di primo piano nelle sorti del paese. Ciò, non soltanto per quanto concerne il dibattito pubblico ed accademico, ma anche in relazione alle sue sorti belliche, che lo vedranno partecipe sia come ispiratore che come sottoufficiale. Nel 1813, dopo aver spronato i cittadini della Slesia tedesca – dove era docente – alla coscrizione, Steffens parteciperà come volontario ai *Befreiungskriege* (1813-1815), seguendo le truppe dalla «battaglia delle nazioni» di Leipzig fino alla presa di Parigi.

Certamente molte delle sue aspettative politiche si sarebbero sgretolate all'indomani della guerra, eppure il suo disegno politico-filosofico appare ancora oggi di notevole interesse. Al fine di evidenziarne l'originalità e la fecondità teoretica,

in questo contributo ci concentreremo sul concetto di cultura che Steffens propone nei suoi scritti. In primo luogo, mostreremo come esso prelude ad una più ampia riflessione intorno alla genesi dello Stato e al suo diritto. In secondo luogo, ricondurremo la dottrina politica di Steffens alle matrici della *Naturphilosophie* di Friedrich Schelling, suo ispiratore e punto di riferimento. In terzo ed ultimo luogo, dovremo dimostrare come Steffens padroneggiasse le categorie politiche afferenti ai suoi contesti di riferimento, per mezzo di un dibattito sotterraneo con i principali attori filosofico-politici del periodo. In ultima analisi, ci auguriamo di poter mostrare come Steffens abbia sviluppato un pensiero politico autonomo, in aperto contrasto con il disegno politico abbracciato dagli stati teutonici subito dopo le guerre di liberazione.

1. La rinascita dell'università come rinascita di un popolo

Edito nel 1809, *Über die Idee der Universitäten* è la prima opera politica di Steffens. Il testo raccoglie alcuni spunti sviluppati nei suoi corsi presso l'università di Halle, dove sarà docente fra il 1803 e il 1811, nel bel mezzo dell'occupazione napoleonica dei territori tedeschi. L'occasione per rivedere tali spunti e pubblicarli in volume sarà un intervento celebrativo per la neonata Università di Berlino. In questa circostanza, Steffens, insieme ad altri, sfruttando l'apparente veste del discorso d'occasione, concepirà un messaggio di resistenza e di identità nazionale¹. Insieme a lui troveremo grandi nomi della cultura filosofica tedesca del periodo, quali Fichte, Schleiermacher o l'organizzatore ed ispiratore della rinascita culturale tedesca, Wilhelm von Humboldt².

In un'occasione così importante, nel pieno dell'occupazione francese, Steffens doveva colpire le coscienze. Per farlo, egli si affida alla storia tedesca e alle sue radici cristiane, costruendo una sintesi politica e culturale del messaggio evangelico, incardinata sul «risveglio spirituale» insegnato dal Cristo e sull'«assoluta

¹ Cfr. a riguardo, B. Henningsen, "Henrik Steffens (1773-1845). A forgotten Humboldtian and Political Professor", in: *Public Sphere and Religion. An Entangled Relationship in History, Education and Society*, a cura di L. Duque e C. Antonius, Hildesheim, Olms, 2020, pp. 29-61.

² Nonostante non appaiano esplicitamente quali interlocutori della lezione steffensiana, nel trittico che stiamo per prendere in considerazione sono da tenere presenti alcuni riferimenti contestuali, che motivano e sostanziano il dibattito sulla funzione dell'università prima dell'intervento del nostro. Cfr. a riguardo, almeno, U. Krautkrämer, *Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher*, München, Berchmans, 1979; U.J. Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg, Meiner, 1999; *Ideas of Education. Philosophy and politics from Plato to Dewey*, a cura di C. Brooke and E. Frazer, London/New York, Routledge, 2013 (pp. 160-178); M. Berger, *Henrich Steffens: Ein Politischer Professor in Umbruchzeiten 1806-1819*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2016, cap. IV, e B. Henningsen, "Henrik Steffens (1773-1845). A forgotten Humboldtian and Political Professor", cit.

devozione»³ che l'uomo deve dimostrare nei suoi confronti. A ben vedere, tale sintesi nasconde una questione teoretica o, più esattamente, una questione epistemologica: per mezzo del messaggio cristiano, Steffens sta suggerendo un nuovo punto di vista sulla politica, un punto di vista «religioso», cioè olistico, globale, organico. Un simile punto di vista diverrà possibile soltanto qualora si accetti la presenza di un ordine divino nel mondo, cui è necessario sottostare. Guardando la realtà a partire da questo ordine, infatti, si può comprendere come l'insegnamento cristiano indichi la necessità di salvaguardare il diritto della natura in ciascuno ed il diritto positivo dello stato. Dal punto di vista dell'istruzione universitaria, sottostare al diritto della natura significa concepire la propria formazione come una crescente consapevolezza rispetto alle proprie inclinazioni, mentre sottostare allo Stato implica comprendere la dimensione umana dello stare in comunità, comprendendo la necessità politica di formare classe dirigente e cittadini ubbidienti.

Al di là del piano simbolico, tuttavia, come notato da Abelein⁴, questo testo va necessariamente posto in implicito dialogo con un concomitante discorso tenuto da Schleiermacher, i *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn* (1808), nonché con le schellinghiane *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803). Dal confronto fra queste opere diviene evidente come, al di là della pressante questione del dominio francese, esistesse già un dibattito aperto riguardo il rapporto più generale fra Stato e scienza, a partire dalla funzione e dallo scopo dell'istituto universitario. Chiaramente il dominio francese aveva impresso a questo dibattito un altro colore e un'altra velocità, cosicché il testo di Schelling, edito nel 1803, appariva, nel 1808, da un lato premonitore, dall'altro inadeguato. Schelling si era effettivamente prodigato in una forte critica del «modello francese» di istruzione⁵, ma lo aveva fatto principalmente per dimostrare la bontà della sua filosofia. Solo il suo sistema era in grado di conferire un'adeguata formazione al cittadino, rendendolo, ad un tempo, obbediente e consapevole. Di contro stava il «modello francese» sostenuto, anche in Germania, da una classe accademica ancora legata al tardo illuminismo.

Secondo Schelling, l'utilitarismo illuministico era cieco e sordo rispetto ai bisogni dello Stato, nonostante si presentasse come suo fedele servitore. La necessità di rimanere ancorati ai bisogni dell'oggi, infatti, impediva a questo modello di avvedersi di ciò che sarebbe stato necessario domani, risultando in un «permissi-

³ H. Steffens, *Über die Idee der Universitäten*, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1809, pp. 11 e sgg.

⁴ Cfr. W. Abelein, *Henrik Steffens' politische Schriften: Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*, Tübingen, Niemeyer, 1977, pp. 66-88.

⁵ Schelling si riferisce qui al sistema delle cosiddette *écoles centrales* affermatosi nella Francia post-rivoluzionaria. Cfr. ad esempio, H.C. Barnard, *Education and the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, *passim*.

vismo» (*Ausklärerei*) più che in un «progressivismo» (*Aufklärerei*)⁶. Se, come voleva questo modello, l'unico criterio per la formazione del cittadino doveva essere il senso comune e l'utile da esso derivato, il senso comune sarebbe presto divenuto il criterio assoluto del discernimento. Questo, inevitabilmente, e Schelling si riferisce qui a quanto accaduto con la Rivoluzione francese, avrebbe condotto il senso comune a contrapporsi anche allo Stato, in virtù di sé stesso. La filosofia schellinghiana, invece, che guardava all'universale⁷, non poteva che coincidere, nei suoi obiettivi, con lo Stato, poiché anch'esso, guardando al bene comune, guarda all'universale. Schelling, mosso da prerogative piuttosto personali, si limita, dunque, a sostenere una polemica contro i suoi avversari, senza proporre una soluzione per il problema del rapporto fra scienza e Stato.

Di contro, quando Schleiermacher si era avventurato in questo ordine di questioni, nel 1808, si era prefissato di trovare una soluzione, senza stigmatizzare le contrapposizioni interne all'università tedesca. Schleiermacher non intendeva, cioè, contrapporre «l'elevazione della pura conoscenza» e una comprensione «meramente condizionata» della realtà. Piuttosto, egli intende trovare in questi due punti di vista un fattore comune: una «pulsione verso la conoscenza» che si ritrova in entrambi e che sembra essere indipendente rispetto alle necessità dello Stato. Il progresso della scienza è sempre un progresso libero, per cui non soltanto lo Stato deve incoraggiare l'emancipazione della scienza nei confronti del potere, ma l'università stessa dovrebbe ergersi a garante del libero progresso. Qualora lo Stato comprendesse questo punto di vista, incentivando la libera ricerca scientifica, ne trarrebbe non danno, ma beneficio, poiché si verificherebbe una naturale coincidenza fra i modi e le necessità dell'egoismo individuale e dello Stato.

Nei testi summenzionati ci troviamo, insomma, dinnanzi alla rivendicazione di una comunione di intenti fra Stato e scienza. Se Schelling contrapponeva il suo modello con quello francese, tralasciando il problema del rapporto fra conoscenza e potere, Schleiermacher ripartiva dalla contrapposizione fra individuo e Stato, tralasciando il problema delle scuole. A questo riguardo, Steffens tenterà di mantenere una posizione intermedia. Anche egli, cioè, è convinto, come Schelling,

⁶ Cfr. Schelling, *Lezioni sul metodo degli studi accademici*, trad. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1989, p. 149.

⁷ Il sistema schellinghiano veniva qui presentato quale superamento della coscienza assoluta fichtiana, la quale, a sua volta, rappresentava l'approdo ed il superamento del punto di vista illuministico. Dal momento che Steffens si servirà ampiamente della riflessione schellinghiana nel suo scritto, è possibile ipotizzare che l'assenza di riferimenti agli scritti fichtiani sottintendano l'adesione a questa visione della filosofia schellinghiana, quale superamento della filosofia di Fichte. Nell'autobiografia, a più riprese, Fichte viene identificato come momento negativo, prodotto in parte dalla riflessione gnoseologica kantiana sulle possibilità del conoscere e in parte dalla attività titanica di negazione della realtà dello *Sturm und Drang*. Fichte ha rappresentato certamente un richiamo all'azione, anche speculativa, per la coscienza tedesca ma è rimasto prigioniero della cosiddetta *Reflexionsphilosophie*. Questa critica richiama in parte quella che Schelling aveva mosso a Fichte nell'*Anti-Fichte* del 1806. Cfr. Steffens, *Was ich erlebte*, Breslau, Max, 1841, vol. III, p. 291 e vol. IV, pp. 137 e 240.

che la contrapposizione fra modello francese e modello tedesco sia stringente, non solo riguardo il dibattito accademico, ma più in generale riguardo l'intero assetto geopolitico europeo. Il primo problema che deve essere affrontato nel progetto di una nuova università tedesca è che una potenza straniera intende soffocare lo spirito tedesco⁸.

A partire da questa necessità impellente, Steffens intima alla comunità accademica e ai suoi ascoltatori un cessate il fuoco: la contrapposizione fra Stato e scienza e, più in generale, fra Stato ed individuo deve essere compresa come una contrapposizione apparente, dovuta ad un'involuzione storica. Al contrario, gli individui devono convincersi della necessità di cooperare per la rinascita dello Stato tedesco, dal momento che Stato ed individuo, per loro natura, non possono che operare nella stessa direzione, sebbene, a volte, non se ne avvedano. Da un punto di vista pedagogico, è necessario ammettere che l'università, fino ad oggi, ha sostanzialmente fallito. L'università tedesca, infatti, ha storicamente garantito soltanto alle classi più agiate una formazione completa. Diversamente, l'autorità statale dovrebbe provvedere all'educazione e alla formazione di tutti, dal momento che l'istruzione universitaria, qualora i piani didattici «seguano l'idea», non è più volta ad impartire conoscenze, quanto a perseguire la formazione di uomini «saggi».

In sintesi, lo Stato ha la necessità di riorganizzare gli studi, senza con questo pregiudicare l'ordine preconstituito, mentre il singolo avrà la necessità di affrontare criticamente il sapere che gli viene impartito, senza, con questo, tentare di sovvertire l'ordine preconstituito, il quale dovrà essere visto come lo sviluppo naturale di una comunità. Al di là dello Stato, l'individuo non dovrà riconoscere nessun'altra autorità: egli perseguirà il sapere prima di ogni cosa, senza cedere alle lusinghe di nessuna scuola, senza cadere nel deterioro fideismo. Sulla scia di queste considerazioni, Steffens si attarda sulla corretta formazione del cittadino, specificando come gli anni dell'università siano i più importanti. Essi rappresentano, infatti, una parentesi temporale in cui l'individuo è chiamato a raggiungere una certa «saggezza» (*Weisheit*):

Die Weisheit nämlich ist nicht das Vorrecht irgendeiner Schule, ist nicht in dieser oder jener einzelnen Ansicht ausgesprochen, auch darf keiner behaupten, er sey vor Allen im Besitz derselben. [...] Nicht im Erkennen allein kann die Weisheit gesucht werden, denn die innere Uebereinstimmung des Erkennens wird durch die Wahrheit bezeichnet⁹.

⁸ Steffens allude al fatto, nella sua autobiografia, che questo testo pieno di accuse, nemmeno velate, nei confronti della dominazione francese, fosse passato inosservato e fu anzi in qualche modo efficace, proprio perché il carattere francese, superbo per natura, non si dava pena di imparare il tedesco, tendendo anzi ad ignorare i prodotti dell'intelligenza tedesca. Cfr. H. Steffens, *Was ich erlebte*, Breslau, Max, 1842, vol. v, p. 312.

⁹ «La sapienza non è prerogativa di nessuna scuola, non si esprime in questo o quel particolare punto di vista, né si può pretendere di esserne in possesso davanti a tutti. [...] La sapienza non può essere ricercata

Lì dove verità e moralità si compenetrano, dunque, l'individuo può raggiungere una comprensione più profonda della realtà, concependo lo scibile a partire dalla sua idea eterna. Eppure, aggiunge Steffens, questo sapere va anche comunicato storicamente, ripercorrendo le tracce dell'ideale negli spiriti più nobili della storia nazionale. Ogni nazione ha il proprio carattere, che ne determina la direzione spirituale: anche gli spiriti nobili di una nazione riflettono questo medesimo carattere, contribuendo al progresso della nazione. Da questo punto di vista, in cui ogni popolo procede per una necessità naturale impressa dal carattere nazionale, la natura sembra comportarsi proprio come la storia, sforzandosi «di rappresentare ciò che c'è di più alto», spingendo l'individuo alla realizzazione delle proprie inclinazioni. La natura ci mostra, nell'uomo, il superamento del caos verso l'armonia, da cui dipende la naturale socievolezza degli uomini. Ogni associazione socievole mira, infatti, a domare l'elemento caotico che è presente in natura. Niente è più terribile per gli esseri umani della ferrea necessità della vita esterna, tanto che gli uomini sono arrivati a considerare la natura come nemica e, di conseguenza, lo Stato come nocivo. Lo Stato, infatti, incarna la medesima violenza che ritroviamo nella natura ed esso la esercita sui suoi oppositori. Lo Stato è una «seconda natura», «inesorabile come la prima», che esige devozione; non per un irragionevole vezzo di dominio, ma poiché ci sottrae alla violenza che sperimentiamo nella (prima) natura.

Quella libertà che ogni singolo individuo sperimenta e che può erroneamente condurre a un violento confronto con lo Stato è tanto originaria quanto la violenta necessità della natura. Tuttavia, se è vero che la natura si realizza e si esplicita con l'uomo, allora quella stessa libertà che conduce all'autodeterminazione dovrà anch'essa venir concepita in vista di un fine più alto. A questo riguardo, le università vanno comprese come scuole di autoeducazione e devono differire dalle precedenti istituzioni educative proprio per il fatto che lo Stato deve mantenerle. Coloro che cercano di comprendere il significato più alto della scienza hanno il diritto di essere formati fino al massimo grado individuale. Per questo motivo è necessaria una profonda connessione tra insegnante e allievo, cosicché la natura individuale possa superare un'apparente contraddizione: si deve essere assolutamente liberi e insieme convintamente devoti rispetto ai propri docenti, fintanto che essi rappresentano gli emissari dello Stato e non i capostipiti di una particolare scuola.

Al fine di chiarificare come la contraddizione fra libertà individuale e devozione nei confronti dell'autorità statale sia una contraddizione soltanto apparente, Steffens presenta, in conclusione, un modello di libertà non divisivo che lo

nella sola conoscenza, poiché l'accordo interiore della conoscenza è significato dalla verità» (trad. mia dove non diversamente indicato). Steffens, *Über die Idee der Universitäten*, cit., pp. 39-40.

Stato ospita senza ledere la propria capacità autoritativa: la Chiesa. Nonostante essa venga intesa *ab origine* come «la comunità dei santi» e, dunque, dei credenti ispirati da quelli, essa dovrebbe essere, in primis, la comunità di tutti coloro che sperimentano il sentimento della fede, e cioè la comunità di tutti coloro che sperimentano la chiamata ad un innalzamento spirituale. Il Cristo, da questo punto di vista, rappresenta il simbolo universale dell'umanità rifiorita e rinata. Il suo «corpo» è la Chiesa quale libera istituzione, quale signoria sull'esperienza interiore di ogni individuo, che ci sospinge e ci obbliga moralmente alla sincera autodeterminazione, mentre la sua «mente» rappresenta l'ordine razionale, coincidendo, in ultima istanza, con l'idea dello Stato.

2. La fondazione antropologica del risveglio spirituale tedesco

In quest'opera del 1808, Steffens tentava, insomma, di definire il compito della cultura tedesca, demarcando una differenza fra la sua radice storica e la sua condizione attuale. Tuttavia, l'idea dello Stato come una «seconda natura» rischia di sembrare una mera massima edificante, specie se si considera la postura belligerante del nostro. Per comprendere la sostanza teoretica della dottrina politica steffensiana, dunque, dovremmo ritornare sulla questione del carattere nazionale e sull'idea del popolo tedesco, per mezzo di un'altra opera steffensiana, intitolata *Die gegenwärtige Zeit*. Edita nel 1817, l'opera venne elaborata già nel 1813, poco dopo la prima riscossa tedesca. È, dunque, possibile considerare questo lavoro come contraddistinto da una prima ingenua convinzione nel rinnovamento nazionale. Il testo prende in considerazione alcuni grandi accadimenti storici, esaminati a partire da una storia dello «spirito» (*Geist*) del popolo «teutonico» (*germanischen*), suddivisi in quei popoli che costituiscono l'area tedesca e, più in generale, l'Europa centro-settentrionale.

In questa narrazione il popolo teutonico viene presentato quale propaggine settentrionale di una certa razza, detta «caucasica», sulla scia della dottrina del naturalista Blumenbach.¹⁰ Tale razza viene designata da Steffens come l'attore

¹⁰ Questa disamina riguardante «lo spirito dei popoli» sottende una più ampia teoria delle razze, la quale proviene certamente a Steffens da Blumenbach. Steffens possedeva due versioni dello *Handbuch der Naturgeschichte* (1779-1780; 2 ed. 1788), una in originale (1791) e una tradotta in danese dal suo professore a Copenaghen, Hyeronimus Mynster, risalente al 1793. Il lascito librario segnala, inoltre, che l'edizione tedesca è abbondantemente annotata e reca degli inserti scritti proprio da Steffens. Cfr. *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Berlin, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, 1845, p. 69. L'altra grande fonte, a questo riguardo, è chiaramente Kant, specie nel suo dialogo con Blumenbach. Per i rapporti fra Blumenbach e Kant e i possibili rimaneggiamenti dello *Handbuch* cfr. T. Lenoir, *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, in: "Isis" 71(1), 1980, pp. 77-108. Più in generale, cfr. anche J.H. Zammito, *The Lenoir thesis revisited: Blumenbach and Kant*, in: "Studies in History

principali nelle sorti del continente europeo, in quanto portatrice diretta di un certo «ricordo paradisiaco». Nonostante, infatti, siano stati i popoli orientali a raggiungere per primi un alto stadio di sviluppo, essi sarebbero caduti velocemente in un impaludamento spirituale dovuto all'eccessiva vicinanza con il luogo edenico, localizzabile sulle pendici dell'Himalaya¹¹. Il popolo teutonico non ha, dunque, in sé stesso, una cifra di superiorità naturale, tale da renderlo il “motore” della storia. Le ragioni della centralità che questo popolo ha assunto, nonché della centralità che il continente europeo ha assunto, vanno colte a partire dal rapporto con l'altro ramo della razza caucasica, quello sud-occidentale. Tale ramo, che finalmente è coinciso con il popolo romano, ebbe uno sviluppo parallelo, più uniforme di quello teutonico, che, tuttavia, terminò nell'assoluto dispotismo – si pensi agli imperi romani d'oriente e occidente. Soltanto i teutonici sperimentarono un processo di sviluppo progressivo e, in questo senso, soltanto essi conobbero «la vera libertà».

Occorrerà, dunque, comprendere in che senso la tribù teutonica possa essere identificata da Steffens come un popolo eletto. Secondo Steffens, il popolo germanico ha in animo – nel carattere – la possibilità di «liberare»¹² gli altri popoli. Più nel particolare, la peculiarità dello spirito tedesco è quella di avere un carattere votato alla spiritualità ed alla sintesi ideale, che si esplica, dal punto di vista morale, attraverso uno spiccato senso della lealtà e dell'onore. Il carattere tedesco è costantemente incline alla sintesi ideale e materiale, poiché sperimenta un costante desiderio di sviluppo individuale armonico ed organico. Questo impulso tradisce una recondita memoria dello Stato paradisiaco degli uomini e si è tramandato fortuitamente nei popoli germanici grazie alla buona conservazione cui è andata incontro la lingua tedesca. Tale dinamica apparirà evidente quando si guardi alla storia dei popoli germanici: la progressiva spinta alla fraternizzazione, motivata proprio dai suddetti principi di lealtà e onore, andrebbero visti, secondo Steffens, come le principali direttrici nella costruzione di clan, di tribù e dunque delle entità politiche.

I primi raggruppamenti “barbari” sarebbero, dunque, fondati su una certa necessità spirituale, sentita da tutto il popolo germanico: l'individuo deve essere tutelato e protetto dal gruppo, di modo che, nella maggiore libertà possibile,

and Philosophy of Science”, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences, n. 43(1), 2012, pp. 120-132; Id., ‘This inscrutable principle of an original organization’: epigenesis and ‘looseness of fit’ in Kant’s philosophy of science, in: “Studies in History and Philosophy of Science” n. 34(1), 2003, pp. 73-109, e I. Goy, *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Lesart. Eine historische Einordnung*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, soprattutto pp. 288-355.

¹¹ H. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden: mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Berlin, Reimer, 1817, p. 171.

¹² Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 26.

egli possa seguire la propria individualità, sperimentando uno sviluppo armonico delle proprie inclinazioni. Questa dinamica avrebbe condotto i popoli germanici ad un altrettanto costante confronto con le culture circostanti. In questo senso, la cultura tedesca ha rappresentato un polo di auto-comprensione e di progressiva assimilazione delle dinamiche culturali europee, anche grazie alla sua posizione geografica. Da questo rilievo è possibile trarre altri due tratti fondamentali dello spirito tedesco, seppur più impliciti. Il primo è l'intrinseca insicurezza del popolo germanico: Steffens, cioè, sostiene che l'impulso alla fraternizzazione non è basato su una tensione puramente spirituale all'autorealizzazione, quanto piuttosto su una ricerca molto materiale di sicurezza e di quiete. Il teutone sperimenta, cioè, sia una certa fermezza d'animo, per cui è sicuro dei propri mezzi, sia una costante ricerca di quiete esteriore, che lo spinge o alla fratellanza o allo scontro. In questo senso, i popoli germanici saranno altrettanto noti storicamente, per la violenza "barbara" che esercitano sugli avversari: la sicurezza interiore unita alla necessità di una sicurezza esteriore genera una radicale polarizzazione nei sentimenti. Il germanico è capace di grande fraternità nei confronti dei propri amici, ma anche di asprissimo odio verso i propri nemici. Da qui, dunque, il secondo tratto: il popolo germanico nella narrazione steffensiana viene dipinto come il maggiormente abile alla ricezione del messaggio cristiano, poiché già predisposto di un forte sentimento di giustizia e carità:

Die alten Germanen, wie wir sie in ihrer uralten nördlichen Heimath finden, sind strenge gesondert, voller Härte und Verschlossenheit, in ewigem Kampf. Aber dennoch bricht die verborgene Liebe und die tiefe Gemüthlichkeit selbst aus dieser harten Rinde hervor¹³.

Se la natura tende ad un processo di progressiva individualizzazione, nei termini della *Naturphilosophie*, un popolo che ha, in sorte, la capacità di concentrarsi naturalmente sullo sviluppo armonico della propria natura individuale, diverrà, nella mappa delle interazioni fra i popoli, un momento di raccordo fondamentale. In questa direzione, Steffens si attarda sugli esempi tramandati della dignità esemplare di alcuni individui teutonici: il riferimento principe è qui la *Germania* di Tacito, in cui il carattere tedesco si presenta come «qualcosa di troppo profondo per essere disperso», nonostante prima la Riforma e poi l'Illuminismo ne abbiano parzialmente coperto il significato più vero.

Come stiano le cose, aldilà delle peculiarità dei vari popoli e dunque del destino di alcuni di essi, il vero motore della storia si rivela essere il cristianesimo.

¹³ «I vecchi Teutoni, come li troviamo nella loro antica patria settentrionale, sono rigorosamente separati, pervasi dalla durezza e dalla chiusura, in eterna lotta. Eppure, l'amore nascosto e la profonda sensibilità erompono fuori anche da questa dura corteccia». Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 20.

Di più, senza l'avvento del messaggio cristiano nessun popolo avrebbe potuto comprendere o fondare la propria inclinazione. Se ben compreso, allora, il cristianesimo non dovrà essere interpretato come un'abolizione dell'identità germanica, legata a culti pagani, quanto piuttosto come un potenziamento della stessa¹⁴. La vocazione all'individualità dei teutonici, infatti, si sarebbe espressa compiutamente soltanto come vocazione all'auto-sacrificio, come esemplificazione dell'essenza veicolare della natura umana, come invocazione attiva e "naturale" di un salvatore personale, incarnato dal Cristo. Il popolo germanico, alla luce di questi rilievi, si palesa non come il primo dei popoli, ma come l'ultimo. Non come il popolo più ricco di spirito, ma come il più povero; proprio come quei «poveri in spirito» cui il regno dei cieli appartiene, secondo il racconto evangelico, così la povertà spirituale dei tedeschi sembra venire riscattata dal messaggio cristiano. In effetti, a ben vedere, anche il ramo sud-occidentale, come ramo generatore della grande cultura europea, dello sviluppo del continente, si mostrerà, infine, come mezzo della proliferazione del messaggio cristiano, grazie all'incontro con il ramo settentrionale, il quale aveva espletato la sua funzione di popolo traghettatore.

Steffens ritiene che questa tendenza alla fedeltà oggi sia purtroppo sopita o comunque dispersa nella memoria dei popoli; qualora riapparisse anche oggi, essa potrebbe fecondare di nuovo il sentire comune. Steffens tenta di cavare un che di esemplare, a questo riguardo, dal sistema feudale chiuso, in cui la fedeltà era un principio ineludibile. Tuttavia, a differenza delle rappresentazioni romantiche più note del Medioevo, Steffens tenta qui di tracciare un percorso spirituale che giustifichi alcuni palesi movimenti di dissoluzione della comunità feudale. Ad una prima occhiata, nell'economia della narrazione il ruolo antagonistico per eccellenza sembra essere ricoperto dai popoli germanici di area francese, i quali subirono, a loro volta, l'influsso dall'atipico impero d'Oriente. Tuttavia, ad uno sguardo più attento non sfugge che una simile «colpa spirituale» debba ricadere,

¹⁴ Si fa qui avanti in Steffens un presupposto naturalistico per la comprensione del fenomeno religioso. Il darsi del divino nei confini di un dato credo religioso (financo del paganesimo) appare come strumentale rispetto alla penetrazione del messaggio. Dunque, l'alternarsi di sistemi religiosi differenti, in questo senso, non ne modifica la sostanza: «le forme delle religioni, per come appaiono nel tempo [...] sorgono, raggiungono il loro apice e muoiono» (Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 52). Il retaggio mitologico nordico assume già qui delle forti componenti storiche rispetto allo spirito tedesco, sebbene Steffens non elabori ancora qui compiutamente in senso filosofico l'importanza della narrazione mitologica. Lo farà più tardi, in corrispondenza degli studi sulla mitologia introdotti da Schelling (cfr. H. Steffens, *Über die Einwirkung des Christenthums auf die nordische Mythologie* (1842) in: Id., *Nachgelassene Schriften*, Berlin, Schröder, 1846, pp. 78-156). Allo stesso modo, la questione delle confessioni non gioca quasi alcun ruolo nell'opera, nemmeno con l'affacciarsi della Riforma. Il cristianesimo di Steffens è concepito per essere equiparato ai postulati della filosofia della natura: attraverso la Riforma, piuttosto, il cristianesimo si è conservato come mezzo "riconciliatore" della storia e non è scomparso nelle forme statuarie cattoliche; in tal caso avrebbe perduto completamente la sua carica spirituale. Più tardi l'aspetto confessionale diverrà più rilevante, ma sempre in funzione politico-ecclesiologica e mai teologico-filosofica. Cfr. W. Abelein, *Henrik Steffens' politische Schriften*, cit., pp. 52-53.

speculativamente, sulla natura dell'intero ramo teutonico. Steffens, cioè, sostiene che alcune dinamiche "spontanee", – per esempio i primi casi di baratto fra feudatari – furono spinte dalla medesima lealtà e dal medesimo spirito di fratellanza che reggeva il feudo internamente, aprendo "involontariamente" la strada alla fine del Medioevo e all'inizio della modernità.

In ultima istanza, anche la dissoluzione del medioevo viene fatta rientrare in un disegno provvidenziale: la necessaria presenza di caos (del male), insieme con l'intervento libero di certi individui dalla spiccata spiritualità – Steffens guarda a Giovanna D'Arco¹⁵ – pongono il suggello di libertà e necessità quale ordine superiore della storia. Assecondando questo binomio, la storia si compone di un movimento «interno» ed uno «esterno»: internamente i popoli, e dunque le nazioni, crescono e proliferano per mezzo di apici culturali definiti da individui geniali. Esternamente, invece, essi prosperano attraverso il confronto aperto, violento o meno, fra i popoli. La nazione si palesa, dunque, come espressione di una volontà superiore, come specificazione ulteriore della natura dei popoli¹⁶. Per questo motivo, l'intera attività spirituale viene modernamente designata come nazionale: l'arte, la filosofia, la poesia e perfino la ricostruzione storica, sono sempre primariamente foriere di coscienza nazionale. D'altro canto, esistono delle dinamiche collaterali, pur sempre necessarie, sebbene costituite da un movimento «meccanico», che Steffens paragona all'«inorganico nell'esistenza umana»¹⁷, come il commercio e la scienza; queste non possono essere vincolate in senso stretto da legami nazionali.

3. *Staat o Helstat?*

Dopo aver dipinto un gigantesco affresco sull'origine e sulla storia dei principali rami europei, Steffens raggiunge la modernità, intersecando la narrazione speculativa con il piano geopolitico. Steffens si attarda, così, su una descrizione piuttosto approssimativa delle nazioni europee, cercando di ipotizzare un eventuale rivolgimento spirituale in ognuna di esse. Piuttosto che presentare le varie opinioni di Steffens sulle nazioni (si spera nell'Inghilterra, perché ha una costituzione e le costituzioni sono sempre prodotti di natura spirituale; si tema la Russia, perché ricopre la funzione spirituale di spaventare gli stati tedeschi e tenere sempre alta una tensione vivificatrice ecc.¹⁸), sarà più interessante vedere la

¹⁵ Cfr. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 121.

¹⁶ Ivi, p. 291.

¹⁷ Ivi, p. 293.

¹⁸ Cfr. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., pp. 151 e sgg.

ristrutturazione steffensiana dello spirito teutonico, alla luce dei confini nazionali odierni. Paesi Bassi, Scandinavia (Danimarca e Norvegia) e Svizzera, sembrano poter concorrere insieme agli stati tedeschi alla ricostruzione del messaggio spirituale teutonico, ciascuno con la propria peculiarità. Come prevedibile vista la cultura di provenienza di Steffens, il fulcro del discorso diventa il rapporto fra stati tedeschi e Scandinavia, o, per meglio dire, Danimarca: la Svezia è, infatti, vista come decadente, mentre la Norvegia è culturalmente assimilabile alla Danimarca e politicamente ancora infante¹⁹. Pur essendo discorde con il patriottismo romantico e antitedesco che si era sviluppato in Danimarca, Steffens cita la necessità di preservare la lingua danese. Questo accorgimento implica la necessità di un legame che preservi la reciproca autonomia delle due nazioni e che comprenda la fratellanza spirituale che le unisce, quali centri, uno passato e l'altro presente, dello spirito teutonico.

Si giunge, infine, al conflitto finale; quello fra Francia e Germania, «il vero e maggiore problema del tempo presente»²⁰. Il piano della discussione diventa così insieme politico e filosofico-antropologico. In effetti, Steffens mette qui in contrapposizione due modelli antropologici: quello tedesco è legato all'idea di nazione, di fedeltà, di stabilità e di progressione ordinata. Quello francese, d'altra parte, punta ad un cosmopolitismo «vuoto», da raggiungere in maniera immediata e soprattutto privilegiando l'attività del singolo, slegato da ogni vincolo e da qualsiasi comunità che non sia un'idea vacua di umanità. Contro l'astrattezza dello spirito francese è necessario recuperare l'estrema concretezza della dimensione nazionale tedesca: ogni stato deve progressivamente acquisire fiducia, maturare, per mezzo di un re che sia anche padre, di un luogo di ordine e potere che sia anche luogo d'istruzione²¹. Di fronte ad uno stato di totale passività, di distanza dalla radice spirituale nazionale e di incertezza, Steffens si augura ancora un profondo rinnovamento, tanto da intitolare l'ultima sezione del testo «speranza» (*Hoffnung*). Steffens guarda ad un rinnovamento culturale che parta dalla speculazione filosofica, il campo in cui il carattere tedesco sembra primeggiare. Nonostante il movimento romantico si sia rivelato un fuoco fatuo ed il pensiero di Fichte si sia mostrato come un ritorno al passato e non come un'anticipazione

¹⁹ Steffens ebbe sempre un'opinione negativa della Svezia, rinforzatosi durante le guerre napoleoniche, dove assistette ad atti di codardia e autoreferenzialità da parte dei reali svedesi, fuggiti dalla loro patria per scampare all'armata napoleonica (cfr. Steffens, *Was ich erlebte*, cit., vol. VII, pp. 282-283). Più in generale, se l'Unione di Kalmar (1397-1523) è considerata da Steffens la rovina culturale della Danimarca, in quanto innaturale, la coeva unione personale fra Norvegia e Svezia è, se possibile, ancora peggiore. La Norvegia è, infatti, un luogo ancora culturale non determinato, figlio della Danimarca, mentre la Svezia, culturalmente vicina al modello francese, non può che farle danno. Cfr. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 157.

²⁰ Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 432.

²¹ Ivi, p. 528.

del futuro, una nuova concezione della natura è sorta, in seno alla *Naturphilosophie*. A partire da essa, e cioè da un'ideale globale ed olistico di natura, in cui ogni reame è visto organicamente al Tutto, Steffens intende concepire il rinnovamento degli stati tedeschi.

Esattamente in questo frangente, come è stato notato da un dimenticato lavoro di U. Hafner²², riemerge con tutta la sua forza la radice danese della riflessione steffensiana. La nozione di *Helstat*, termine giuridico-amministrativo danese, rappresenta l'unica sistemazione possibile per il piano speculativo e geopolitico di Steffens. Con *Helstat* si designa, infatti, la conformazione federale e multietnica che il Regno di Danimarca aveva assunto, al fine di ospitare e valorizzare le varie componenti, di area tedesca e scandinava, che lo componevano. Il fulcro di questo sistema era ovviamente una costituzione, che Steffens stesso considera il successo più grande dell'elaborazione spirituale e politica di uno Stato. Non a caso, di contro all'ideale ultranazionalistico di un unico stato di lingua tedesca, la geografia tedesca che Steffens propone è fatta di più stati con diverse costituzioni²³, i quali dovrebbero tendere a realizzare una perfetta monarchia rappresentativa, con organi deputati a consigliare e coadiuvare il re, in cui lo spirito possa crescere liberamente in virtù di una più radicale libertà di stampa²⁴. L'idea di un grande Stato-nazione, seppur costituzionale, appare impossibile poiché innaturale. Una simile astrazione, infatti, non sembra assecondare il criterio di rappresentatività che un dato popolo esige, per mezzo di una costituzione che ne sappia rappresentare il carattere o lo spirito. Piuttosto, una confederazione di stati costituzionali, retti da monarchie illuminate e mossi da un medesimo scopo spirituale, potrebbero essere in grado di respingere il fanatismo derivante dal delirio ultranazionalistico e, soprattutto, di recuperare il seme del ramo teutonico, che appare disperso. Tale recupero, in questo senso, non può che avvenire attraverso un rinnovato commercio intellettuale e culturale con l'intero arcipelago teutonico: Germania e Danimarca (e la Norvegia) in primis, ma, come detto, anche la Svizzera o i Paesi Bassi²⁵.

²² U. Hafner, «Norden» und «Nation» um 1800. Der Einfluss skandinavischer Geschichtsmymthen und Volksmentalitäten auf deutschsprachige Schriftsteller zwischen Aufklärung und Romantik (1740-1820), Trieste, Parnaso, 1996, pp. 203-226.

²³ Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 841.

²⁴ Ivi, p. 831.

²⁵ Ma non l'Austria o la Svezia, in quanto corrotti dal cattolicesimo e dal «modello francese».

4. Conclusioni

Avviandoci a concludere, riteniamo necessario esplicitare due punti fondamentali, volti a situare la riflessione steffensiana e, soprattutto, ad indicarne il margine di originalità. In primo luogo, dobbiamo separare la narrazione speculativa riguardante il ramo teutonico elaborata da Steffens da tentativi più tardi di collegare il nazionalismo tedesco ad una poetica e ad una ideologia ariano-nordica, fioriti soprattutto ad inizio ventesimo secolo in contesti autoritari. Come abbiamo osservato, la centralità che Steffens accorda al ramo settentrionale della razza caucasica è strettamente connesso alla sua accidentale capacità di ospitare compiutamente il messaggio cristiano. Tuttavia, in secondo luogo, è altrettanto necessario comprendere come la riflessione steffensiana sia fundamentalmente basata su una generale presa di distanza rispetto alle istanze politiche di area tedesca e danese. La posizione di Steffens, a ben vedere, sembra, infatti, scontentare sia gli aderenti al nazionalismo tedesco, con cui, in effetti, ingaggerà una polemica senza quartiere, ma anche i sostenitori del nazionalismo danese, che vedranno sempre l'itinerario speculativo e biografico steffensiano con sospetto. Da questo punto di vista, Steffens sembra pagare lo scotto di una comprensione radicalmente speculativa delle «sorti dell'Occidente». Nei fatti, Steffens intende riproporre una rinnovata consapevolezza rispetto al messaggio del fenomeno cristiano, non come una generica adesione ad una confessione particolare, ma come l'avvento di una rinnovata visione del mondo universale. Per questo motivo, recuperare il seme andato disperso, per mezzo di un rinnovato confronto culturale significa, per Steffens, innanzitutto ricomporre un dialogo inesaurito intorno alle possibilità del carattere teutonico. Più in generale, ricomporre la frattura fra i popoli di area germanica sembra significare, per Steffens, costruire una narrazione delle sorti spirituali d'Europa, incardinata sulla *Naturphilosophie*, proponendo, così, una visione del mondo capace di infondere una speranza fondata negli uomini. Tale narrazione dovrebbe, a sua volta, rappresentare una rinnovata e autentica congerie culturale finalizzata allo scambio e allo studio fra culture, le quali potrebbero recuperare una nuova consapevolezza rispetto alla propria collocazione nel mondo. Alla luce di quanto detto, fuorché fungere da giustificazione "filosofica" per una particolare ideologia politica, la prospettiva steffensiana rappresenta un prodomo per il dialogo interculturale e per la riflessione intorno alle eredità comuni, dunque un prodomo di posizioni di tipo concordistico e diplomatico, volte ad evitare quanto più possibile lo scontro – pur, in fin dei conti, mai completamente evitabile²⁶, recuperando, da un lato, la centralità illuministica dell'au-

²⁶ Secondo il nostro, il motto «*Wo Leben ist, ist Krieg*» sarebbe principio ispiratore dello Stato di cose attuali. Tuttavia, la guerra viene designata come frutto del peccato e in ultima analisi respinta, poiché uno Stato pacificato come quello steffensiano, in cui i cambiamenti avvengono senza necessità di sollecitazioni

toformazione dell'individuo e dall'altra la centralità restauratrice di uno Stato illuminato, capace non soltanto di direzionare la cultura, ma anche e soprattutto di farsi luogo di produzione culturale.

esterne o tumulti, la necessità del conflitto viene meno. Eppure, Steffens non riesce ad astenersi dal commentare, in un senso che tradisce una certa mentalità aristocratica, la necessità storica dei conflitti che si sono susseguiti e si susseguiranno. In estrema sintesi: se il pacifismo è un ideale astratto, lo Stato federale e immobilista steffensiano rimane, di principio, antibellicista.

Genere umano e carattere nazionale nella concezione filosofica herderiana

LAURA FOLLESA

ABSTRACT

L'autrice indaga il concetto di "carattere nazionale", inserendolo nella prospettiva naturalistica, antropologica e storicistica che caratterizza la riflessione sia giovanile che matura di J.G. Herder (1744-1803). Si mostrerà, in un primo momento, che il rifiuto dell'idea di "razza" da parte di Herder emerge come dato incontrovertibile dalla lettura dei suoi scritti – troppo spesso oggetto di fraintendimenti – e come il concetto di identità nazionale sia conciliabile, in Herder, con una visione relativistica della storia della cultura ma anche, allo stesso tempo, con una tensione 'umanitaria' (e in un certo senso cosmopolita) di educazione del genere umano. Specialmente nell'ultima fase della produzione intellettuale dell'autore diventa evidente che tale riflessione, pur attraversando come un filo continuo tutta l'opera herderiana, divenga più urgente anche in quanto mossa dalla preoccupazione per il futuro non soltanto dell'Europa, ma dell'umanità tutta concepita come unione vivente e non astratta di popoli.

Il nome di Johann Gottfried Herder (1744-1803) si lega indissolubilmente alla storia del concetto di nazione in età moderna, sebbene non di rado, nella storia della ricezione dell'opera herderiana, si siano verificati infelici accostamenti del suo pensiero alle concezioni nazionaliste o razziste, spesso a causa di letture superficiali dei testi o di interpretazioni scorrette o forzate ideologicamente. Definito da Chabod come «il maggior teorico tedesco della nazione nel Settecento»¹ e autore

¹ F. Chabod, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1961, p. 46.

del termine «nazionalismo»², Herder si presenta certamente, specie nei suoi scritti giovanili, come uno dei principali esponenti della riflessione moderna sui concetti di nazione, di popolo, di identità nazionale. Il suo nome si lega anche a un'altra tradizione di pensiero, quella umanista, che trae le sue radici dall'Europa rinascimentale e, passando per Herder, offre ancora oggi spunti concettuali profondi e di grande interesse. La ricchezza ed eterogeneità dell'opera herderiana, così come il suo percorso di sviluppo non lineare sono alla base di una non sempre facile decifrazione del suo pensiero, troppo spesso imputato di ambiguità e contraddittorietà. Proprio perciò l'opera filosofico-letteraria di Herder è stata fonte di ispirazione di numerosi pensatori a lui contemporanei e successivi, ma anche motivo di accese critiche e di controversie che originano dal difficile confronto con uno stile tutt'altro che rigoroso, con un linguaggio spesso metaforico e allusivo, con la presenza di riferimenti non sempre espliciti e precisi e con una costante attitudine critica che percorre l'intera sua produzione. A causa di tale complessità l'opera di Herder è stata spesso avvicinata dagli studiosi in modo frammentario e selettivo, persino talvolta con un approccio ideologico e non scevro da pregiudizi, che ha comportato inevitabili ripercussioni nella comprensione della sua profonda concezione filosofica. Specialmente in relazione a concetti particolarmente cruciali, quali quelli di nazione, di razza, di cultura dei popoli è essenziale tenere presenti non soltanto gli scritti principali o una specifica fase della sua vasta produzione, ma cogliere l'interno del percorso intellettuale dell'autore, che spazia attraverso varie discipline e si avvale di un *modus operandi* non sistematico e ben lontano dal tipico rigore metodologico di numerosi filosofi del suo tempo, Kant in primis.³

Ripercorrere le diverse tappe della ricerca filosofica herderiana, considerando i mutevoli scambi con i suoi contemporanei sulla tesi di una continuità concettuale di fondo significa andare al di là della frammentarietà e dell'apparente contraddittorietà nei suoi scritti, individuando quella tensione unitaria che percorre l'intera sua opera sulla base di concetti come uomo e umanità.⁴ Anche laddove l'accento è significativamente posto sull'elemento individuale o su nozioni come

² Ivi, p. 48.

³ Cfr. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin, Oldenbourg, 1936, Bd. II, p. 385. Nel 1944 R. Mondolfo affermava che «le radici delle teorie egemoniche tedesche più brutali sono nelle dottrine filosofiche degli inizi del sec. XIX» («Umanesimo e nazionalismo in Herder», in: R. Mondolfo, *Filosofi tedeschi: Saggi critici*, Bologna, Cappelli, 1958, pp. 65-94, p. 68) e che «la teoria di una supremazia germanica nel mondo» si fondava sull'idea di «una supremazia innata» che si affermò «prima che con Fichte, con Herder» (ivi, p. 69). In accordo con altri studiosi dell'epoca, Mondolfo riteneva «iniziare con Herder, in opposizione a Kant, la linea di pensiero politico le cui estreme conseguenze si sono manifestate nel nazional-socialismo» (ivi, p. 69).

⁴ Si veda in particolare il volume *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004*, hrsg. von S. Groß, G. Sauder, Heidelberg, Synchron, 2007 oltre a studi come il recente saggio di G. Paolucci, «Vieni! Guarda e senti Dio»: *Teologia performativa in Herder*, Macerata, Quodlibet, 2021, in cui l'autore mostra la presenza

quella di identità nazionale, la tensione antropologica è in Herder sempre presente, in forma forse più latente, nella fase giovanile, e accentuata e predominante in quella più matura.⁵

1. Il principio dell'individualità organica

Le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) racchiudono, come è stato sottolineato più volte, quasi la *summa* dei motivi teorici che attraversano l'opera herderiana, raccolti in un grande quadro in quattro volumi in cui la storia della Terra si salda alla storia dell'umanità, e il mondo della natura è punto di partenza per lo sviluppo del mondo dello spirito.⁶ In tale convergenza tra natura e spirito si inquadrano anche le riflessioni di tipo politico (i concetti di cosmopolitismo e di identità nazionale), biologico o antropologico (la legittimità o meno di un discorso sulle "razze" umane), antropologico e storico-filosofico (la concezione di umanità e la storia universale dei popoli) che emergono in questo scritto herderiano. Nella saldatura tra natura e cultura si inserisce infatti l'elaborazione della nozione di individuo che in Herder si applica sia a livello di singole persone che a livello di popolo. È infatti la natura a fornire la base di quella irriducibilità individuale che caratterizza ogni essere umano così come ogni popolo, proprio perché questa è una caratteristica universale di ogni singolo essere vivente sulla Terra:

Se in natura non ci sono due foglie d'albero uguali tra loro, tanto meno lo sono due volti o due organismi umani. Di quante infinite differenze è capace la nostra complessa struttura! Le sue parti solide si risolvono in fibre così sottili, così variamente intrecciate che nessun occhio può seguirle [...] esse sono soltanto vasi, cortecce e supporti dell'umore che si trova presente in quantità assai maggiore, che è di varia specie e variamente stimolato, umore mediante il quale godiamo e viviamo.⁷

di una tensione antropologica, pedagogica e performativa quale chiave di lettura unitaria degli scritti di natura teologica, ma anche letterari e filosofici.

⁵ Sul carattere fondamentalmente antropologico del pensiero herderiano sono emersi si rimanda a R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo: il problema antropologico in Filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 224; Herder: *Philosophy and Anthropology*, ed. by A. Waldow, N. DeSouza, Oxford, University of Oxford Press, 2017; M. Marino, "Wege zu Herder: Die Anthropologie des Mängelwesens und die deutsche Debatte des 19. Jahrhunderts um den Ursprung der Sprache", in: *Herder und das 19. Jahrhundert*, Heidelberg, Synchron, 2020, pp. 359-380; Paolucci, *op. cit.*, pp. 47-53.

⁶ J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga-Leipzig, Hartknoch, 1784, in: *Werke. In zehn Bänden* (= FHA), hrsg. von M. Bollacher u.a., Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2000, Bd. VI, hrsg. von M. Bollacher (1989); per la traduzione italiana, quella a cura di V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1971, 1992².

⁷ «Sind in der Natur keine zwei Blätter eines Baums einander gleich: so sinds noch weniger zwei Menschengesichte und zwei menschliche Organisationen. Welcher unendlichen Verschiedenheit ist unser

La natura segue percorsi infiniti e infinitamente diversi per arrivare a produrre forme che differiscono da individuo a individuo, ma che sono anche analoghe e simili l'una con l'altra. Esiste un piano unitario nella natura in base al quale la produzione di forme avviene sulla base di un prototipo comune, che è comune a tutte e che guida tale produzione senza che mai nessuna forma reale coincida perfettamente con esso. L'idea di "piano" pertanto è relativa soltanto a questa sorta di modello ideale, che esiste soltanto nell'infinita varietà delle sue differenti realizzazioni. In tal modo, il riferimento all'idea di un prototipo che si realizza nella massima varietà possibile di forme e che è visibile soltanto in tale varietà consente a Herder di delineare una natura che, restando sempre fedele a se stessa, è in grado di riprodursi e di rigenerarsi eternamente, senza che mai una forma risulti una mera ripetizione di qualche altra. Se tali sono le leggi della natura che regolano il mondo vegetale e quello animale, esse governano anche il perpetuarsi della vita degli esseri umani. L'incommensurabile diversità tra un individuo e l'altro è testimoniata dalle parole di uno dei più grandi anatomisti dell'epoca, A. von Haller, che Herder cita a partire dalla prefazione alla traduzione dell'opera di Buffon: «nessun uomo è del tutto simile all'altro nella sua struttura interna. Si distingue nel corso delle sue vene e dei suoi nervi in milioni e milioni di casi, per cui non si è in grado di trovare nella differenza di queste sue parti ciò che le accomuna». ⁸ Per Herder è fondamentale affidarsi alle parole dei naturalisti i quali, con i loro studi empirici, basati sull'osservazione e sulla comparazione delle forme viventi, colgono quelle leggi di sviluppo del mondo della natura delle quali anche il filosofo e studioso della storia dell'uomo deve necessariamente tener conto.

All'inizio degli anni Settanta, nell'*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), Herder mostra come le più recenti indagini e scoperte possano accordarsi con quanto si afferma nella *Bibbia* a proposito dell'idea di una derivazione dell'intero genere umano da un'origine comune («quanto più si van rischiarando le ricerche sull'antichissima storia del mondo, sulle migrazioni dei popoli, le lingue, i costumi, le invenzioni e le tradizioni, tanto più verosimile

kunstreiche Bau fähig! Seine festen Teile lösen sich in so feine, vielfach verschlungene Fibern auf, daß sie kein Auge verfolgen mag: diese werden von einem Leim gebunden, dessen zarte Mischung aller berechnenden Kunst entweicht; und noch sind diese Teile das wenigste, was wir an uns haben; sie sind nichts als Gefäße, Hüllen und Träger des in viel größerer Menge vorhandenen vielartigen, vielbegeisterten Safts, durch den wir genießen und leben» (FHA VI, p. 251; trad. it. p. 108).

⁸ Herder riporta una citazione di Haller, che riprende dalla traduzione tedesca dell'*Histoire naturelle* (1749-1789) di Buffon (*Allgemeine Historie der Natur*, 1757, tomo 3): «Kein Mensch [...] ist im innern Bau dem andern ganz ähnlich: er unterscheidet sich im Lauf seiner Nerven und Adern in Millionen von Millionen Fällen, daß man fast nicht im Stande ist, aus den Verschiedenheiten dieser feinen Theile das auszufinden, worin sie übereinkommen» (FHA VI, pp. 251-252; trad. it. pp. 108-109).

appare a ogni nuova scoperta l'origine della intera specie da un primo»⁹ Circa un decennio più tardi, nelle *Ideen*, la saldatura e cooperazione tra scienza naturale e storia dell'uomo si rivela per Herder un nucleo tematico estremamente fecondo e che avrà grande impatto sulla sua riflessione di quegli anni.¹⁰ Gli studi nell'ambito della fisiologia mostrano che la diversità riguarda sia l'aspetto esteriore e più superficiale dell'organismo (il capo, il volto, il colore della pelle, degli occhi, dei capelli), sia le sue parti corporee più intime (le fibre, i «vasi», le «cortecce») dove scorre, scrive Herder, «l'umore mediante il quale godiamo e viviamo».¹¹ Ogni componente organica, anche minima, segue un suo peculiare percorso di sviluppo che la rende assolutamente unica e ciò avviene, secondo Herder, al fine di trovare la migliore strategia per porre in atto quel prototipo comune, che rende le forme viventi tutte affini le une alle altre. Sulla base di un analogo ragionamento, ogni essere umano si contraddistingue per la sua irriducibile diversità e si colloca in un'infinita serie di forme umane che, pur nella loro differenza, si rassomigliano tutte in quanto realizzazioni particolare di un unico modello.

All'interno di un simile concezione naturalistica e filosofica, che attinge senz'altro le sue radici da una tradizione di pensiero di matrice platonica e neoplatonica, non esistono due forme assolutamente identiche; nonostante questo, la natura appare come un 'pieno', nel quale una forma si perde nell'altra in una graduale sequenza di sfumature ed è possibile creare dei «raggruppamenti», ovvero «spazi circoscritti per il nostro sguardo» che siano d'aiuto alla nostra attività conoscitiva e alla nostra memoria. In altri termini, secondo Herder è possibile pensare il genere umano come uno di questi raggruppamenti, distinto da altre forme animali e dai vegetali, e caratterizzato all'interno da tutte le somiglianze che accomunano gli individui umani e che ne fanno membri di un'unica grande specie.

Le peculiarità che contraddistinguono il genere umano rispetto alle altre specie animali sono inconfondibili e non è lecito «spiegare certe deformità del nostro genere geneticamente muovendo dalle scimmie».¹² Spingersi troppo oltre nell'affermare una somiglianza tra esseri umani e scimmie potrebbe portare a dimenticare – spiega così Herder – l'esistenza di altre forme intermedie gli uni e le altre; tant'è, continua, che «la maggior parte di queste somiglianze con le scimmie si trovano in paesi in cui non ci sono mai state scimmie».¹³ Osservando «il cranio sfuggente dei Calmucchi e dei Mallicolesi, le orecchie a ventola dei Peva e degli

⁹ J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga, Hartknoch, 1774; cfr. FHA IV (1994), pp. 9-107; trad. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a cura di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1971.

¹⁰ Cfr. S. Poggi, *Herder e la biologia dei romantici*, in: "Studi germanici", vol. 44, n. 1, 2006, pp. 29-52.

¹¹ FHA VI, p. 251; trad. it. p. 108.

¹² FHA VI, p. 254; trad. it. p.111.

¹³ FHA VI, p. 254; trad. it. p.111.

Amicucani, le mani magre di alcuni selvaggi nella Carolina, ecc.» si evince che i tratti particolari summenzionati non hanno nulla di scimmiesco e che «veramente scimmia e uomo non sono mai state una medesima e sola specie».¹⁴

2. Razza e disposizione naturale

Se tra le forme viventi esistono infinite gradazioni, che ne è, in Herder, del concetto di «razza», assai discusso dai suoi contemporanei tra gli anni Settanta e Ottanta del Settecento? È noto come l'autore delle *Ideen* abbia negato la legittimità del termine «razza» quale strumento concettuale per indicare distinzioni all'interno della specie umana sulla base della loro diversa conformazione esteriore. Egli inoltre, come abbiamo mostrato, ha espresso con forza la tesi di una comune appartenenza a un'unica specie da parte tutti gli esseri umani, siano essi europei, «negri» o «americani».¹⁵ Il termine «razza», pertanto, non ha per Herder alcun fondamento oggettivo e anzi presuppone «una diversità di origine, che qui o non ha luogo affatto, oppure in ognuna di queste contrade comprende sotto ognuno di questi colori le razze più diverse».¹⁶ Se l'origine di tutti gli esseri umani è comune, visto che comune è anche il prototipo che guida lo sviluppo di ciascun essere umano, è invece possibile distinguere gruppi umani a fini classificatori e conoscitivi senza che ad essi corrisponda una reale frattura «genetica».¹⁷ Quelle «distinzioni» sono dunque opera degli uomini che, «per un lodevole zelo e per l'ampliamento degli orizzonti delle scienze» hanno fatto ricorso al termine «razza»

¹⁴ FHA VI, p. 255; trad. it. pp.111-112.

¹⁵ FHA VI, p. 255; trad. it. p. 112. La posizione di Herder nei confronti del termine razza non concorda, ovviamente, con quella kantiana espressa negli scritti sulle *Diverse razze degli uomini* (*Von der verschiedenen Racen der Menschen*, "Der Philosoph für die Welt", 1777, pp. 125-164) e *Determinazione del concetto di razza umana* (*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, "Berlinische Monatsschrift", 1785, pp. 390-417), ma nemmeno coincide completamente con le idee di G. Forster in *Noch etwas über die Menschen Rassen*, 1785, il quale ammette il termine razza come "varietà" e nega ad esso (al contrario di Herder) l'utilità solo metodologico-scientifica. Cfr. S. Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 142-143. Sulle differenze tra Kant e Herder a proposito del concetto di razza, si veda anche H.D. Irmscher, *Nationalität und Humanität im Denken Herders*, in: "Orbis Litterarum", n. 49, 1994, pp. 189-215, p. 198; R. Bernasconi, "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", in: *Race*, ed. by R. Bernasconi, Malden, Blackwell, 2001, pp. 11-36 e Id., "Kant as an Unfamiliar Source of Racism", in: *Philosophers on Race: Critical Essays*, ed. by J.K. Ward, T.L. Lott, Malden, Blackwell, 2002, pp. 145-159.

¹⁶ FHA VI, p. 255; trad. it. p. 112.

¹⁷ Il termine genetico in Herder significa originario, relativo alle origini, e non va inteso col significato odierno (in relazione all'ereditarietà di un carattere). Ma su questo già F.M. Barnard, *Zwischen Aufklärung und politischer Romantik: Eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken*, Berlin, Schmidt, 1964, seguito di recente da Sikka, *op. cit.*, pp. 130-136 la quale, tuttavia, sembra intendere il termine in connessione all'idea di una «carattere fisso ed ereditato», anziché all'origine e alla nozione di una continua metamorfosi nella natura.

senza attribuire ad esso un valore al di là di quello che esso ricopre nell'indagine scientifica.¹⁸

L'utilità di tali raggruppamenti emerge, ad esempio, quando si esamina il rapporto tra la conformazione esteriore di un certo tipo umano e la regione della Terra in cui è comparsa tale conformazione. Nel sesto libro delle *Ideen* Herder mostra che è possibile su tale base distinguere gli abitanti della Terra in sei gruppi corrispondenti alle diverse regioni del pianeta: «popoli che abitano nelle vicinanze dei poli», «popoli che abitano il dorso asiatico della Terra», popolazioni fiorite nella zona dal «Kashmire all'Indostan, e poi alla Persia [...] fino al Mediterraneo», «popoli africani», «abitanti delle isole delle zone torride» e «Americani».¹⁹ Egli non si limita a descrivere la diversa «conformazione organica» che sarebbe propria di ciascun gruppo, mostrando il tal mondo la stretta connessione alla posizione geografica e al clima, ma stabilisce inoltre una corrispondenza anche tra tale forma esteriore, il clima e la conformazione interna. Il passo in più, condotto da Herder nella direzione di una «fisiognomica» dei popoli non è stato esente da controversie. Di fatto, la stessa gradualità che contraddistingue la serie delle singole forme viventi si riscontra anche all'interno di ciascun organismo, quale risultato del continuo scambio tra individuo organico e l'ambiente in cui tale individuo si sviluppa. Se tali sono le premesse è chiaro che, per Herder, l'indole e l'identità culturale di un popolo sono il risultato di questo scambio continuo con l'ambiente, così che esse vengano fatte dipendere in qualche modo dalla regione geografica di appartenenza di un determinato popolo. Herder si sforza inoltre di spiegare tale corrispondenza con uno sguardo d'insieme di tipo organicistico, ovvero applicando all'analisi dei popoli il principio del rapporto tra il tutto e le sue parti. Sia i «caratteri somatici» che i «costumi» di un popolo risultano da un complesso di interazioni che coinvolgono tanto le «disposizioni organiche» (il modo in cui un organismo si sviluppa a partire da una base genetica e biologica) quanto

¹⁸ FHA VI, p. 255; trad. it. p. 112. Herder, inoltre, si sofferma nel commentare le presunte «varianti» che si differenzierebbero dal comune genere umano per alcuni caratteri impropri che sono di fatto riportati da fonti non accurate e da leggende. Autori come l'orientalista William Marsden (1754-1836), il filosofo Monboddo – che nello scritto sul linguaggio aveva accennato agli uomini con la coda – o il naturalista Pierre Sonnerat (1749-1814) – che aveva descritto gli «uomini con i piedi deformi di Malocca» – o prima ancora Etienne Flacourt (1607-1660) e Philibert Commerson (1727-1773) che parlavano di «nani» del Madagascar sono posti in contrapposizione ad autori come F. Blumenbach il quale, ricorrendo a un metodo scientifico rigoroso, «ha mostrato da quale fonte sono state ereditate e trasmesse le descrizioni degli uomini caudati della foresta», o come Christian Gottlob Heyne, che ha fornito nella sua «trattazione critica» sui cosiddetti «ermafroditi della Florida» con il fine di mostrare che, nell'avanzare delle indagini basate su osservazioni dirette si scacciano i pregiudizi e le favole circa l'esistenza di esseri mostruosi (FHA VI, pp. 253-254, trad. it. pp. 110-111).

¹⁹ FHA VI, pp. 209-250. Questa parte non è disponibile in traduzione italiana; la traduzione riportata nel testo relativamente alle parti non tradotte in italiano è, da ora in poi, sempre dell'autrice del saggio.

fattori ambientali di vario genere (geografici, climatici) e non giustificano invece l'idea che possano esistere scissioni definitive e irrevocabili tra gruppi umani.

In questo contesto va inteso il proposito, esposto alla fine del sesto libro delle *Ideen*, di dare luogo a una «fisiognomica dell'umanità», il cui significato è stato talvolta frainteso o interpretato in un'ottica di giustificazione «razziale» della corrispondenza tra tratti somatici, identità culturale e ambiente.²⁰ Il termine «fisiognomica» rimanda a una lunga tradizione storiografica e ha, tra i suoi principali esponenti, com'è noto, il teologo C.F. Lavater, amico e corrispondente di Herder e di Goethe negli anni di intensi scambi, epistolari e personali, tra i tre autori. Eppure, l'uso che Herder intende fare delle idee fisiognomiche di Lavater e morfologiche di Goethe è significativamente differente.²¹ Il suo intento, di fatto, non è quello di determinare il carattere di un popolo in base alla sua conformazione esteriore e all'area geografica di provenienza, bensì di seguire gli svariati percorsi della natura nello studio delle molteplici forme, naturali e culturali, e di ricostruire, a partire da ciò, il grande quadro della storia e geografia dell'umanità. Una lettura superficiale dei testi herderiani su questi temi comporta, e ha comportato, in passato ma anche di recente, la tendenza a distorcere il messaggio dell'autore riguardo alla proposta «fisiognomica», a cui è sono andate a sovrapporsi motivazioni ideologiche e la giustificazione, su base biologica, di idee come quella della superiorità di una razza sulle altre.²²

²⁰ Nonostante la posizione netta di Herder nei confronti del concetto di razza emerga con estrema chiarezza da questi passaggi, il pensiero herderiano è stato ampiamente e a più riprese frainteso, da chi ad esempio lo ha considerato un "precorritore" di teorie razziali e del nazionalismo tedesco del primo Novecento. Per uno studio approfondito sul dibattito esistente in area tedesca nella prima metà del Novecento anche su tali temi si rimanda a M. Marino, *Da Gehlen a Herder: Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, Bologna, Il Mulino, 2008. A p. 106, Marino fa riferimento alla «querelle sul presunto darwinismo di Herder» e alla «strumentalizzazione nazista del suo pensiero» a cui presero parte autori come F. Bärenbach e G. v. Gizycki, precisando inoltre che, «a differenza di numerosi pubblicisti, ideologi e studiosi di orientamento conservatore e nazionalsocialista, Gehlen non incluse Herder tra i fautori di un discorso germanico sulla razza, in questo rispettando un dato testuale incontrovertibile».

²¹ Una prima *Morfologia delle piante* verrà pubblicata da Goethe cinque anni dopo, nel 1790, anche se le indagini goethiane sulla nozione di "tipo" e di "pianta originaria" erano cominciate già da qualche anno; il suo studio comparativo coinvolge un intenso scambio tra Herder, Goethe e Lavater negli anni Ottanta del Settecento e alimenta la stesura dei primi libri delle *Ideen*. Cfr. P. Giacomoni, *Le forme e il vivente: Morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*, Napoli, Guida, 1993; J. Saltzweid, *Das Gesicht der Welt: Physiognomisches Denken in der Goethezeit*, München, Fink, 1993; A. Graczyk, "Lavaters Neubegründung der Physiognomik zwischen Aufklärung, christlicher Religion und Esoterik", in: *Aufklärung und Esoterik – Wege in die Moderne*, hrsg. v. M. Neugebauer-Wölk, R. Geffarth, M. Meumann, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 322-339.

²² Distinguendo le «razze» in «reprobi ed eletti», Herder avrebbe, secondo Mondolfo, offerto le «premesse ad Hegel» e alla sua «preferenza per un popolo (il germanico) eletto nel seno stesso della razza favorita» (Mondolfo, *Umanesimo e nazionalismo in Herder* [1944], in: R. Mondolfo, *Filosofi tedeschi: Saggi critici*, Bologna, Cappelli, 1958, p. 83). Tra gli altri studi sugli intrecci tra nazionalismo e concetto di razza in Herder, cfr. F.M. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal, McGill-Queen's Univ. Press, 2003.

3. Individualità e collettività

Il binomio uno-molti quale chiave di lettura del pensiero di Herder si presta ad essere analizzato sotto molteplici punti di vista, dal piano metafisico a quello della filosofia della natura e della storia sino a considerazioni di tenore più specificatamente politico. L'essere umano, per Herder, «non è una sostanza indipendente, ma è collegato con tutti gli elementi della natura»;²³ per essendo parte di una grande concatenazione di esseri, ogni individuo – come d'altronde ogni singolo essere vivente – costituisce un mondo a sé (un microcosmo), con le sue peculiari forze interne e il suo carattere, con la sua conformazione esteriore e quella interiore, più nascosta. Si rende necessario comprendere in che modo, in Herder, lo sviluppo di peculiarità empiricamente evidenti di ciascun individuo sia possibile all'interno di un processo di ineliminabile e necessaria concatenazione e dipendenza reciproca di tutti gli esseri. In altre parole, occorre comprendere come il rifiuto del concetto di razza, sulla base di una spiegazione di tipo naturalistico, vada di pari passo con l'affermazione dell'importanza cruciale dell'identità nazionale quale risultato del connubio natura-spirito; dall'altro, è necessario spiegare perché il rifiuto di un cosmopolitismo di tipo astratto, propugnato in ambito illuministico, venga sostituito da Herder con un umanismo fondato sull'idea di origine comune e di un processo di sviluppo che ha la sua ragione d'essere soltanto nella preservazione del carattere identitario dei singoli popoli, ovvero nella loro assoluta diversità e molteplicità. Non possono non colpire, ancora oggi, le sue parole e l'ironia tagliente a proposito del cosmopolitismo di stampo illuminista, affidate allo scritto giovanile dell'*Auch eine Philosophie der Geschichte*:

Grande universalità! Che guerre *rapide, umane*, spassionate e trattative giuste, *umane, eque* nascono da essa! E come, in tal modo, viene inculcata *in ognuno* l'altissima tra le virtù, la *passività* [*Resignation*]: questa è l'*alta vita sociale d'Europa!* E quanto son gloriosi i metodi attraverso i quali si è giunti a tanto: il potere della monarchia è cresciuto di pari passo con l'*indebolimento* dei singoli organismi e col *rafforzarsi* dei *mercenari*.²⁴

Poco più avanti, Herder prosegue con la sua denuncia all'appiattimento culturale che seguirebbe all'estinzione, secondo l'autore, delle identità nazionali:

Civiltà e costumi! Quanto erano miserabili, quando ancora esistevano le nazioni ed i caratteri nazionali: quanto *odio, ostilità* contro gli estranei, *attaccamento* al proprio centro, *pregiudizi* tradizionali, attaccamento alla *zolla* sulla quale siamo nati e nella quale marciremo, mentalità *locali, ristretta cerchia* d'idee: eterna *barbarie!* Da noi inve-

²³ FHA VI, p. 252; tr. it. p. 109.

²⁴ FHA IV, pp. 73; tr. it. p. 82 (traduzione rivista dall'autrice del saggio).

ce, grazie a Dio, si è estinto ogni *carattere nazionale*, un vincolo d'amore ci stringe *tutti*, o piuttosto nessuno sente più il *bisogno* di amare il prossimo; *praticiamo con tutti*, siamo del tutto *uguali* gli uni agli altri: *costumati, cortesi, felici*. In verità, non abbiamo più né *patria* né nulla di nostro per cui vivere, ma siamo *filantropi e cosmopoliti*.²⁵

Soltanto un sentire individuale e autentico può fondare il senso di appartenenza a una collettività che è tanto ampia e coesa, quanto variegata e costituita da una totalità di individui diversi. Tale totalità non può essere un concetto astratto, ovvero il mero frutto di una elaborazione teorica senza un fondamento concreto, empirico. In quanto tale, tale totalità non può mai essere ridotta a un insieme omogeneo nel quale la varietà di forme risulterebbe completamente annullata.²⁶ Il senso di collettività in Herder era chiaro sin dall'*Auch eine Philosophie der Geschichte*, in cui l'autore, a proposito dei popoli tedeschi, afferma:

Tante *nazioni sorelle*, allora, e *nessuna monarchia universale* sulla Terra! *Ciascun* ramo qui era in certo qual modo un *tutto*, metteva i propri *ramoscelli* e tutti germinavano l'uno *accanto* all'altro, *s'aggrovigliavano*, ciascuno con la propria *linfa*. O molteplicità di monarchie! *vicinanza* di *comunità sorelle*, tutte d'un'unica *stirpe tedesca*, tutte secondo *un solo ideale* di governo, tutte con la *medesima fede religiosa*, ciascuna *in lotta con se stessa* e *le sue parti*, e mossa e agitata impercettibilmente e insieme profondamente da una *sacra aura*, la *dignità papale* – tale da scuotere tutto l'albero!²⁷

Sempre nello stesso scritto, Herder ribadisce l'inesistenza, nella mente divina, di un piano unitario che «tenda come a sua meta a qualcosa di singolo».²⁸ Piuttosto, nella storia dei popoli avviene che, «poiché tutte le scene nelle quali ogni attore ha soltanto la sua parte, per agirvi ed essere felice, tutte le scene possono formare un complesso unico, una rappresentazione fondamentale di cui nulla può sapere il singolo attore chiuso in se stesso, ma che lo spettatore può tuttavia

²⁵ FHA IV, pp. 74-75; tr. it. p. 83.

²⁶ Sul ricorso, da parte di Herder, dell'immagine del "coro" per spiegare l'unità della molteplicità nella sua filosofia della storia, si veda M. Longo, "La storia dei popoli come sinfonia di voci: J. G. Herder al bivio tra nazionalismo e cosmopolitismo", in: *Pensiero e formazione. Studi in onore di Giuseppe Micheli*, a cura di G. Piaia, G. Zago, Padova, CLEUP, 2016 pp. 281-297.

²⁷ «So viele *Brüderationen* und *keine Monarchie* auf der Erde! – *Jeweder Ast* von hier gewissermaße ein *Ganzes* – und trieb seine *Zweige!* alle trieben *neben* einander, *flochten, worren* sich, jedes mit seinem *Safte*. – Diese Vielheit von *Königreichen!* dies *Nebeneinandersein* von *Brudergemeinden*; alle von einem *deutschen Geschlechte*, alle nach *einem Ideal* der *Verfassung*, alle im *Glauben einer Religion*, jedes *mit sich selbst* und *seinen Gliedern kämpfend*, und von *einem heiligen Winde*, dem *päpstlichen Ansehen*, fast unsichtbar aber sehr durchdringend *getrieben* und *beweget* – Wie ist der Baum erschüttert!» (FHA IV, p. 56; trad. it. p. 61, traduzione italiana rivista dall'autrice del saggio).

²⁸ FHA IV, p. 82, tr. it. p. 94.

guardare dal debito punto di vista e nella pacata aspettazione di quanto seguirà e verrà a compirla».²⁹

Nei decenni successivi, il fulcro della riflessione si sposta verso una concezione del genere umano quale «armonia infinita» di popoli, un'armonia che va essere intesa non secondo una teoria astratta – la critica alle teorie cosmopolitiche astratte e intellettualistiche, propria degli anni giovanili, non viene meno –, ma attraverso il riconoscimento dell'affinità che lega popoli differenti, provenienti da diverse parti del mondo o appartenenti a diverse epoche storiche e che è di tipo spirituale e profondo. Come in un organismo nel quale diverse forze agiscono sia dall'interno che dall'esterno, l'insieme dei popoli è un «vivente su cui opera l'armonia di tutte le forze che lo circondano» e che si sviluppa nel corso dei secoli seguendo strade e percorsi eterogenei.³⁰ Non vi è «diversità di origine», ma un unico ceppo da cui prendono forma realtà sempre nuove per conformazione esteriore e cultura:

Ogni popolo è un popolo: ha la sua formazione nazionale, come il suo linguaggio. Certo il clima ha diffuso su ogni popolo ora un'impronta vera e propria, ora soltanto un velo leggero, che però non distrugge l'originaria figura della stirpe [...] In breve, sulla Terra non ci sono né quattro o cinque razze, né varietà esclusive – I colori si perdono l'uno nell'altro: le conformazioni obbediscono al carattere genetico; e in complesso tutto diventa soltanto sfumatura di un solo e identico grande dipinto, che si estende attraverso tutti gli spazi e i tempi della Terra.³¹

Nel grande dipinto della storia dell'umanità i colori si intrecciano in molteplici sfumature; ciascuno di questi colori, ciascun popolo, si contraddistingue per i suoi connotati morfologici e culturali ben precisi (in primis il linguaggio) che risentono in certa misura anche del clima o dell'ambiente; da essi soltanto il concetto di umanità trae la sua realtà e la sua concretezza.³² L'interesse di Herder è

²⁹ FHA IV, p. 82, tr. it. p. 94.

³⁰ FHA VI, p. 212; tr. it. p. 109.

³¹ «Denn jedes Volk ist Volk: es hat seine National-Bildung, wie seine Sprache; zwar hat der Himmelsstrich über alle bald ein Gepräge, bald nur einen linden Schleier gebreitet, der aber das ursprüngliche Stammgebilde der Nation nicht zerstört [...] Kurz, weder vier oder fünf Rassen, noch ausschließende Varietäten gibt es auf der Erde. Die Farben verlieren sich in einander: die Bildungen dienen dem genetischen Charakter; und im Ganzen wird zuletzt alles nur Schattierung eines und desselben großen Gemäldes, das sich durch alle Räume und Zeiten der Erde verbreitet» (FHA VI, pp. 255-256, trad. it. p. 112).

³² Sulla polemica di Herder con il concetto di cosmopolitismo di matrice illuministica si rimanda, tra i vari studi esistenti, all'*Introduzione* di F. Venturi a J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità: Contributo a molti contributi del Secolo*, Torino, Einaudi, 1951, rist. 1971, pp. 6-32, in cui il curatore si concentra sulla reazione herderiana ai motivi illuministici alla fine degli anni Settanta del Settecento (p. 11). Altri autori, come F. Beiser, hanno affermato al contrario che «Herder rimase sempre pienamente fedele agli ideali universali dell'Illuminismo» (F. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, pp. 192-193). Altri, come Sikka, ritengono che Herder si considerasse un critico di Kant e dell'Illuminismo, senza tuttavia rigettare in toto alcuni principi e motivi di fondo tipici della corrente di

comprendere in che modo le identità nazionali si siano formate e consolidate in differenti regioni geografiche ed epoche; in che modo i popoli si siano adattati ai vari climi, sviluppando nel tempo anche un attaccamento alla propria terra che è entrato a far parte della loro identità, fino a plasmarne persino il linguaggio e il pensiero, lo spirito di quel popolo.³³ Lo scambio tra esterno e interno giunge in profondità sino a plasmare il “carattere” di un popolo, dando perciò l'impressione che l'identità nazionale sia qualcosa di duraturo nel tempo e “innato”. Ma Herder è ben consapevole del fatto che tutto ciò che è terreno, anche quando appare come estremamente radicato in un popolo o nazione, è assolutamente transitorio e soggetto a processi metamorfici di generazione, trasformazione, distruzione.

In base all'analogia tra individuo e società nel corso della storia, ovvero – secondo un topos costante nell'opera herderiana – tra le età della vita di una persona e quelle della vita dei popoli, è possibile spiegare il concetto di “innatismo” seguendo di pari passo quanto Herder affermava nel suo *Ueber die Seelenwanderung* (1782). Nella sua critica al concetto di innatismo di provenienza platonica (la dottrina della reminiscenza) e leibniziana (secondo un'interpretazione filtrata anche dalla lettura wolffiano-mendelssohniana), Herder spiega che tutto ciò che ci appare innato, in realtà, ha origine durante l'infanzia secondo un processo di graduale apprendimento, nel corso del quale i concetti prendono forma a partire da un'iniziale atmosfera di sogno, ricca di immagini e suggestioni.³⁴ Procedendo per analogia si può ipotizzare che la stessa cosa valga, per Herder, a proposito del “carattere” nazionale che, per quanto radicato nell'identità di un determinato popolo, dipende proprio dall'interazione tra fattori esterni e interni. Esso non è innato, ma è strettamente connesso alla regione geografica e al suo clima ed è storicamente determinato. Lo studio della fisionomia dei diversi popoli si basa su tali presupposti e conduce, secondo Herder, a una descrizione dettagliata dei caratteri nazionali che viene definita da lui come “quadro climatico”.³⁵ Così, ad esempio,

in India, in questo grande mercato di popoli dediti al commercio, sono riconoscibili arabi e cinesi, turchi e persiani, cristiani ed ebrei, malesi e neri, giapponesi e indù [*Gen- tu*]; anche sulle coste più lontane, ognuno porta con sé il carattere del proprio territorio

pensiero illuminista, come appunto l'universalismo (Sikka, *op. cit.*, p. 3). Si vedano anche i contributi raccolti in *Aufklärung und Gegenaufklärung*, hrsg. von J. Schmidt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989 e in *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference*, hrsg. von K. Mueller-Vollmer, New York, De Gruyter, 1990, oltre a W. Pross, “Der Ordnung der Zeiten und Räumen: Herder zwischen Aufklärung und Historismus”, in: *Vernunft, Freiheit, Humanität: Über Johann Gottfried Herder und einige seiner Zeitgenossen*, hrsg. von C. Tazsus, Eutin, Lumpeter-Lasel, 2008, pp. 9-73.

³³ FHA VI, *Ideen*, II.7, cap. II (questo capitolo non è disponibile in traduzione italiana).

³⁴ Cfr. L. Follesa, “Paradise of Childhood”: Herder's Theory of Memory between Plato and Leibniz, “Lo Sguardo – Rivista di Filosofia”, vol. 28, n. 1, 2019, pp. 77-90.

³⁵ FHA VI, p. 259.

e del proprio modo di vivere. Secondo l'antica tradizione biblica, Adamo fu formato dalla polvere di tutte e quattro le parti del mondo e le forze e gli spiriti della vasta Terra respirarono attraverso di lui. Ovunque i suoi figli si trasferirono e stabilirono per millenni, lì misero radici come alberi e diedero foglie e frutti a seconda del clima.³⁶

Sono gli scritti della fase più tarda della produzione herderiana a fornire ulteriori indicazioni sul rapporto tra identità nazionale e umanità, in un senso che, come già accennato, va nella ridefinizione o riscrittura delle nozioni di armonia e di equilibrio. Soprattutto nei *Briefe* e nell'*Adrastea*, Herder si mostra sempre più orientato verso uno stile e un approccio più moderato, attento a temi che rimandano alle nozioni di equilibrio, proporzione, armonia e fermo nel suo tentativo di ristabilire un bilanciamento tra le due nozioni chiave della sua ricerca storico-antropologica: unicità del genere umano e differenziazione individuale dei popoli.³⁷ La riflessione sui processi storici mette infatti in evidenza il progressivo

³⁶ FHA VI, p. 259. Herder qui fa riferimento alle descrizioni riportate da W. Macintosh, nel suo *Travels in Europe, Asia, and Africa, Describing Characters, Customs, Manners, Laws and Productions of Nature and Art* [...], London, J. Murray, 1782, vol. II, p. 27: «Non conosco nessun altro luogo al mondo, in cui vi sia una maggiore mescolanza di differenti nazioni come quella nella presidenza di Bombay [...] Qui, oltre a europei di tutti i Paesi, si incontrano turchi, persiani, arabi, armeni, ecc.», ciascuno con il proprio diverso carattere, i turchi «savi e riservati», i persiani più gioiosi, vitali e familiari», e così via (ivi, pp. 27 sgg.).

³⁷ Maurer ha constatato un «ecclatante contrasto della ricchezza d'immagini» tra la fase giovanile e quella più matura, caratterizzate, la prima, dal costante riferimento al mondo della vita organica («Keim – Blüte – Frucht; Wurzeln – Stamm – Äste – Zweige»), al mondo naturale, in particolare legato all'acqua («Tropfen – Fluß – Strom – Meer») e al fenomeno della crescita organica nell'uomo («Kindheit – Jugend – Mannesalter – Greisenalter»); di contro, la seconda presenta notevoli immagini che rimandano all'equilibrio e alla conciliazione: «Das Wiegen als Wippen der Waage; das Messen als Anlegen des Maßes, das Pendeln als Ausschlag zu den Extremen und gesetzmäßige Rückkehr zum Schwerpunkt; das Licht als sich brechendes Strahlenbündel; die Harmonie als Auflösung von Dissonanzen» (M. Maurer, «Nemesis-Adrastea oder Was ist und wozu dient Geschichte?», in: *Herder Today*, pp. 49-63, p. 59. Per la verità, la nozione di equilibrio non era assente nella riflessione giovanile, anche se qui assumeva toni differenti rispetto a quelli dei decenni successivi. Una distinzione utile, nei riguardi della nozione di equilibrio è per Herder quella tra equilibrio organico (all'origine della vita) ed equilibrio meccanico (astratto e oggetto della critica herderiana negli anni dell'*Auch eine Philosophie der Geschichte*: «O tu, equilibrio europeo, grande invenzione di cui nulla sapevano i tempi trascorsi! O quanto si urtano bellamente gli uni con gli altri, senza distrugger se stessi né abbattere i vicini, i grandi corpi statali di oggi nei quali senza dubbio può aversi la massima cura dell'umanità! Né possono sul serio abbattersi a vicenda, come invece avveniva in passato secondo quanto ci dimostrano i tanto luttuosi esempi offertici dalla miserabile politica dei *Goti*, degli *Unni*, dei *Vandali*, dei *Greci*, dei *Persiani*, dei *Romani*, dei popoli di tutti i tempi, insomma. Il cammino trionfale prosegue: son capaci d'inghiottire tutta una botte d'acqua piena d'insetti per stabilire l'uniformità, la pace, la sicurezza. La città è povera? Il villaggio tormentato? – A noi! per il mantenimento dell'ordine, della pace, della sicurezza, di tutte le virtù cardinali e di tutte le felicità, ecco pronti i mercenari, le alleanze, l'equilibrio europeo! Per la tranquillità, la pace, la sicurezza e l'ubbidienza, a noi! Esse dovranno restare e resteranno eterne in Europa» (FHA IV, p. 72; trad. it. p. 80). E ancora, sempre con toni ironici nei confronti di un equilibrio di tipo astratto e meccanico (anziché organico), ovvero imposto dall'alto e non emergente da una reale tensione comune dei differenti popoli: «Da quando, grazie a Dio, lo Stato ha tolto di mezzo le singoli forze e gli stati membri, bilanciando e controbilanciando tanto gloriosamente tra loro la nobiltà tramite le città, le città tramite la campagna, affrancate la nobiltà, le città, la campagna tramite il popolo, sbilanciandoli tutti a proprio favore e inglobandoli tutti nell'am-

allontanamento dall'unità originaria e il susseguirsi, nel tempo, di culture e popoli sempre più diversificati gli uni dagli altri. È in questa fase che la riflessione sul concetto di umanità si fa più urgente anche alla luce degli avvenimenti politici e dei contrasti che animano l'Europa in seguito alla Rivoluzione francese. L'importanza dell'elemento individuale e concreto nell'analisi storico-filosofica deve fare i conti con tali tensioni e con l'esigenza di guardare alla collettività in modo unitario e in vista di un futuro comune pacifico e improntato al miglioramento dell'umanità. La ricerca herderiana dell'ultimo periodo assume perciò un carattere universalista (di stampo chiaramente diverso dall'universalismo 'astratto' verso il quale Herder aveva espresso a più riprese le sue critiche in età giovanile): è un appello alla fratellanza e alla comunione dei popoli, impregnato di valori cristiani tradotti nei termini di un naturalismo storicista attento alla diversità e peculiarità di ciascuna entità nazionale. Attraverso le metamorfosi di un *Proteo* – immagine ricorrente dell'opera herderiana come evidenziato anche da Irmischer³⁸ – Herder spiega che l'umanità è concepibile quale unità di molteplici, come un insieme originariamente unitario che si infrange in mille forme e figure diverse, esattamente come un fascio di luce che passa da un prisma. Nonostante la sterminata diversità che emerge sulla Terra nelle diverse epoche storiche, l'umanità tende e deve tendere verso una ricomposizione dell'unità, deve riconoscersi come una sola e comprendere in che modo trarre la forza di migliorarsi attraverso il riconoscimento di ciò che le è davvero vantaggioso e il rifiuto di ciò che nuoce alla vita sulla Terra.

Nei *Briefe, die Fortschritte der Humanität betreffend* (1792) si ripete l'immagine del *Proteo*, usata in questo caso per descrivere il tempo:

Il *tempo* è un'immagine mentale di stati successivi incatenati tra loro; è la misura delle cose, le cose stesse sono il loro contenuto misurato. *Spirito dei tempi* significa la somma di pensieri, degli atteggiamenti, delle aspirazioni e delle forze vive che si esprimono in un certo corso delle cose con determinate cause ed effetti. Non vediamo mai gli elementi degli eventi, ma vediamo le loro apparenze e notiamo la loro forma e organizzazione in una connessione percepita. Se volessimo quindi discutere dello spirito del *nostro* tempo, dovremmo per prima cosa determinare qual è il nostro tempo, che entità potremmo e dovremmo dargli. Tutte le ore del giorno esistono contemporaneamente sulla nostra Terra sferica, e quindi lo spirito del tempo non è nello stesso attimo in Giappone e in Cina, in Tartaria e in Russia, in Africa e in Polinesia, in Nord e in Sud America. Tutte le modificazioni si alternano in esso, sono cambiate e cambieranno secondo il flusso degli eventi che spinge le onde più lentamente o più velocemente.³⁹

mirabile macchina, nessuno più sa e può saper nulla della *giustizia che si fa da sé*, della *dignità personale*, della *autodeterminazione*» (FHA IV, p. 73; trad. it. p. 81, rivista dall'autrice del saggio).

³⁸ Cfr. FHA VII, p. 829.

³⁹ FHA VII, p. 764, trad. it. dell'autrice del saggio.

I caratteri dei popoli sono dunque il risultato delle molteplici forme assunte dallo «spirito del tempo» che si rende visibile nel continuo scorrere degli eventi. La storicità di tali caratteri è ulteriormente indagata da Herder, oltre che nei *Briefe zur Beförderung der Humanität*, anche nell'*Adrastea*, un'opera a cui gli storici soltanto di recente hanno riconosciuto maggiore importanza e in parte anche una certa originalità rispetto ai motivi che dominavano nella prima produzione herderiana. Il valore assegnato da Herder al concetto di armonia nell'ultima fase della sua produzione si accompagna al suo decisivo impegno per la promozione dell'educazione che renda possibile guardare con fiducia al futuro del genere umano.

Nell'intendere tale armonia Herder si discosta in modo decisivo da Leibniz – un autore senz'altro presente nella riflessione giovanile e che ritorna in una posizione di primo piano anche nell'*Adrastea* – per il quale ogni cosa (ogni monade) si accorda con tutte le altre sin dalle origini in quanto l'armonia è prestabilita una volta per tutte nella mente divina.⁴⁰ L'unione armonica di tutti gli esseri viventi, nell'ottica herderiana, si realizza nel tempo e sulla Terra ed è concepita dunque come qualcosa di dinamico, che trova realizzazione concreta solo a partire dalle molteplici differenziazioni delle forme viventi. Ogni forma vivente è il risultato di una combinazione intricata di fattori che la rendono unica e imprevedibile, di una metamorfosi che ha il suo modello, per avere un corrispondente nel dibattito embriologico dell'epoca, nelle teorie epigenetiche.⁴¹ Chi sottolinea questo aspetto, facendo appello all'insistenza di Herder, soprattutto negli scritti giovanili, sul tema dell'errore e dell'imprevedibilità e originalità delle forme viventi, appare restio, talvolta, a riconoscere la centralità assegnata da Herder al tema dell'armonia, soprattutto nell'ultimo decennio di vita. L'armonia non è per Herder un accordo tra simili che viene stabilito da Dio prima dell'esistenza del mondo o al momento della creazione. Il creato, agli occhi di Herder, è soggetto a una continua metamorfosi, a trasformazioni e perturbazioni che lo rendono instabile e in continuo mutamento. Proprio il risultato, sempre parziale, di questi mutamenti, nella stretta combinazione di fattori esterni e interni, è quello che Herder intende per armonia, ovvero un'armonia di tipo organico, data dall'unione di parti diverse ed eterogenee, che hanno una sorgente comune dalla quale tuttavia si sono differenziate, per forma e funzione, e a partire da tale differenziazione devono nuovamente riaccordarsi e cooperare in vista di un fine comune. L'armonia

⁴⁰ Nell'*Adrastea* Herder dedica a *Gottfried Wilhelm Leibnitz* un saggio nel quinto numero (III.1, 1802; FHA X, pp. 440-456). Tra i numerosi studi sull'importanza di Leibniz per Herder, si vedano i recenti N. DeSouza, *Leibniz in the Eighteenth Century: Herder's Critical Reflections on the Principles of Nature and Grace*, in: "British Journal for the History of Philosophy", Bd. XX, n. 4, 2012, pp. 773-795; G. Arnold, "Funktionen der Leibniz-Rezeption in Herders Spätwerk", in: *Leibniz in Philosophie und Literatur um 1800*, hrsg. von W. Li, M. Meier, Hildesheim, Georg Olms, 2016, pp. 9-36.

⁴¹ Si veda su tali questioni il volume di J. Zammito, *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago, The University of Chicago Press, 2018.

tra le parti è dunque un obiettivo da raggiungere in una collettività eterogenea che, nel caso delle collettività umane, dipende tantissimo dall'elemento culturale e spirituale, dalle scelte, dall'equilibrio tra necessità materiali e necessità meno corporee. «Uomini e popoli si rivelano facilmente dal modo in cui essi assegnano un *valore alle scienze*»⁴², afferma nell'*Adrastea*, dal momento che queste, l'amore per il sapere e per la cultura intellettuale o, in generale, per le più raffinate manifestazioni dello spirito, devono andare di pari passo con il soddisfacimento dei beni più corporei e materiali:

È manchevole un corpo privo di mani che lavorano, di piedi che camminano; ma è indubbiamente manchevole anche un corpo privo di testa pensante, di occhi che vedono. Questi devono guardare *serenamente e tranquillamente* e devono essere protetti non solo dai colpi e dalle percosse, ma anche dalla servitù e dai lavori servili. [...] La nazione più povera può e deve risparmiare tanto affinché le scienze non soccombano e affinché ciò che spetta loro non sia misera *elemosina*. La fama dei principi è diminuita quando essi *concedono* alle scienze, che dipendono dalla loro persona, *solo un'elemosina*. L'*indipendenza* delle scienze, insieme all'*ozio privo di preoccupazioni*, è la prima necessità; poi vi sono i mezzi, senza i quali le scienze rimangono inoperose e zoppe o si impantanano in metodi sbagliati e speculazioni. Senza aiuto le scienze non lavorano in condizioni sane nel grande laboratorio della natura, ma giacciono febbricitanti in ospedali miserabili e isolati.⁴³

In linea con quanto affermava in età giovanile, Herder continua a ritenere che la natura e la storia procedono per "tentativi", senza seguire una via già tracciata sin dall'inizio e che questo soltanto è condizione di possibilità dell'esistenza di sempre diverse e imprevedibili manifestazioni che sono la base di una vita sulla Terra che sempre si rinnova e si migliora. Il modo, anche casuale, in cui differenti e molteplici fattori si combinano, ovvero la loro capacità di trovare un accordo più o meno armonico in quanto parti di un insieme, è la premessa per la realizzazione di forme che possono, ma non necessariamente devono, divenire "migliori". Solo la salvaguardia dell'individualità nella collettività e della collettività come emergente dalla pluralità può garantire il rinnovarsi delle forze spirituali interne che guidano il corso degli eventi naturali e storici. Tale pluralità riguarda tanto le forme della natura, quanto, all'interno di un popolo, le diverse manifestazioni dello spirito, specie quelle più complesse e raffinate, traguardi di strade non immediatamente facili da percorrere. Si comprendono in tale prospettiva gli interrogativi insistenti di Herder a proposito del futuro dell'Europa e la sua analisi del periodo storico turbolento che sembrava scuotere i popoli europei nella loro identità e costituzione fondamentale. L'appello alla moderazione e l'invito a porre in primo

⁴² FHA X, p. 535.

⁴³ FHA X, pp. 535-536.

piano l'educazione del genere umano sembrano a Herder l'unica via di salvezza per un'umanità che è responsabile di se stessa, che solo con un uso equilibrato e corretto delle proprie forze può sperare in un miglioramento e nella salvezza, mai scontata e mai garantita una volta per tutte dalla Provvidenza divina. Il senso morale e di responsabilità che permea gli scritti herderiani degli ultimi anni non solo ebbero una grande influenza sui suoi contemporanei, ma si rivelano, ancora oggi, preziosi strumenti per una profonda riflessione sull'umanità e sul destino della vita in Europa e sulla Terra.

Carattere nazionale e rivincita culturale nel frammento

Deutsche Größe di F. Schiller

PAOLO PANIZZO

ABSTRACT

Il saggio si interroga sul concetto di “carattere nazionale” nel maggiore dei frammenti del lascito del poeta tedesco, scritto in reazione alle perdite territoriali del Sacro Romano Impero di nazione germanica definitivamente sancite dal Trattato di Amiens del 1802. Mettendo in evidenza non solo la componente consolatoria che anima il componimento ma anche quella di rivincita morale e culturale, il contributo problematizza sia la definizione di “universalismo nazionale” utilizzata dalla critica nell’interpretazione del testo, sia la recente proposta di modificare in “Dignità tedesca” il titolo postumo “Grandezza tedesca” attribuito dal curatore della prima edizione nel 1902. Il saggio analizza dunque criticamente il sistema valoriale di riferimento del frammento schilleriano sullo sfondo del dibattito intellettuale scaturito nei Paesi di lingua tedesca in risposta alle contingenze storico-politiche del tempo.

Weltkultur o Staatsnation: un’introduzione

Nella lettera del 25 gennaio 1795 con cui invia a Friedrich Heinrich Jacobi il primo numero della rivista *Die Horen* da lui curata, Schiller, ritornando sulle linee programmatiche di questo nuovo progetto elaborato insieme con l’editore Cotta sullo sfondo dei rivolgimenti storico-politici di quegli anni, scrive:

Fisicamente vogliamo essere e restare cittadini del nostro tempo, perché non può essere altrimenti; per il resto però, *spiritualmente*, è prerogativa e dovere del filosofo come

del poeta non appartenere a nessun popolo e a nessun tempo ma essere nel senso proprio del termine contemporaneo di tutte le epoche.¹

Non è un caso che nello stesso numero di apertura delle *Horen* inviato a Jacobi, Schiller pubblichi le prime *Lettere sull'educazione estetica* (le rimanenti appariranno tra il febbraio e il giugno 1795 nel secondo e sesto numero della stessa rivista): vero è infatti che anche l'utopia di uno «stato estetico» con cui si concludono le lettere di Schiller si colloca idealmente al di là del tempo e dello spazio e che la stessa 'educazione estetica *dell'uomo*' rappresenta la proposta culturale di un poeta tedesco che in un momento storico travagliato sente di appartenere a ogni popolo e a ogni epoca. Non si sbaglia perciò se si interpreta lo «ästhetische[r] Staat» delle *Lettere* quale utopica entità statale sovranazionale in cui si esercitano tutte le energie della cultura umana.² E il tratto segnatamente tedesco di tale visione consiste proprio in quel «cosmopolitismo culturale», che, come notava già Giuliano Baioni in riferimento al saggio goethiano *Über literarischen Sansculottismus* (1795) e alla categoria della *Weltliteratur*, costituisce anche qui «la diretta continuazione del cosmopolitismo illuminista».³ In direzione del cosmopolitismo argomenteranno ancora Goethe e Schiller nel 1797 nel novantaseiesimo *Xenion* incentrato sul «carattere nazionale tedesco» (*Deutscher Nationalcharakter*): «Tedeschi, invano sperate di formarvi in nazione; formatevi piuttosto, di ciò siete capaci, più liberamente in esseri umani».⁴ Pur essendo rivolta innanzitutto ai concittadini tedeschi, l'esortazione provocatoria dell'epigramma include a ben vedere anche gli stessi autori nel loro doppio ruolo di 'tedeschi' e di 'educatori', lasciando trasparire il fondamentale significato sociale che i due poeti attribuivano al proprio programma di formazione estetica e culturale negli anni successivi alla Rivoluzione francese e alla *terreur*.

Ma il 'carattere nazionale tedesco' appena descritto, che separa la 'formazione' della 'nazione' da quella dell'umanità nei termini di un settecentesco cosmopolitismo culturale, è ancora lo stesso che informa il maggiore dei frammenti

¹ «Wir wollen, dem Leibe nach, Bürger unserer Zeit seyn und bleiben, weil es nicht anders seyn kann; sonst aber und dem Geiste nach ist es das Vorrecht und die Pflicht des Philosophen wie des Dichters, zu keinem Volk und zu keiner Zeit zu gehören, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes der Zeitgenosse aller Zeiten zu seyn», NA XXVII, 124. Le opere di Friedrich Schiller sono citate in nota secondo l'edizione: F. Schiller, *Werke. Nationalausgabe*, begr. von Julius Petersen, fortgef. von Liselotte Blumenthal, Benno von Wiese und Siegfried Seidel, hrsg. von Norbert Oellers, Weimar, Böhlau, 1943 ff. (con la sigla NA seguita dal numero del volume e di pagina). Per il frammento *Deutsche Größe* cfr. NA 2 I, 431-436. Dove non diversamente specificato, tutte le traduzioni sono a cura di chi scrive.

² NA 20, 410.

³ G. Baioni, *Goethe. Classicismo e rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1998, p. 149.

⁴ «Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens, / Bildet, ihr könnt es, dafür freyer zu Menschen euch aus», NA 1, 321.

poetici del lascito di Schiller che risale alla fine del 1801?⁵ È ancora quello del componimento incompiuto per il quale solo nel 1902 Bernhard Suphan (1845-1911), filologo e primo direttore del Goethe-Schiller-Archiv di Weimar, scelse il titolo di *Deutsche GröÙe*?⁶ Sulla scia di tali domande e degli studi finora svolti si può dubitare che la definizione di «nationaler Universalismus»⁷ (o «deutscher Universalismus»⁸) proposta negli ultimi anni rappresenti davvero un utile strumento ermeneutico nell'analisi di questo frammento del lascito di Schiller. Ma non solo: c'è da chiedersi anche se sia la «Weltkultur» oppure la «Staatsnation» a rappresentare l'elemento dominante di questi versi:⁹ se il componimento ci mostri ancora una «nazione tedesca quale precorritrice dell'umanità»,¹⁰ o se invece sia più adeguato, come pure si è fatto, collocare il frammento già nell'alveo del «nazionalismo tedesco»¹¹ o addirittura dell'«imperialismo culturale». ¹² Vale certo la pena chiedersi inoltre se *Deutsche GröÙe*, come pensava lo storico Friedrich Meinecke, davvero ci lasci già presagire che anche Schiller, se fosse vissuto dopo il 1806,

⁵ Sulle difficoltà di periodizzazione del frammento schilleriano cfr. G. Schmidt, "Friedrich Schillers *Deutsche GröÙe* und der nationale Universalismus", in: W. Greiling, H-W. Hahn (Hg.), *Tradition und Umbruch. Geschichte zwischen Wissenschaft, Kultur und Politik*, Rudolstadt/Jena, Hain-Verlag, 2002, pp. 11-32, qui pp. 20-24; G. Sauder, "[Deutsche GröÙe]", in: Matthias Luserke-Jaqui (Hg.): *Schiller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2005, pp. 295-297; H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, pp. 136-137.

⁶ F. Schiller, *Deutsche GröÙe, ein unvollendetes Gedicht Schillers*, hg. v. Bernhard Suphan, Weimar, Hof-Buchdruckerei, 1902. Su quanto la scelta di tale titolo sia influenzata non solo dalla fondazione politica e 'culturale' del *II. Reich* già criticata da Nietzsche nella sua *Prima Inattuale* ma rifletta anche la storia della ricezione di Schiller nell'Ottocento tedesco e in particolare i festeggiamenti per il centenario della nascita del poeta nel 1859 (forse «il maggiore tributo collettivo di tutti i tempi rivolto a un poeta»), cfr. il capitolo "Schiller als Repräsentant des deutschen Nationalmythos" nel monumentale studio di Dieter Borchmeyer *Was ist deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst*, Berlin, Rowohlt, 2019, pp. 478-492, qui p. 478.

⁷ G. Schmidt, "Friedrich Schillers *Deutsche GröÙe*", cit.

⁸ H. Höfer, *Deutscher Universalismus. Zur mythologisierenden Konstruktion des Nationalen in der Literatur um 1800*, Heidelberg, Winter, 2015.

⁹ Cfr. D. Borchmeyer, *Was ist deutsch?*, cit., p. 78. Di «Kulturnationalismus» nel frammento di Schiller ha parlato P.-A. Alt, "Auf den Schultern der Aufklärung. Überlegungen zu Schillers 'nationalem' Kulturprogramm", in: P.- A. Alt, A. Kosenina, H. Reinhardt u. W. Riedel (Hg.), *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift für Hans-Jürgen Schings*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 215-237.

¹⁰ G. Schmidt, "Friedrich Schiller und seine *Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs*", in: K. Manger, G. Willems (Hg.), *Schiller im Gespräch der Wissenschaften*, Heidelberg, Winter, 2005, pp. 79-105.

¹¹ H. A. Kaufmann, *Nation und Nationalismus in Schillers Entwurf Deutsche GröÙe und im Schauspiel Wilhelm Tell. Zu ihrer kulturpolitischen Funktionalisierung im frühen 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1993. Decisamente contrario a un'interpretazione del patriottismo del tardo Schiller nei termini di una «Vorschule des Nationalismus» si dichiara invece W. Müller-Seidel, *Friedrich Schiller und die Politik. "Nicht das GröÙe, nur das Menschliche geschehe"*, München, Beck, 2009, p. 138.

¹² In un recente contributo R. Görner parla di «kulturimperialistische Geste» nel frammento di Schiller, cfr. "Dichten aus dem Geist der Historie. Das Europäische in Schillers Lyrik", in: P.-A. Alt, M. Lepper (Hg.), *Schillers Europa*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, pp. 44-57, qui p. 47.

avrebbe rivolto alla “nazione tedesca” dei “discorsi” dello stesso tenore di quelli di Fichte;¹³ o se, infine, il titolo alternativo di ‘dignità tedesca’ («Deutsche Würde»), proposto di recente dal germanista Hans-Jürgen Schings in sostituzione di quello attribuito al componimento da Suphan, assai più problematico sullo sfondo della storia tedesca del Novecento, colga il vero spirito del frammento del poeta.¹⁴

Compito delle pagine seguenti sarà quello di rispondere a tali quesiti rileggendo il componimento di Schiller con un distacco critico che, guardando al travagliato momento storico in cui il testo fu scritto e considerandone il carattere incompiuto, renda conto delle motivazioni e degli obiettivi polemici del poeta oltre che dei significati impliciti delle sue affermazioni. Come si vedrà, i valori di rivincita culturale e morale della nazione tedesca di cui il frammento *Deutsche Größe* si fa portavoce lo pongono in discontinuità con l’utopia dello «stato estetico» che Schiller aveva proposto solo qualche anno prima nelle *Lettere sull’educazione estetica*.¹⁵ Se è certamente vero che il titolo *Deutsche Größe* scelto dall’editore Suphan un secolo dopo la stesura del componimento alimenta il fatale fraintendimento che lo «strano nazionalismo contraddittorio» del frammento schilleriano sia in nuce già quello dei suoi «nerboruti discendenti»,¹⁶ l’analisi qui presentata intende mettere in luce anche i limiti delle proposte interpretative alternative della critica tedesca recente fondate su valori differenti (“dignità” al posto di “grandezza”) o su categorie solo apparentemente meno ambigue (“universalismo tedesco”) e offrire invece un’interpretazione che si stacchi dalle narrazioni e dai miti ottocenteschi e novecenteschi legati alla figura dello Schiller “poeta nazionale tedesco” o “poeta delle nazioni”.¹⁷ Sulla base del modello ermeneutico del «deskriptiver Dezisionismus» teorizzato da Panajotis Kondylis,¹⁸ il contributo si propone dun-

¹³ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München/Berlin, Verlag von R. Oldenbourg, 1928 (prima edizione 1908), p. 60.

¹⁴ H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, cit., pp. 140-141. Favorevole alla proposta di Schings: M. Hien, *Altes Reich und Neue Dichtung*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 359-361; più prudente Dieter Borchmeyer nella recensione del libro di Schings, in: “Goethe-Jahrbuch”, n. 134, 2017, pp. 307-312. Sulla centralità del concetto di ‘dignità tedesca’ nel frammento schilleriano cfr. già nel 1993 H. Ester, “Mitteleuropa und Deutschland. Einführung in die Problematik”, in: H. Ester, H. Hecker, E. Poettgens, (Hg.), *Deutschland, aber wo liegt es? Deutschland und Mitteleuropa. Analysen und historische Dokumente*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1993, pp. 3-12, qui p. 7.

¹⁵ Per una lettura antitetica nella critica recente cfr. invece H. Höfer, *op. cit.*, pp. 111-131. Sulla medesima linea interpretativa già M. Oergel: “The German Identity, the German *Querelle* and the Ideal State: A Fresh Look at Schiller’s Fragment ‘Deutsche Größe’”, in: N. Martin (Hg.), *Schiller: National Poet – Poet of Nations. A Birmingham Symposium*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2006, pp. 241-256.

¹⁶ H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, cit., p. 139.

¹⁷ Cfr. il titolo del recente volume collettaneo già citato in precedenza: N. Martin (Hg.), *Schiller: National Poet – Poet of Nations. A Birmingham Symposium*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2006.

¹⁸ Cfr. P. Kondylis, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984. Kondylis applica tale modello già in precedenza nel fondamentale stu-

que di analizzare criticamente il sistema valoriale di riferimento del frammento *Deutsche Größe* e di collocare il componimento incompiuto di Schiller nella rete delle contrapposizioni polemiche proposte dal poeta in risposta alle contingenze storico-politiche del suo tempo.

Il *Geist* contrapposto al *Witz*: carattere tedesco e carattere francese

In questo istante in cui i tedeschi, calpestati da due popoli tracotanti, escono senza gloria da una guerra dolorosa e in cui i vincitori decidono il loro destino – è dato ancora ai tedeschi di sentire la propria forza? Possono essi compiacersi del proprio nome e rallegrarsene? Possono alzare la testa e prendere posto sicuri del proprio valore tra le schiere degli altri popoli?¹⁹

Alle domande retoriche che aprono il frammento *Deutsche Größe*²⁰ Schiller risponde con un tanto prevedibile quanto perentorio «sì che possono!»²¹: una dichiarazione programmatica che esprime non solo il riconoscimento della facoltà della nazione tedesca di risollevarsi il capo dopo la sconfitta ma anche il dovere morale collettivo di un tale riscatto di fronte agli altri popoli. Il contesto storico-politico è quello successivo alla pace di Lunéville (1801) che sancisce la dolorosa perdita per l'Impero dei territori della riva sinistra del Reno confermata già nell'ottobre 1801 nei preliminari di Londra al trattato di pace di Amiens (1802).²² Si tratta con ogni probabilità degli stessi mesi a cui risalgono anche altri componimenti del poeta (si pensi ad esempio ai versi *Der Antritt des neuen Jahrhunderts*, a *Voltaires Püçelle und die Jungfrau von Orléans* e a *Dem Erbprinzen von Weimar*) nei quali risulta evidente il risentimento tedesco nei confronti di Francia e Inghilterra al termine della seconda Coalizione.²³ Studi recenti hanno messo giustamente in evidenza l'intento 'consolatorio' del componimento di Schiller. Alla luce degli avvenimenti storici, infatti, il frammento *Deutsche Größe* non rappresenterebbe tanto «un'o-

dio sull'Illuminismo: P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

¹⁹ «Darf der Deutsche in diesem Augenblicke / wo er ruhmlos aus seinem thränenvollen / Kriege geht, wo zwey übermüthige Völker / ihren Fuß auf seinen Nacken setzen, / und der Sieger sein Geschick bestimmt - / darf er sich fühlen? Darf er sich seines / Nahmens rühmen und freun? Darf / er sein Haupt erheben und mit Selbst- / gefühl auftreten in der Völker Reihe?», NA 2 I, 431.

²⁰ Appare poco plausibile e comunque non dirimente in sede interpretativa l'ipotesi proposta di recente da Höfer che nelle intenzioni di Schiller il componimento dovesse iniziare con la strofa «Finster zwar und grau von Jahren» riferita al Sacro Romano Impero di nazione germanica prossimo al tramonto, cfr. H. Höfer, *op. cit.*, p. 116.

²¹ «Ja er darfs!», NA 2 I, 431.

²² H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, cit., pp. 136-137.

²³ Cfr. G. Sauder, *op. cit.*, p. 296.

de» alla grandezza tedesca, come credeva ancora il primo editore Suphan, ma andrebbe letto piuttosto in continuità con il «Trostgedicht» («poema consolatorio») di stampo barocco.²⁴ E, volendo parafrasare proprio il titolo dei *Trostgedichte in Widerwärtigkeit des Krieges* di Martin Opitz, risalenti alla Guerra dei Trent'Anni (1621/1633), si può osservare che il componimento di Schiller rappresenti sì un «poema consolatorio», ma non tanto di fronte alla «calamità della guerra» quanto, e paradossalmente: a quella della *pace*.²⁵

L'argomentazione proposta risulta assai convincente. Tuttavia, se si definisce il frammento *Deutsche Größe* un 'poema consolatorio', è bene considerare non solo la funzione compensatoria e in certa misura escapistica del testo di fronte alla realtà storico-politica degli anni in cui fu scritto, ma anche la componente più propriamente attiva di opposizione e rivalsa che pure sostiene l'argomentazione del poeta tedesco. Nell'analisi del componimento di Schiller va considerato infatti che l'idea di una *Kulturnation* tedesca che prende forma nella seconda metà del Settecento in contrasto con la 'nazione politica' («politische Nation») contiene in sé anche i germi di un «pensiero di rivalsa» («Vergeltungsgedanken»).²⁶ Quale peso attribuire dunque a tale elemento nel frammento di Schiller? Quale aspetto risulta prevalente nello scritto: quello consolatorio o quello di rivalsa? O l'espressione poetica del desiderio di rivalsa va già considerata di per sé parte di una strategia consolatoria?

Per rispondere affermativamente alla domanda posta all'inizio del frammento, ovvero se i tedeschi abbiano ragione a voler rialzare la testa nel momento in cui vengono «calpestati» da francesi e inglesi, Schiller riprende un topos consolidato nella seconda metà del Settecento tedesco non solo nella letteratura e nella trattatistica (da Winckelmann a Klopstock, da Lessing a Herder e Novalis)²⁷ ma anche nella storiografia accademica (Joseph Misbiller)²⁸. Il poeta separa cioè l'Impero tedesco (*Deutsches Reich*) dalla Nazione tedesca (*Deutsche Nation*): traccia così una linea di demarcazione netta tra il campo del potere politico e quello dello spirito della Nazione e stabilisce poi una gerarchia tra i due ambiti. Decide dunque che l'identità e il valore del popolo tedesco risiedano 'da sempre' soltanto nella sfera sovraordinata dello spirito della Nazione e che essi risultino quindi del tutto

²⁴ C. Grawe, "Schillers Gedichtentwurf *Deutsche Größe*: 'Ein Nationalhymnus im höchsten Stil'? Ein Beispiel ideologischen Mißbrauchs in der Germanistik seit 1871", in: *JbDSG* 36, 1992, pp. 167-196, qui p. 173.

²⁵ H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, cit., p. 135-136.

²⁶ C. Wiedemann, "Zwischen Nationalgeist und Kosmopolitismus. Über die Schwierigkeiten der deutschen Klassiker, einen Nationalhelden zu finden", in: "Aufklärung", n. 4/2, 1991, pp. 75-101, qui p. 88.

²⁷ C. Wiedemann, *op. cit.*, pp. 87 e 99.

²⁸ M. Hien, *op. cit.*, p. 359.

indipendenti dai destini storico-politici dell'Impero nelle mani dei principi. Nel frammento si legge infatti:

Impero tedesco e nazione tedesca sono due cose distinte. La maestà dei tedeschi non riposò mai sul capo dei suoi principi. I tedeschi hanno fondato un loro proprio valore distinto da quello politico, e se anche l'impero tramontasse, la dignità dei tedeschi rimarrebbe incontrastata.²⁹

La contrapposizione di Impero e Nazione ripresa da Schiller implica così anche quella tra gli esponenti dell'uno o dell'altro schieramento, anch'essi inseriti nella gerarchia prestabilita: da un lato i principi sconfitti dell'Impero politico, dall'altro gli uomini di cultura della Nazione, tra i quali il poeta, da sempre depositari della "maestà tedesca" e, implicitamente, veri rappresentanti della "dignità dei tedeschi".

Già nel 1797, nello *Xenion* intitolato *Das Deutsche Reich* che precedeva quello citato in apertura sul "carattere tedesco", Goethe e Schiller si erano chiesti dove si trovasse quel Paese chiamato Germania che non riuscivano a scorgere in nessun luogo. Rispondevano con la constatazione perentoria che il regno del sapere e della conoscenza incomincia là dove finisce quello della politica.³⁰ Si trattava anche in questo caso, da un lato, di ribadire la separazione tra *Staatsnation* e *Kulturnation*³¹ e dall'altro di affermare il primato della sfera del sapere e della cultura (la propria) su quella della politica. Ma mentre nel 1797 l'obiettivo polemico dello *Xenion* era ancora tutto interno – la condanna pronunciata nel distico era rivolta a quei tedeschi che puntavano su un riscatto nazionale per via politica e non intellettuale –, nel frammento *Deutsche Größe* il valore 'spirituale' identitario della *Kulturnation* tedesca guarda soprattutto fuori dai confini ridimensionati del *Reich*. Esso mira infatti a controbilanciare e, anzi, a superare per spirito e morale, il valore 'politico' delle nazioni nemiche egemoni al termine della seconda coalizione antifrancese.

Anche se l'Impero tramontasse, la dignità dei tedeschi, legata alla loro cultura, rimarrebbe incontrastata – così il frammento. Ma che cos'è davvero la «dignità dei tedeschi» esaltata da Schiller nel frammento sulla 'grandezza' tedesca? «È una grandezza morale», afferma il poeta, «vive nella cultura e nel carattere della nazio-

²⁹ «Deutsches Reich und deutsche Nation / sind zweierlei Dinge. Die Majestät / des Deutschen ruhte nie auf dem / Haupt s[einer] Fürsten. Abgesondert von / dem politischen hat der Deutsche sich / einen eigenen Werth gegründet und / wenn auch das Imperium unterginge, / so bliebe die deutsche Würde unan- / gefochten. / Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur u[nd] / im Charakter der Nation, der von ihren / politischen Schicksalen unabhängig ist», NA 2 I, 431.

³⁰ «Deutschland? aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden, / Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf», NA 1, 320.

³¹ Per utilizzare in questa sede le categorie proposte nel Novecento da Friedrich Meinecke, cfr. D. Borchmeyer, *Was ist deutsch?*, cit., pp. 18-19.

ne» che, come ribadisce ancora una volta nei versi, «è del tutto indipendente dai destini politici della nazione stessa».³² Dopo aver stabilito che la «Deutsche Würde» è una grandezza morale autonoma dalla sfera politica, si tratta ora per Schiller di riempire di contenuti positivi i termini della “cultura” e del “carattere della nazione” dei tedeschi per legittimarne la superiorità. La soluzione più immediata a disposizione del poeta è quella di procedere *ex negativo* partendo dal raffronto con Francia e Inghilterra, i Paesi vincitori, appunto, ‘soltanto’ sul terreno ‘politico’. Si inserisce qui nel frammento di Schiller il riferimento encomiastico alla struttura statale decentralizzata e federativa del vecchio Reich, forse frammentata e a tratti dispersiva, ma che in definitiva, come scriverà anche Goethe nel 1807, «consentiva al singolo [...] di darsi l’educazione più vasta possibile e permetteva a ciascuno di fare, secondo la sua natura e a suo piacere, quanto gli pareva giusto».³³ La polemica si rivolge qui senza dubbio contro l’assetto centralistico di Francia e Inghilterra, probabilmente più efficace dal punto di vista politico, ma meno garante della diversità culturale e della pluralità di usi e costumi del proprio popolo e, in definitiva, più intransigente e ‘tirannico’ nei confronti dei propri cittadini. Anche in questo caso Schiller riprende un topos presente fin dal Cinquecento nella pubblicistica tedesca volta a ridimensionare il valore della supremazia militare della Francia: quello cioè della «libertà tedesca» dei popoli del *Reich* contrapposta alla «schiavitù» del sistema assolutistico francese.³⁴ Anche Schiller, come è stato osservato, si inserisce così, e già a partire dall’elaborazione della sua ‘educazione estetica’, in una tradizione di pregiudizi vecchia di secoli.³⁵ La ripresa di stereotipi anti-inglesi e antifrancesi volti alla legittimazione dell’identità culturale tedesca risulta quanto mai evidente nel frammento *Deutsche Größe* dove si legge che i tedeschi «non hanno attinto dal ventre della corruzione, dalla venale corte dei re, una desolante filosofia dell’interesse personale, un triste materialismo»; e che non hanno tratto «la loro filosofia di vita là dove è l’opinione a divenire virtù, dove l’*esprit* [Witz³⁶] soppesa

³² «Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur u[nd] / im Character der Nation, der von ihren / politischen Schicksalen unabhängig ist», NA 2 I, 431.

³³ Lettera a C. F. Zelter del 27 luglio 1807: «Vielleicht ist das, was wir bei der politischen Veränderung am meisten zu bedauern haben, hauptsächlich dieses, daß Deutschland, und besonders das nördliche, in seiner alten Verfassung den Einzelnen zuließ, sich so weit auszubilden als möglich, und jedem erlaubte, nach seiner Art beliebig das Rechte zu tun, ohne daß jedoch das Ganze jemals eine sonderliche Teilnahme daran bewiesen hätte», J. W. von Goethe, *Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in vier Bänden*. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Bodo Morawe, Hamburg, Christian Wegner Verlag, 1965, Vol. III, pp. 47-48.

³⁴ G. Schmidt, “Friedrich Schillers *Deutsche Größe* und der nationale Universalismus”, cit., pp. 29-30.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Sulla storia e molteplicità di significati del termine ‘Witz’ cfr. M. Foschi, “Als Witze Scherze waren». Über die Polysemie des Worts ‘Witz’ mit besonderer Berücksichtigung seiner Verwendung als Fachwort der Ästhetik im Werk *Gedanken von Schertzen* von G.F. Meier”, in: “Studi germanici”, n. 11, 2017, pp. 197-215.

la verità parola per parola»³⁷. Proprio l'*esprit*, interpretato qui quale tratto caratteristico della cultura francese, rappresenta un bersaglio polemico assai sensibile per il poeta che nel suo frammento esclama: «L'*esprit* non ha infatti nulla a che vedere con il bello, con ciò che è elevato!» – con ogni evidenza Schiller reclama in toto il “bello” e l’“elevato” per l’identità culturale del suo popolo. Una formula pressoché identica ricorre nei versi degli stessi anni dal titolo *Voltaires Püçelle und die Jungfrau von Orléans*, in cui Schiller attacca l’intento denigratorio del filosofo francese nei confronti della figura di Giovanna, rivendica le ragioni del cuore e della fede e afferma che «da sempre l'*esprit* è in guerra con il bello».³⁸

Non c’è dubbio che ancora all’inizio dell’Ottocento Rivoluzione e *terreur* influenzino in maniera determinante l’immagine della Francia di Schiller, assiduo lettore, come noto, della *Gazette nationale ou le Moniteur universel* negli anni cruciali della Rivoluzione.³⁹ Gli uomini ‘saggi’ di Germania – questo ancora il sottotesto di *Deutsche Größe* – hanno punto o poco a che vedere con i politici delle assemblee nazionali francesi, la cui saggezza di ‘padri della patria’ risiederebbe invece soltanto nella retorica con cui hanno saputo manipolare la pubblica opinione dai loro scranni.⁴⁰ I ‘saggi’ tedeschi, al contrario, non furono mai retori o sofisti. E così, chiosa Schiller nel frammento, per il tedesco «ciò che era sacro è rimasto tale»: ⁴¹ una formula certo significativa poiché lascia del tutto indeterminato che cosa i tedeschi, a giudizio del poeta, considerino ‘sacro’ ma ben veicola l’accusa rivolta a scopo autolegittimante contro i francesi di essere impostori, blasfemi e dissacratori. Si tratta anche qui in fondo di una questione di ‘carattere nazionale’: con ogni evidenza, Schiller interpreta l'*esprit* come tratto identitario specifico del carattere francese.⁴² E non è un caso che in una lettera all’amico

³⁷ «Nicht aus dem Schooß der Verderbniß / nicht am feilen Hof der Könige / schöpfte sich der Deutsche eine trostlose / Philosophie des Eigennutzes, einen / traurigen Materialism, nicht da wo / die Meinung Tugend präget, wo der / Witz die Wahrheit wäget», NA 2 I, 435.

³⁸ «Krieg führt der Witz auf ewig mit dem Schönen», NA 2 I, 129. Una lettura dei drammi di Schiller *Die Jungfrau von Orleans* (1801) e *Wilhelm Tell* (1804) come tentativi di fondazione nazionale alternativi a quella francese seguita alla Rivoluzione viene proposta da B. A. Kruse, “La Tragedia del Nazionalismo. La *Pulzella d’Orléans* di Friedrich Schiller”, in: *Nazionalismo, Letteratura e Phurilinguismo*, a cura di B. A. Kruse, Pisa, Pacini, 2018, pp. 11-52.

³⁹ Cfr. P.-A. Alt, *op. cit.*, pp. 220-222 e M. C. Foi, “Recht, Macht und Legitimation in Schillers Dramen. Am Beispiel von *Maria Stuart*”, in: W. Hinderer (Hg.), *Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 227-243, qui p. 232-233. Per una minuziosa ricostruzione e un’analisi particolareggiata cfr. H.-J. Schings, *Revolutionsetüden. Schiller – Goethe – Kleist*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, pp. 13-144.

⁴⁰ Cfr. H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, cit., p. 141-143.

⁴¹ «Nicht / Redner sind s. Weisen. – Darum / blieb ihm das heilige heilig», NA 2 I, 435.

⁴² Già il commento della *Nationalausgabe* sottolinea come Schiller intenda il termine *Witz* nel senso dell'*esprit* francese: cfr. qui i riferimenti alle *Tabulae votivae*, al rapporto tra *Witz* e *Schönheit* nel saggio *Über naive und sentimentalische Dichtung* e all’accusa rivolta agli inglesi di essere portatori di una mentalità meramente utilitaristica, empirista e scettica, NA 2, II B 262.

Körner del 17 marzo 1802 il poeta contrapponga proprio all'*esprit* francese il *Geist* dei tedeschi:

Noi tedeschi istruiti e in particolare formati esteticamente vogliamo procedere sempre dal limitato all'infinito e prenderemo così lo spirito [*Geist*] più seriamente, lo collocheremo nel profondo e nell'ideale; i francesi, invece, prendono consapevolezza delle loro facoltà assolute soprattutto attraverso il gioco libero dei pensieri e si accontentano quindi già dell'*esprit* [*Witz*].⁴³

Sono considerazioni di cui è bene non sottovalutare la portata: sulla questione dello "spirito", nella contrapposizione tra il "Geist" tedesco e il "Witz" francese, infatti, anche nel frammento di Schiller si combatte una battaglia identitaria che implica non da ultimo il declassamento complessivo della cultura francese. Va considerato tuttavia che il componimento, fin dall'inizio, non si propone di descrivere in modo chiaro e distinto uno stato di fatto da un punto di vista storico, politico o culturale. Esso non mira cioè a un confronto imparziale basato su un principio di riconoscimento reciproco, né intende proporre un'analisi nei termini di una filosofia della storia in una prospettiva cosmopolita. Al contrario: volendo ribaltare in una vittoria culturale e morale la recente sconfitta militare, il frammento di Schiller deve anche affermare la supremazia ultima della cultura tedesca. Per il lettore si tratta a questo punto soltanto di capire in quale modo e quando, a giudizio del poeta, tale primato si manifesterà nella storia.

«Darf der Deutsche in diesem Augenblicke...». Compensazione e rivincita della *Kultur* tedesca

Il recente fallimento militare del *Reich* costringe lo Schiller fautore della grandezza e dignità tedesca a prendere tempo. In una prospettiva chiliastica il poeta ammonisce che, proprio in forza del suo *Geist*, il popolo 'lento' dei tedeschi alla fine dei tempi non solo avrà raggiunto quei paesi che ora lo precedono per forza e onore sul terreno politico, ma conquisterà la giusta vittoria morale sulle nazioni avversarie attraverso la cultura. Nel suo frammento il poeta declina tuttavia l'anelato riscatto millenaristico dei tedeschi nei termini espliciti di un vero e proprio "dominio" culturale. Come è stato osservato, il desiderio compensatorio di fronte all'impotenza militare e politica si trasforma così in "Überkompensation" – la debolezza militare dei tedeschi si capovolge nel frammento in un'ostentata dimo-

⁴³ «Wir gebildeten und besonders ästhetisch gebildeten Deutschen wollen immer aus dem Beschränkten ins Unendliche gehen und werden also den Geist ernsthafter nehmen, und in das Tiefe und Ideale setzen; der Franzose hingegen wird sich seines absoluten Vermögens mehr durch das freie Spiel der Gedanken bewußt und wird also schon mit dem Witz zufrieden seyn», NA 31, 118.

strazione di forza morale a fondamento della propria cultura.⁴⁴ E così leggiamo in *Deutsche GröÙe*:

Chi forma lo spirito [*Geist*] domina, a lui deve spettare il dominio, poich , se mai il mondo ha un piano, se soltanto la vita dell'uomo ha un significato, una volta che il tempo si sar  compiuto, vivere civile e ragione dovranno alla fine trionfare, la violenza brutta arrendersi alla forma – e il popolo pi  lento raggiunger  tutti quelli pi  veloci che lo distaccano.⁴⁵

È evidente che la contrapposizione manichea di Schiller tra forza brutta da un lato e vivere civile e ragione dall'altro abbia un intento meramente retorico: anche chi dubitasse dell'esistenza di un piano prestabilito della storia dell'uomo condirebbe in fondo l'auspicio che la violenza sulla terra ceda il passo alla cultura e che vivere civile e ragione, gi  prima della fine dei tempi, abbiano la meglio sull'impiego della forza nella risoluzione dei conflitti. Il punto tuttavia   un altro.

Nel frammento di Schiller «*Sitte*» e «*Vernunft*» non rappresentano valori neutri, in modo tale da permettere a qualunque popolo se ne faccia promotore di contribuire al loro ideale trionfo. La *Vernunft* di cui si parla nel componimento non viene dunque intesa quale facolt  superiore universale che guida e governa la condotta umana nel mondo. Nel testo di Schiller, vivere civile e ragione sono collegate al *Geist* a cui spetta il «dominio»; e il *Geist*   innanzitutto un tratto distintivo e identitario del popolo 'lento' della *Kulturnation* tedesca. La *Vernunft* di cui parla Schiller   dunque quella che nel tempo   chiamata a dare "ragione" al popolo tedesco. In tale contesto va quindi interpretata anche la successiva affermazione perentoria di Schiller secondo cui «la nostra lingua dominer  il mondo»:⁴⁶ parlare anche in questo caso di mera «enfasi retorica» o scrivere, come si   fatto nella letteratura critica, che il tedesco rappresenti soltanto la «lingua ufficiale» di un vagheggiato *Vernunftstaat* a venire all'ombra dell'educazione estetica schilleriana⁴⁷ significa non solo mascherare ideologicamente l'atteggiamento di rivincita che il frammento restituisce ma anche travisarne contenuti e implicazioni culturali importanti.

Il concetto di *Vernunft* ritorna infatti in un altro passaggio significativo del componimento di Schiller che parrebbe smorzare i suoi toni nazionalistici pi 

⁴⁴ Cfr. N. Mecklenburg, *Der Prophet der Deutschen. Martin Luther im Spiegel der Literatur*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2016, p. 81.

⁴⁵ «Dem, der den Geist bildet, beherrscht, / muß zuletzt die Herrschaft werden, denn / endlich an dem Ziel der Zeit, wenn anders die / Welt einen Plan, wenn des Menschen / Leben irgend nur Bedeutung hat, endlich / muß die Sitte und die Vernunft siegen, / die rohe Gewalt der Form erliegen – / und das langsamste Volk wird alle / die schnellen flüchtigen einholen», NA 2 I, 432.

⁴⁶ «Unsre Sprache wird die Welt / beherrschen», NA 2 I, 432.

⁴⁷ Cfr. H. Höfer, *op. cit.*, p. 121 e G. Schmidt, "Friedrich Schillers *Deutsche GröÙe* und der nationale Universalismus", *cit.*, p. 29.

marcati.⁴⁸ Ancora una volta, alla domanda implicita posta dal frammento in che cosa consista davvero la *Größe* dei tedeschi rispetto alla ‘grandezza’ inglese o francese, Schiller risponde prendendo le mosse da ciò che essa *non* rappresenta: «La grandezza dei tedeschi / non consiste nella conquista con le flotte / o nel prevalere con la spada»⁴⁹. No, continua il poeta, la grandezza dei tedeschi è altrove: «Il loro ardore è teso a penetrare nel regno degli spiriti, / A sconfiggere i pregiudizi, alla lotta virile contro le illusioni».⁵⁰ Certo, si potrebbe obiettare a Schiller che in tema di lotta al pregiudizio pure il francese Voltaire andrebbe annoverato tra quegli spiriti illuminati che nel corso del Settecento offrirono alla cultura europea un loro apprezzabile contributo. Ma nel passaggio riportato, Schiller non si riferisce in realtà al processo storico della *Aufklärung* – a quel Secolo dei Lumi di cui anche lui, medico e poeta, in fondo è figlio – bensì all’inizio di un Illuminismo orgogliosamente tedesco incominciato assai prima, già agli albori dell’età moderna: con la Riforma Protestante. La lotta al pregiudizio in nome della «verità» che Schiller cita nel frammento, la battaglia per la «libertà della ragione» a cui fa riferimento, ha allora poco o nulla a che vedere con Kant e l’Illuminismo tedesco,⁵¹ ma riguarda soltanto l’opposizione alla chiesa di Roma di Lutero. Sulla scia dell’interpretazione del riformatore protestante della *Aufklärung*,⁵² il poeta, nel suo componimento, lo presenta quale eroe libertario *tout court*, portatore di «luce e libertà»⁵³ – e rappresentante per eccellenza del carattere nazionale di tutti i tedeschi (cattolici inclusi). E così leggiamo che Lutero – il «tedesco» per antonomasia:

Il tedesco spezzò le pesanti catene che opprimevano tutti i popoli della terra, sfidò il Vaticano, dichiarò guerra alle folli illusioni che corrompevano il mondo intero. Chi brandendo il fulmine della verità ha liberato gli spiriti stessi, ha conquistato certo una più alta vittoria. Conquistare con la lotta la libertà della ragione [*Vernunft*] significa combattere per tutti i popoli e il suo valore si conserva per l’eternità.⁵⁴

⁴⁸ «Der deutsche Universalismus Schillers war nationalistisch»: così G. Schmidt nella recente monografia *Durch Schönheit zur Freiheit: Die Welt von Weimar-Jena um 1800*, München, Beck, 2022, p. 233.

⁴⁹ «Zu erobern mit den Flotten[,] zu [sic!] / Das ist nicht des Deutschen Größe / Obzusiegen mit dem Schwert», NA 2 I, 434-435.

⁵⁰ «In das Geisterreich zu dringen / Vorurtheile zu besiegen, / Männlich mit dem Wahn zu kriegem / ringen Das ist s[eines] Eifers werth», NA 2 I, 435.

⁵¹ Contrariamente a quanto affermato già nel commento della *Nationalausgabe* (NA II B, 262) e più volte ripreso nella letteratura critica (da ultimo da G. Schmidt in *Durch Schönheit zur Freiheit: Die Welt von Weimar-Jena um 1800*, cit., p. 232). A ragione N. Mecklenburg sottolinea invece che il riferimento è da intendersi solamente al riformatore Lutero (*op. cit.*, p. 81).

⁵² Anche se ormai datato, cfr. l’importante studio di Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart, Göttingen, Quelle & Meyer, 1955, in particolare pp. 11-27.

⁵³ Ivi, p. 15.

⁵⁴ «Schwere Ketten drückten alle / Völker auf dem Erdenballe / Als der Deutsche sie zerbrach / Fehde bot dem Vatikan / Krieg ankündigte dem Wahne / Der die ganze Welt bestach. / Höhern Sieg hat der

Non sappiamo se Schiller, nel portare a termine il suo componimento, avrebbe contrapposto alle conquiste di *civiltà* dell'Illuminismo francese e della Rivoluzione quelle tutte tedesche della *Kultur* citando non solo Lutero e la Riforma Protestante ma anche Kant e la filosofia trascendentale. Lo farà oltre un secolo più tardi Thomas Mann, pensando di certo anche a Schiller, in un altro momento di profonda crisi storico-politica segnato dallo scoppio della Prima guerra mondiale nel 1914.⁵⁵ È tuttavia significativo che nel frammento di Schiller l'umana "ragione" universale "libera da catene" non solo parli un tedesco fluente («Il bene prezioso della lingua tedesca, che tutto esprime»)⁵⁶ ma assuma anche il sentire di una particolare confessione religiosa considerata qui, al contempo, fortemente identitaria per il carattere nazionale tedesco e conquista di civiltà per tutti i popoli della terra.⁵⁷

Il popolo tedesco è chiamato niente meno che ad assolvere una missione di redenzione per l'intera umanità. Di matrice messianica è l'ideologema ripreso da Schiller della destinazione superiore dei tedeschi quale «Menschheitsvolk»,⁵⁸ popolo eletto, vicario di tutti i popoli come Israele, in cui l'intera umanità giungerebbe a compimento e dove i fiori più belli della cultura di ogni nazione verrebbero a intrecciarsi in «un'unica corona».⁵⁹ Già la posizione geografica «nel mezzo dei popoli d'Europa»⁶⁰ chiamerebbe i tedeschi a realizzare il massimo potenziale dell'umano. Ma anche la lingua tedesca, intesa dal poeta come lingua pentecostale capace di esprimere la giovinezza del greco antico («das jugendlich / griechische») e l'ideale dei moderni («das modern ideelle»),⁶¹ farebbe dei tedeschi il popolo escatologico che inaugura il giorno della raccolta delle messi e dei frutti

errungen / Der der Wahrheit Blitz geschwungen, / Der die Geister selbst befreit, / Freiheit der Vernunft erfechten, / Heißt für alle Völker rechten, Gilt für alle ewge Zeit», NA 2 I, 435.

⁵⁵ T. Mann, *Gedanken im Kriege*, in: T. Mann, *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, Bd. 15.1: *Essays II 1914–1926*, hg. und textkritisch durchgesehen von Hermann Kurzke, Frankfurt a.M., Fischer, 2002, pp. 27-46.

⁵⁶ «Das köstliche Gut der deutschen Sprache / die alles ausdrückt», NA 2 I, 432.

⁵⁷ Altrettanto significativo è che negli stessi anni il poeta romantico Novalis esprima nella sua "Rede" *Die Christenheit oder Europa* (1799) un giudizio sulla Riforma luterana di segno opposto rispetto a Schiller, schierandosi per l'universalismo dei «tempi autenticamente cattolici» e cristiani precedenti lo scisma protestante e guidati dalla Chiesa di Roma, cfr. *Novalis, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Band 3: *Das philosophische Werk II*, hg. von R. Samuel, Stuttgart, Kohlhammer, 1968, pp. 507-524, qui p. 509.

⁵⁸ Cfr. N. Mecklenburg, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁹ Cfr. NA 2 I, 433. Su quanto Schiller sia qui (come del resto nelle sue riflessioni sulla particolarità della lingua tedesca) debitore delle *Briefe zur Beförderung der Humanität* di Herder cfr. H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, cit., pp. 146-148.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ NA 2 I, 432.

della fine dei tempi.⁶² In linea con tali premesse, Schiller, nel suo frammento, afferma esplicitamente che i tedeschi rappresentano il popolo che il «Weltgeist» ha prescelto per lavorare all'edificio eterno della formazione dell'uomo.⁶³ Anche se le parole del poeta con i riferimenti al «Weltgeist» e al «Geist der Welten»⁶⁴ possono ricordare ciò che scriverà Hegel solo pochi anni più tardi, nel 1817, nell'introduzione alle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* («Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein»)⁶⁵, il confronto tra la situazione storico-politica precedente all'incoronazione di Napoleone a Imperatore dei Francesi e alla fine del Sacro Romano Impero di nazione germanica e quella successiva alle guerre napoleoniche suggerisce cautela nell'istituire paralleli diretti.

Meglio riassumerà il punto di vista del frammento schilleriano Ricarda Huch molti anni più tardi nel capitolo «Kosmopolitismus und Patriotismus» del terzo volume della sua *Deutsche Geschichte* intitolato *Untergang des Römischen Reiches Deutscher Nation* (1949). Qui, con l'intento di distinguere l'«amor di patria» («Vaterlandsliebe») di fine Settecento (e schilleriano) dal successivo «Nationalismus»,⁶⁶ Huch sottolineerà la correlazione tra il ruolo del Cristianesimo nella vecchia Germania ormai al tramonto e la fede messianica nella formazione dell'uomo come servizio all'intera umanità proposta dagli intellettuali tedeschi in questi anni. Del «vecchio Reich», scrive Huch, era rimasta l'idea che si trattasse di un «impero di mediazione» («Reich der Vermittlung») aperto agli influssi culturali provenienti da altri Paesi ma non dominato da essi, ed anzi, in grado di esercitare una propria «preminenza culturale» («geistige Vormacht»):

La precedente forza dell'impero di assimilare i popoli stranieri in nome del cristianesimo andava ora esercitata in nome di un'educazione ideale che, come il Cristianesimo, non era commisurata a un singolo popolo ma alla comunità umana.⁶⁷

⁶² D. Borchmeyer, «Schiller und Wagner oder die Entdeckung des Deutschtums», in: H. Geyer, K. Georgiev, S. Alschner (Hg.), *Wagner – Weimar – Eisenach. Richard Wagner im Spannungsfeld von Kultur und Politik*, Bielefeld, transcript Verlag, 2020, pp. 11-38, qui p. 26.

⁶³ «Er ist erwählt von dem Weltgeist [...] am ewgen Bau der Menschenbildung / zu arbeiten», NA 2 I, 433.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Cfr. C. Pornschlegel, «Das Reich wieder holen. Zum Europa-Diskurs der klassisch-romantischen Bildung», in: T. Döring, B. Vinken, G. Zöllner (Hg.): *Übertragene Anfänge*, München, Fink, 2009, pp. 147-161.

⁶⁶ R. Huch, *Deutsche Geschichte*. Bd. III: *Untergang des Römischen Reiches Deutscher Nation*, Freiburg i.B., Atlantis Verlag, 1954, pp. 322-323.

⁶⁷ «Die einstige Kraft des Reiches, sich fremde Völker im Namen des Christentums anzugliedern, sollte jetzt im Namen einer idealen Bildung ausgeübt werden, die, wie das Christentum, nicht nur einem einzigen Volke angemessen, sondern menschheitlich sei», *ivi*, p. 323.

Certo, con il richiamo generico alla religione dell'Impero, Huch sottostimava la portata della particolare coloritura luterana del Cristianesimo di Schiller già descritta in queste pagine. Ed è probabile che, separando «Vaterlandsliebe» e «Nationalismus» negli anni successivi alla caduta del Terzo Reich, intendesse nobilitare, e con argomenti senza dubbio assai validi, la *Größe* della Germania cantata da Schiller attraverso la *Würde* del nuovo ideale universale professato anche dal poeta nel suo frammento.

È vero infatti, come è stato osservato di recente, che nel frammento di Schiller il termine «dignità», da un punto di vista filologico, risulti superiore per importanza e ampiezza di significato a quello di «grandezza». ⁶⁸ Perché allora non sostituire il titolo attribuito a suo tempo da Suphan con quello in definitiva più pertinente di “Deutsche Würde”? ⁶⁹ Pur sostenuta da argomenti convincenti, la proposta non appare risolutiva perché, proponendo la sostituzione di un valore con un altro (grandezza contro dignità), compie di fatto un'operazione ad hoc simile a quella attuata all'inizio del Novecento dal primo curatore dell'opera. Se infatti il titolo *Deutsche Größe* evoca una falsa vicinanza tra Schiller e il nazionalismo deterioro di cui parla Huch, l'espressione “Deutsche Würde” maschera gli aspetti problematici di un «amor patrio» che, come si è visto, scaturisce anche da un desiderio di riscatto culturale presente nello spirito del tempo e nel cui nome il poeta propugna nel suo frammento l'ideale visionario di predominio culturale del popolo tedesco.

Nel momento della sconfitta politica, le parole di Schiller evocano infatti l'immagine di un'utopica *Kulturnation* tedesca prima fra i popoli della terra, un'immagine volta a soddisfare un duplice bisogno: quello di consolazione nel momento della perdita, unito a quello di una possibile futura rivincita. In mancanza di un titolo attribuito dal poeta a questo suo progetto rimasto incompiuto e in ragione della particolare storia editoriale del componimento, si potrebbe continuare a segnalare, indicandolo tra parentesi quadre, il titolo assegnato al frammento dal suo curatore nel 1902. Volendo far prevalere invece le ragioni in favore di una presa di distanza più marcata del frammento di Schiller dalla tormentata storia tedesca del Novecento, la soluzione migliore sarebbe forse quella adottata di norma per altre composizioni senza titolo, ovvero quella di utilizzare il primo verso del testo: «Darf der Deutsche in diesem Augenblicke...». ⁷⁰ Si tratterebbe di un titolo certo meno evocativo ma che in sede critica avrebbe il pregio di contribuire a ricollocare il frammento di Schiller nel contesto storico e valoriale in cui fu scritto. E a valutare quindi con maggiore distacco sia la componente compensatoria che

⁶⁸ H.-J. Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution*, cit., pp. 140-141.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ NA 2 I, 431.

quella di rivincita culturale alla base di tale riflessione incompiuta su grandezza e dignità della *Kultur* tedesca pochi anni prima della fine del Sacro Romano Impero di nazione germanica.

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 fluita 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, esplicarsi, 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.*

‘Naturgeist’ e carattere in Hegel: razze, nazioni, individui

LUCA CORTI

ABSTRACT

Questo saggio affronta le riflessioni di Hegel sui caratteri nazionali, inserendole all'interno del quadro più ampio della teoria hegeliana del 'carattere'. Tale teoria, sviluppata nell'Antropologia e nella filosofia della storia, riguarda sia soggetti individuali, sia soggetti collettivi (quali nazioni, popoli e razze). Il saggio difende l'idea che il principale elemento d'interesse della nozione hegeliana di "carattere" sia dato dal fatto che essa appartiene ad un ordine di spiegazione intermedio, posto a cavallo tra la dimensione naturale e quella spirituale. Una volta identificata la collocazione sistematica della nozione, il saggio analizza il modo in cui Hegel ne articola i dettagli, mettendone infine in luce le maggiori problematicità.

‘Carattere’ in Hegel: problemi filosofici e questioni storiche

Secondo una concezione prefilosofica, piuttosto diffusa nella psicologia del quotidiano, “carattere” indica una serie di disposizioni ad agire o sentire in un certo modo. Come tale, esso rappresenta un principio *esplicativo* e *predittivo* per il comportamento. Quando affermiamo frasi del tipo “Mario ha donato metà del suo stipendio in beneficenza, perché è caritatevole”, oppure “Giovanna ha sfidato il rapinatore, perché è coraggiosa”, stiamo spiegando l’azione di qualcuno attraverso il riferimento ad uno o più tratti del suo carattere. In questi contesti, l’ascrizione di un certo carattere può essere usata per rendere conto della natura del suo agire, inteso in senso ampio (scelte, pattern di comportamento, disposizioni emotive etc.).

Quest'intuizione, presentata in maniera del tutto semplificata, è alla base non solo del comune concetto di carattere proprio della *folk psychology*, ma è stata anche il punto di partenza per elaborare la concezione scientifica della nozione¹. Non da ultimo, è stata posta alla base di numerose teorie etiche, soprattutto di derivazione aristotelica, che fanno del carattere l'architrave dell'agire morale. Secondo queste ultime, il carattere, in quanto determina causalmente le azioni, appartiene costitutivamente all'architettura dell'essere umano in quanto agente morale².

Anche in ragione del discreto successo di cui hanno goduto queste prospettive, il "carattere" è stato in anni recenti oggetto di un acceso dibattito filosofico, il quale ha condotto a sua volta ad una rinnovata indagine storico-filosofica della nozione.³

Oltre ad Aristotele, una delle figure centrali in quest'ambito è stata certamente Immanuel Kant⁴. Il filosofo di Königsberg infatti non solo fa ricorso ad una no-

¹ Per una difesa della nozione di carattere dal punto di vista empirico si vedano J.J. Kupperman, *Character*, Oxford, Oxford University Press, 1995; W. Fleeson, R. Furr, M. Jayawickreme, "Personality science and the foundations of character", in: *Character: new directions from philosophy, psychology, and theology*, a cura di C. B. Miller, R.M. Furr, A. Knobel, W. Fleeson, Oxford, Oxford University Press, 2015; C.B. Miller, *Moral Character: An Empirical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2013; G.P. Goodwin, *Moral character in person perception*, in: "Current Directions in Psychological Science", vol. 24 n. 1, 2015, pp. 38-44; G.P., Goodwin, J. Piazza, P. Rozin, *Moral character predominates in person perception and evaluation*, in: "Journal of Personality and Social Psychology", vol. 106, n.1, 2014, pp. 148-168.

² L'etica della virtù, come noto, ha al suo centro la nozione di "carattere", e in particolare "carattere morale". Per una panoramica delle concezioni neo-aristoteliche, dominanti in questo contesto, si veda *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, a cura di J. Peters, New York-London, Routledge, 2012.

³ Il dibattito degli ultimi decenni ha assunto dimensioni tali da essere definito "character war" da uno dei protagonisti (J.M. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge, Cambridge University, 2002). Ai teorici del carattere si oppongono quegli studiosi che, richiamandosi all'evidenza empirica proveniente dal campo della psicologia sociale, negano che la nozione di "carattere" abbia un qualsiasi portato esplicativo. Secondo i critici, gli studi empirici suggeriscono che il comportamento individuale sia dettato dalla situazione, non già da fattori caratteriali individuali. I "situazionisti" dichiarano pertanto fittizia l'idea che esistano tratti robusti del carattere, e suggeriscono di abbandonare interamente la nozione. Per una panoramica cf. J.M. Doris, *Lack of Character*, cit.; M. Merrit, J. Doris, G. Harman, "Character", in: *The Moral Psychology Handbook*, a cura di J.M. Doris, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 355-401; *Character: new directions from philosophy, psychology, and theology*, cit. Per le risposte dei teorici della virtù cfr. K. Kristjánsson, *An Aristotelian Critique of Situationism*, in: "Philosophy", 83, 2008, pp. 55-76, R. Kamtekar, *Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character*, in: "Ethics", n. 114, pp. 458-91, M. Alfano, *Character as Moral Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

⁴ Da una parte vi sono alcuni contributi che hanno evidenziato il potenziale del pensiero kantiano per l'etica della virtù, tra cui O. O'Neill, *Kant after Virtue*, in: "Inquiry", vol. 26 n. 4, 1983, pp. 387-405; R. Loudon, *Kant's Virtue Ethics*, in: "Philosophy" vol. 61, 1986, pp. 473-89; N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; A.M. Baxley, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; O. Höffe, "Ausblick: Tugendethik im Geiste Kants", in: *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, a cura di O. Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2019, pp. 229-38. Barbara Herman afferma che sviluppare un carattere morale sia centrale per diventare agente morale di tipo kantiano (cfr. B. Herman, "Making Room for Character", in: *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* a cura

zione robusta di “carattere”, ma la colloca in uno degli snodi più importanti del suo pensiero, ossia «lo snodo attraverso il quale si articola il rapporto tra natura e libertà»⁵. All’interno del pensiero di Kant, oltre all’intuizione relativa al portato esplicativo (e predittivo), troviamo infatti anche un’altra idea tradizionalmente associata all’idea di carattere, non priva di conseguenze filosofiche. Detto semplicemente: oltre a rappresentare una dimensione costitutiva per comprendere l’agire, il carattere per Kant è anche qualcosa di *naturale*. Quindi, se da un lato con “carattere” ci si riferisce a una serie di tratti, inclinazioni, disposizioni all’azione, dall’altro si implica in una qualche misura la ‘naturalità’ di tali elementi. Il carattere così inteso occupa una regione di confine, in quanto da un lato rimanda alla costituzione empirica, antropologica del soggetto kantiano, dall’altro caratterizza la sua natura trascendentale di soggetto libero. La dimensione bifronte del carattere media queste due istanze, e racchiude ad un tempo le sue potenzialità e le sue problematicità filosofiche. Anche per questo il carattere è stato messo sotto la lente della critica. Nella prospettiva kantiana, inoltre, il discorso è arricchito da un’analisi del carattere condotta a vari livelli: nella sua *Antropologia* Kant parla non solo di carattere individuale o “carattere della persona”, bensì anche di un “carattere del sesso”, “carattere della razza” e infine di “carattere del genere”. Non sono quindi solo soggetti individuali, ma anche soggetti collettivi ad essere passibili di ascrizioni caratteriologiche.

Per quanto riguarda la filosofia tedesca di epoca post-kantiana, la nozione di carattere non ha trovato un corrispettivo approfondimento critico né eguale vivacità del dibattito. Ciò vale in particolar modo per il pensiero di Hegel, la cui nozione di carattere ha riscosso scarsissima attenzione dagli studiosi⁶. Ciò per diverse ragioni. In primo luogo, all’interno del pensiero Hegel, l’analisi filosofica del *carattere* non viene affrontata in prima battuta per risolvere questioni inerenti alla sfera dell’agire morale, né viene posta in relazione diretta con la questione relativa a che cosa sia la virtù morale. La problematica di che cosa sia per Hegel il “carat-

di S. Engstrom, J. Whiting, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 32-62). Le intuizioni kantiane sono state di recente usate per intervenire nella diatriba tra situazionisti e teorici del carattere da P. Frierson, *Character in Kant’s Moral Psychology: Responding to the Situationist Challenge*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, vol. 101, 2019, pp. 508-534. L’importanza del carattere all’interno del pensiero kantiano è stata sottolineata anche da T. Sturm, “Eine Frage des Characters”, in: *Kant und die Berliner Aufklärung*, a cura di Ralph Schumacher, Rolf-Peter Horstmann & Volker Gerhardt, Berlin, De Gruyter, 2001, pp. 440-449; R. Martinelli, “On the Philosophical Significance of National Characters. Reflexions from Hume and Kant”, in: *Practical Rationality in Political Contexts. Facing Diversity in Contemporary Multicultural Europe*, a cura di G. De Anna e R. Martinelli, Trieste, EUT, 2016, R. Martinelli, *Carattere e naturale nell’antropologia di Kant e Hegel*, in: “Intersezioni”, 37/1, 2017, pp. 39-58.

⁵ R. Martinelli, *Metafisica e antropologia nella dottrina kantiana del carattere*, in: “Contextos Kantianos”, n. 7, 2018, p. 461.

⁶ Unica eccezione in quest’ambito R. Martinelli, *Hegel on Character: Encyclopedia §395*, in: “Hegel-Jahrbuch”, vol. 11, n. 1, 2018, pp. 237-242.

tere” – e di quali siano i soggetti, individuali o collettivi, cui si può attribuire un certo “carattere” – si sviluppa all’interno di un altro contesto: quello dell’analisi della dimensione *naturale* propria dell’agire umano, e del suo rapporto con la sua dimensione *spirituale*. La nozione di “carattere” appare infatti in maniera esplicita nell’*Antropologia* hegeliana, ossia in quella parte del sistema in cui, per dirla con lo stesso Hegel, si tratta dello «spirito, osservato nella sua corporeità; laddove è ancora nel suo stato naturale»⁷. In questa parte del sistema, Hegel mette a tema la dimensione naturale dell’agire e della cognizione umani. Così facendo, tuttavia, Hegel affronta alcune questioni importanti sopra osservate, ossia: in che misura il carattere può essere considerato come *principio esplicativo* per l’agire? In che misura esso risulta associabile ad elementi di naturalità? Qual è il *soggetto* del carattere?

Nelle pagine dedicate al tema – che presentano peraltro numerosi rimandi alla concezione kantiana⁸ – Hegel parla di “carattere” in varie accezioni, e lo attribuisce tanto ai singoli individui, quanto alle razze, e infine ai popoli o nazioni. Di ciascuna di tali tipologie di carattere delinea poi i tratti specifici. In questa veste, il carattere assume rilievo nelle sue considerazioni sul corso della storia mondiale: non è un caso che l’*Antropologia* sia disseminata di rimandi alle riflessioni sulla filosofia della storia (e vice versa).

Tuttavia, proprio il fatto che la ‘naturalità’ appaia come uno dei tratti principali del carattere, ha forse contribuito a distogliere l’attenzione dal tema da parte degli studiosi hegeliani. Ciò in virtù di una tendenza diffusa tra i critici, secondo cui le riflessioni riguardanti la natura e gli aspetti naturali dello spirito non giocano alcun ruolo nella teoria hegeliana dell’agire, della libertà e della storia. Numerosi interpreti e teorici hegeliani contemporanei vedono infatti la dimensione spirituale come il frutto dell’abbandono dell’orizzonte naturale *tout court*, in favore dell’istituzione – mediante pratiche di riconoscimento – di uno spazio sociale. La teoria hegeliana dell’agire sarebbe pertanto essenzialmente da leggere in chiave non-naturalistica. La corretta comprensione di tali dinamiche implica essenzialmente, per dirla con un noto interprete hegeliano, il «lasciarsi la natura alle spalle (*leaving nature behind*)»⁹.

Tale lettura, tuttavia, appare parziale e difficilmente supportabile dal punto di vista esegetico e testuale – se non a patto di trascurare intere parti del pensiero e

⁷ «Der Geist betrachtet in seiner Leiblichkeit; wo er noch in seinem Naturzustande ist», G.W. Hegel, *Gesammelte Werke*, editi dalla Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968 ss. vol 25,1, p. 8. D’ora in poi i testi dei *Gesammelte Werke* verranno citati indicando l’abbreviazione usuale (GW), seguita dal numero di volume e dalla pagina (GW 25,1: 8). Ove non segnalato, le traduzioni italiane sono mie.

⁸ Cfr. R. Martinelli, *Hegel on Character*, cit.

⁹ R. Pippin, “Leaving Nature Behind: Or Two Cheers for Subjectivism”, in: *Reading McDowell: On Mind and World*, a cura di N.H. Smith, New York, Routledge, 2002, pp. 58-76.

dell'opera hegeliani, tra cui quelle qui in oggetto. In questo articolo ci proponiamo pertanto di recuperare questi elementi del pensiero di Hegel, offrendo alcune osservazioni sulla sua nozione di carattere, in modo da far luce sul modo in cui essa viene trattata dal filosofo tedesco a varie altezze sistematiche. In particolare, analizzeremo nel dettaglio come la nozione di “carattere” venga trattata all'interno dell'*Antropologia*, mostrandone la stratificazione e le sfaccettature.

Nel fare ciò, introdurremo in primo luogo il contesto nel quale emerge la nozione: presenteremo pertanto l'*Antropologia*, specificandone dapprima i temi e mostrando l'angolatura da cui Hegel approccia la questione. Nella seconda parte del capitolo seguiremo invece più da vicino i significati assunti dal carattere, per come esso è presentato in questi passi, ripercorrendone le specificazioni in quanto carattere delle “razze”, carattere delle “nazioni” e carattere degli “individui”. Preciseremo di volta in volta i legami che Hegel individua tra il carattere ed alcuni fattori naturali (geografici e climatici). Nella nostra rassegna porremo particolare attenzione al carattere delle nazioni (*Nationalcharacter*) e mostreremo come la nozione appaia anche in altri luoghi del sistema, in particolare nella filosofia della storia.

1. Antropologia hegeliana: gli aspetti naturali della soggettività

Da molti punti di vista, l'*Antropologia* di Hegel può essere collocata all'interno di quel processo storico che va dal tardo Illuminismo fino a metà dell'Ottocento e che vede svilupparsi l'“antropologia” come disciplina autonoma all'interno della tradizione tedesca¹⁰. “Antropologia” è un termine che nel giro di pochi decenni raggiunge una diffusione fino a quel momento sconosciuta nel dibattito

¹⁰ Tra i numerosi studi che hanno messo a tema la cosiddetta “Anthropologische Wende” si vedano: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, a cura di H. J. Schings, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1994; M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern, Peter Lang, 1976; W. Riedel, *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*, in: „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur (IASL)“. Sonderheft 6, pp. 93-157; A. Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*. Berlin, de Gruyter, 2016²; *Psychologie vor Ort: ein Rückblick auf vier Jahrhunderte: die Entwicklung der Psychologie in Jena vom 16. bis 20. Jahrhundert*, a cura di G. Eckardt, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2003; *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, a cura di M. Beetz, J. Garber e H. Thoma, Göttingen, Wallstein, 2007; *Die Grenzen des Menschen: Anthropologie und Ästhetik um 1800*, a cura di M. Bergengruen, R. Borgards, J.F. Lehmann, Königshausen & Neumann, 2001; K. Regenspurger, T. Van Zantwijk, *Wissenschaftliche Anthropologie Um 1800?* Stuttgart, Franz Steiner, 2005; H.P. Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin/New York, de Gruyter, 2003; R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2004; *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, a cura di M. Mori, S. Poggi, Bologna, il Mulino, 2005; T. Van Hoorn “Das anthropologische Feld der Aufklärung. Ein heuristisches Modell und ein exemplarischer Situierungsversuch”, in: *Natur-Mensch- Kultur. Georg Forster im Wissenschaftsfeld seiner Zeit*, a cura di J. Garber e T. van Hoorn, Hannover, Wehrhahn, 2006, pp. 125-141. S. Gaukroger, *The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity, 1739-1841*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

scientifico e culturale dell'epoca, seppure venga utilizzato per indicare una serie di approcci tra loro eterogenei¹¹. Da questa tradizione di studi Hegel assorbe vari elementi, i quali vengono tuttavia rielaborati e inseriti all'interno del suo pensiero con una ben precisa funzione sistematica: come accennato poco sopra, l'*Antropologia* hegeliana affronta una serie di fenomeni tra loro molto diversi, tutti accomunati dal fatto di appartenere a una dimensione che Hegel stesso definisce «*Naturseite des Geistes*»¹² o «*Naturseele*»¹³. Con questo termine Hegel indica una serie di componenti che influenzano la condotta umana, i quali sono in qualche modo legati a una dimensione naturale. Si tratta di fenomeni dallo statuto particolare, che Hegel analizza adottando una specifica angolatura: egli infatti non si focalizza in primo luogo sulla descrizione del lato *meramente* biologico dell'essere umano – relativo, ad esempio, alla sua costituzione anatomica o fisiologica, la cui trattazione era demandata alla filosofia della natura – ma esplora il modo in cui tali fattori biologici e ambientali, intesi in senso lato, influenzino, condizionino, oppure talora ostacolino la condotta dell'essere umano in quanto essere spirituale. Questo tipo di indagine è perseguito nella prima sezione dell'*Antropologia*, intitolata “anima naturale”, all'interno della quale compare la trattazione del carattere.

La scansione tematica di questi paragrafi è interessante. Nella prima parte, denominata «Qualità naturali», Hegel analizza vari tipi di influssi naturali: innanzitutto si concentra su quelle componenti che agiscono su tutti gli esseri umani intesi in quanto enti biologici (ossia in quanto enti che abitano un determinato pianeta), in secondo luogo si occupa dei tratti e degli influssi più specifici che agiscono sull'essere umano in quanto appartenente a un particolare sottoinsieme di esseri (ossia le razze), analizzandone la dipendenza geografica. Hegel restringe poi ulteriormente il campo, concentrandosi sulle differenze di ordine naturale tra determinati popoli, occupandosi da ultimo delle componenti naturali che determinano la condotta del singolo individuo (quali, ad esempio, il temperamento o il talento). Nella terminologia hegeliana, egli affronta «l'universale vita planetaria dello spirito naturale» (EZ §391), cui segue l'analisi degli «spiriti naturali particolari», ossia «la diversità delle razze» (EZ §393), le quali si specificano ulteriormen-

¹¹ Cfr. H.J. Schings, *Der ganze Mensch*, cit., p. 2: «Zu Wortführern der Anthropologie werden die „philosophischen Ärzte“ (*medecins-philosophes*), die hier ihre eigentliche Domäne entdecken. Mit ihnen verbünden sich Philosophen (insbesondere “Philosophen für die Welt”), Psychologen, Theoretiker der Ästhetik, Ethnologen, Pädagogen, Theologen, Physiognomisten und nicht zuletzt die Literaten, in Theorie und poetischer Praxis. Kaum ein Autor, der nicht an dieser Bewegung teilhat. Nicht wenige sind bedeutende Anreger der Anthropologie».

¹² GW 25,1: 7, 260.

¹³ G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Werke*, voll. 8-10, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970 §391; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte*, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, Torino, Utet, 1981. (Il testo verrà d'ora in poi citato con la sua abbreviazione usuale, EZ, seguita dal rimando al paragrafo).

te negli «spiriti locali», che includono il «carattere intellettuale e etico dei popoli» (EZ §394) e infine soggetti individuali, incluso il loro «temperamento, talento, carattere, fisionomia, ed altre disposizioni ed idiosincrasie delle famiglie o degli individui» (EZ §395). È all'interno di questa porzione del sistema che troviamo l'analisi del "carattere", il quale, come menzionato poco sopra, appare a vari livelli: Hegel non parla solo di "carattere della razza" ma anche di "carattere di un popolo" o "carattere nazionale" e infine "carattere individuale".

Dal punto di vista strutturale, non sono da trascurare le corrispondenze tematiche tra queste parti del sistema di Hegel e l'analisi del carattere proposta da Kant nella sua *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, sebbene il percorso tracciato da Hegel appaia inverso. Mentre Kant aveva proceduto muovendo dall'individuo per arrivare al genere, allargando progressivamente il campo di indagine e quindi il soggetto di cui si analizzava il "carattere" (prima il carattere della persona, poi il carattere del sesso, della razza e infine del genere umano in quanto tale), Hegel inizia dalla componente universale, più astratta, per giungere progressivamente ad analizzare quella individuale. Al contempo, tuttavia, Hegel stesso ribadisce che queste determinazioni non vanno pensate come *separate* o *separabili* le une dalle altre: esse agiscono unitariamente e contemporaneamente sull'individuo, del quale rappresentano diversi aspetti, lati o, "toni". Pensarle in isolamento le une dalle altre è solo un'astrazione funzionale alla loro presentazione (EZ §380). Questo aspetto – ossia che lo spirito è un'*unità concreta* e le sue determinazioni si compenetrano – va sempre tenuto a mente nella lettura di questi passi. Esso, come Hegel ribadisce,

dà luogo a una certa difficoltà, o a una certa inconseguenza nell'esposizione. Poiché ciò di cui dobbiamo parlare all'inizio nella *Antropologia* sono le differenze naturali, le differenze del naturale (*des Naturells*) [...] ma se si vuole parlare di esse, spiegarle, conoscerle, dobbiamo sempre presupporre l'uomo concreto¹⁴.

Seppur presentate in successione, una dopo l'altra, seguendo una struttura espositiva lineare, le varie determinazioni coesistono nell'unità dell'individuo concreto (in quanto esso è allo stesso tempo essere situato su un certo pianeta, appartenente a una determinata razza, a un determinato popolo e dotato di particolare temperamento). Ma come vanno comprese tali determinazioni e in che modo contribuiscono a definire la nozione hegeliana di carattere? Per comprenderlo, conviene passare in rassegna il testo di Hegel, analizzandolo più da vicino.

¹⁴ «Es macht dieß eine Art von Schwierigkeit, oder eine Art von Inkonsequenz in der Darstellung aus. Denn das wovon wir in der Anthropologie zuerst zu sprechen haben sind die natürlichen Unterschiede, die Unterschiede des Naturells, des Alters, der Racen, will man aber darüber sprechen, sich darüber erklären, sie erkennen, so hat man immer den konkreten Menschen vorauszusetzen, das entwickelte Bewußtsein, denn sie sind nur Töne, Modifikationen» (GW 25,1, 222).

2. Dimensioni del carattere: geografia, razze, popoli e individui

A prima vista alquanto sorprendentemente, Hegel inizia la sua trattazione antropologica riconoscendo che lo sviluppo di una certa forma di vita umana spirituale sul pianeta terra è reso possibile da determinate condizioni fisico-ambientali; in particolare, dalla distanza del pianeta dal sole: «La vita della terra – afferma – è legata ad una determinata misura della distanza tra la terra dal il sole; più lontano dal sole egli potrebbe vivere altrettanto poco quanto più vicino»¹⁵. Così facendo, Hegel si dimostra attento alle condizioni biologiche e naturali dello spirituale dell'uomo. Tuttavia, almeno per quanto riguarda i pianeti, Hegel nega immediatamente che questo tipo di condizione abbia un qualche influsso sulla costituzione spirituale. Pur essendo, in un senso specifico, una condizione di possibilità dello spirituale, la distanza dal sole non ha alcun portato esplicativo sull'agire, specialmente per quanto riguarda la spiegazione delle dinamiche della storia: «La storia universale non dipende dalle rivoluzioni del sistema solare, non più di quanto il destino degli individui dipenda dalle posizioni dei pianeti»¹⁶.

Il secondo fattore cui Hegel rivolge la propria attenzione è l'influenza del clima – e più in generale degli elementi geografici. A quest'elemento, egli afferma, bisogna attribuire un maggior peso (c'è «una dipendenza più stabile e più potente» dello spirituale)¹⁷. Il testo presenta alcune osservazioni interessanti riguardo al clima e più in generale alla geografia, che giocheranno un ruolo di rilievo anche nella determinazione del carattere¹⁸. In particolare, nella sua analisi della componente geografica, Hegel si rifà principalmente alla *Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen* del geografo Karl Ritter, da cui trae buona parte del proprio materiale e alcune indicazioni metodologiche¹⁹. Tra le idee che troviamo in Ritter e di cui Hegel si appropria, vi è quella secondo cui lo sviluppo della civiltà in una determinata area geografica sia inversamente proporzionale alla *forza*

¹⁵ EZ §392Z.

¹⁶ «Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, sowenig wie die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten» (EZ §392). Questo richiamo alla storia mondiale, in apertura dell'*Antropologia*, è indicativo di quale sia l'interesse ultimo di Hegel nel considerare questi fattori.

¹⁷ «Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit» (EZ §392).

¹⁸ Le tesi di Hegel al riguardo non si trovano espresse soltanto nel testo antropologico, bensì soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* e nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*.

¹⁹ Cfr. K. Ritter, *Die Erdkunde Im Verhältnis Zur Natur Und Zur Geschichte Des Menschen*, vol. I, Berlin, Reimer, 1822. Il primo volume dell'*Erdkunde*, dedicato all'Africa, era uscito nel 1817, lo stesso anno della prima edizione dell'*Enciclopedia* hegeliana. Hegel leggerà la *Erdkunde* verosimilmente a partire dal 1819, come dimostrato da una lettera a Creuzer. Nell'*Erdkunde* troviamo numerose idee poi assorbite da Hegel, tra cui la tendenza a concettualizzare i continenti come singole individualità, oppure l'attenzione per la terra in quanto organismo. Per uno studio delle corrispondenze e dell'influenza tra i due autori si veda P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Firenze, Sansoni, 1975.

opposta dalla natura in quell'area. Solo dove la natura non è violenta – laddove cioè il clima è temperato, laddove l'uomo può muoversi liberamente, senza essere ostacolato da fattori naturali nelle proprie attività – possono darsi popoli spirituali, e quindi storici. L'idea viene sposata da Hegel, che la riassume così a lezione: «i popoli che sono meno vincolati dalla violenza della natura, sono più aperti allo spirito»²⁰. Questa tesi, come noto, porterà alla famosa negazione della possibilità per alcuni popoli di essere inclusi nella storia, e quindi alla limitazione del teatro della storia universale, sostanzialmente, alla sola zona temperata dell'emisfero boreale²¹. Ma da Ritter Hegel trae anche un'altra importante prospettiva, che emergerà a più riprese dalla sua analisi, ossia quella di una certa corrispondenza tra *conformazione geografica* di un territorio e *conformazione del carattere* delle razze e dei popoli che lo abitano. In un esercizio di quella che il geografo culturale Daniel Livingston ha chiamato *moral climatology* – ossia quella tradizione, tipica del tardo Illuminismo, che fonde in un unico tipo di discorso l'analisi del clima e considerazioni di tipo morale²² – Hegel individua una corrispondenza puntuale tra tratti geografici e tratti spirituali. L'Africa è un caso paradigmatico in proposito: essa viene descritta da Hegel, seguendo Ritter quasi alla lettera, come un continente fisicamente «compatto», e «chiuso»²³. Allo stesso tempo, questo tratto ne definisce anche la costituzione spirituale: la forma generale del carattere africano è infatti quella di un carattere «chiuso» (*unaufgeschlossen*) nei confronti del mondo, compatto, avvolto dalla sfrenatezza sensibile e incapace di dischiudersi alla libertà²⁴.

Tale principio di corrispondenza non vale solo per la concezione hegeliana del *carattere delle razze*, ma anche per il *carattere nazionale*. A tal riguardo il filosofo tedesco afferma che il carattere nazionale è determinato attraverso «le differenze naturali del luogo»²⁵. In particolare, sono «il clima, soprattutto l'intera costituzione del terreno [...] che costituiscono i momenti principali del carattere

²⁰ «Völker die weniger von der Naturgewalt gebunden sind, sind dem Geist offener» (GW 27,1: 78)

²¹ Oltre a Ritter, Allegra De Laurentiis identifica la fonte di quest'idea in Rousseau, che nel *Contratto sociale* affermava: «La libertà, non essendo un frutto di tutti i climi, non è alla portata di tutti i popoli. Più si medita questo principio fissato da Montesquieu, più se ne avverte la verità», J. J. Rousseau, *Du contrat social. Ecrits politiques*, in: *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, pp. 348-470, trad. it. *Il contratto sociale*, trad. it. di Maria Garin, Laterza, 20107, p. 115. A tal proposito si veda A. De Laurentiis, *Hegel's Anthropology. Life, Psyche, and Second Nature*, Chicago, Northwestern University Press, 2021, p. 75.

²² D. N. Livingstone, *Race, space and moral climatology: notes toward a genealogy*, in: "Journal of Historical Geography", vol. 28, n. 2, pp. 159-180; D. N. Livingston, *The moral discourse of climate: historical considerations on race, place, and virtue*, in: "Journal of Historical Geography", n. 17, 1991, pp. 413-434.

²³ Cfr. «L'africa forma, in virtù del fatto di essere circondata tutt'intorno dal mare una totalità isolata, e si avvicina il più possibile a una formazione terrestre completamente chiusa in sé». K. Ritter, *Erdkunde*, cit., p. 62.

²⁴ Hegel dirà quindi che il carattere africano «rimane chiuso, non sente alcun istinto verso la libertà (*bleibt der Geist der Eingebornen unaufgeschlossen, fühlt keinen Freiheitstrieb*)» (GW 25,2: 962).

²⁵ «Durch die natürlichen Unterschiede des Orts» (GW 25,1: 38)

nazionale»²⁶. Si ripresenta anche a questo livello il contrappunto tra la forma del carattere, da una parte, e la forma del clima (e più in generale della costituzione naturale) dall'altra. Hegel fa leva su questo principio per sostenere, ad esempio, che climi poco variabili generano caratteri poco variabili: «l'immutabilità del clima, la struttura del terreno, in cui una nazione ha la propria sede, contribuisce alla immutabilità del carattere della stessa»²⁷.

Pur non essendo né un determinista climatico, né un determinista geografico, Hegel lega il carattere (tanto della razza quanto dei popoli) alla costituzione geografica e climatica dei luoghi. L'idea trova riscontro anche nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* del 1824/25, in cui asserisce che «richiamandosi a queste determinatezze geografiche, si può dire qualcosa sul *carattere*, che i popoli e la storia hanno ricevuto attraverso questa costruzione»²⁸.

Ciò risulta particolarmente interessante poiché, come noto, a loro volta i caratteri nazionali giocano un ruolo all'interno della dinamica dello sviluppo dello spirito nel quadro della storia mondiale. A tal proposito, un passo risulta significativo:

questo suolo geografico non dev'essere considerato come una faccenda esterna alla storia, bensì esso assume determinate conformazioni, di *tipo* (*Typus*) diverso, che corrispondono al carattere dei popoli che su di esso sorgono. La collocazione dei popoli è una collocazione spirituale, ma la determinatezza del suo principio *corrisponde al lato naturale del suolo*, su cui sorge il principio stesso.²⁹

Riguardo a questo passo, si impone un'ulteriore osservazione. Oltre a ribadire il legame tra suolo e carattere, Hegel sembra accennare alla possibilità di distinguere diverse *tipologie* di carattere, legate a particolari *tipologie* di contesto geografico. A tal proposito, l'utilizzo del termine *Typus* è significativo. La nozione di *Typus*

²⁶ «Es ist das Klima, überhaupt die ganze Constitution des Landes, Zusammenhang mit dem Meer, Zugänglichkeit desselben was die Hauptmomente für den Nationalcharacter ausmacht» (GW 25,1: 39).

²⁷ «Die Unveränderlichkeit des Klima's, der ganzen Beschaffenheit des Landes, in welchem eine Nation ihren bleibenden Wohnsitz hat, trägt zur Unveränderlichkeit des Charakters derselben bei» (GW 25,2: 962). A questo proposito da una parte Dean Bond ha ragione ad affermare che Hegel, a differenza di Montesquieu, non si sofferma a spiegare il modo in cui le caratteristiche fisiologiche influenzino un certo carattere razziale, tuttavia non è corretto sostenere, come fa Bond, che Hegel «non offre ulteriori spiegazioni» sulla relazione tra caratteri razziali e caratteri geografici. Il principio di corrispondenza infatti appare avere un portato esplicativo molto chiaro. D. W. Bond, *Hegel's Geographical Thought*, in: "Environment and Planning D: Society and Space", vol. 32 n. 1, 2014, p. 190.

²⁸ «Nach Erinnerung an diese geographische Bestimmtheit kann etwas über den Character gesagt werden, den die Völker und die Geschichte durch diese geographische Construction erhielten» (GW 27,2: 518).

²⁹ «Dieser geographische Boden muß nicht als eine äußerliche Gelegenheit für die Geschichte genommen werden, sondern ist von bestimmter Beschaffenheit, verschiedenem Typus, der dem Character der Völker entspricht, die auf ihm auftreten. Der Platz der Völker ist ein geistiger, aber die Bestimmtheit ihres Prinzips entspricht der Naturseite des Bodens, auf dem diß Prinzip auftritt» (GW 27,1, 90, corsivo mio).

deriva infatti dal dibattito biologico; in particolare, era stata ampiamente utilizzata da George Cuvier nella sua pratica tassonomica, volta ad identificare i diversi tipi o forme di *organizzazione* animale in natura³⁰. Hegel stesso la riprenderà in questa accezione nella sua filosofia della natura, parlando delle tassonomie animali. Nell'*Antropologia* e nella filosofia della storia, come appena visto, la utilizza nuovamente affrontando anche i *tipi* di carattere, che descrive almeno in questi passi con una curvatura quasi essenzialista, legandoli ai *tipi* di suolo.

Dopo aver affrontato questi aspetti naturali legati alla dimensione geografica di ordine generale, nei paragrafi successivi dell'*Antropologia*, Hegel approfondisce la sua analisi, mettendo a tema i cosiddetti «spiriti naturali particolari» ossia, la diversità delle razze³¹. Per quanto riguarda le forme del carattere legate alla razza, nel testo enciclopedico Hegel sostiene nuovamente che esse «esprimono, nel complesso, la natura delle parti del mondo geografiche»³². Come abbiamo appena visto, Hegel parla in questo contesto di «carattere africano»³³, «carattere degli asiatici»³⁴ o carattere di mongoli. È interessante, come è stato notato, che per delineare questo ambito, Hegel utilizzi l'espressione «das Naturell», che era propria anche di Kant.

Nel descrivere gli elementi tipici del carattere di ogni razza, Hegel offre una serie di considerazioni piuttosto note, il cui tono smaccatamente razzista e colonialista lo colloca decisamente al di fuori della sensibilità del nostro tempo, facendo di queste pagine quelle che tradizionalmente hanno più imbarazzato gli studiosi hegeliani³⁵.

La divisione di Hegel, almeno per quanto riguarda le razze del vecchio mondo, è tripartita:

si assumano, nel vecchio mondo, tre razze principali come differenze naturali: in primo luogo la razza etiope, negri, africani; in secondo luogo la razza mongola nel lontano oriente, in asia centrale e nell'asia del nord; in terzo luogo la razza caucasica, cui appartengono il medio oriente e l'Europa.³⁶

³⁰ E. Eigen, *Overcoming First Impressions: Georges Cuvier's Types*, in: "Journal of the History of Biology", n. 30, 1997, 179-209; D. Outram, "Uncertain legislator: Georges Cuvier's laws of nature in their intellectual context" in: *Journal for History of Biology*, 19, 1986, pp. 323-368; P.L. Farber, "The type-concept in zoology during the first half of the nineteenth century", in: *Journal of the History of Biology*, n. 9, 1976, pp. 93-120.

³¹ L'analisi dei caratteri somatici delle razze segue la classificazione di Blumebach, cfr. GW 25,1: 239.

³² EZ §393.

³³ GW 27,2: 516; GW 25,2: 611

³⁴ GW 25,1: 222.

³⁵ Per il dibattito su questi temi, si veda R. Bernasconi, *With what must the philosophy of world history begin? On the racial basis of Hegel's eurocentrism*, in: "Nineteenth Century Contexts", 22:2, pp. 171-201; F. Kirkland, "Hegel on Race and Development", in: *Routledge Companion to the Philosophy of Race*, a cura di L.M. Alcoff, P.C. Taylor, & L. Anderson, London, Routledge, 2017.

³⁶ «Man nimt in der alten Welt drei Haupttracen als natürliche Verschiedenheit an. 1tens die aethiopische Race, Neger, Afrikaner, 2tens die mogolische Race in Hinterasien, Mitrelasien und Nordasien; 3tens die kaukasische, wozu Vorderasien und Europa gehört» (GW 25,1: 232).

Il carattere di tali razze viene presentato da Hegel utilizzando il paradigma delle età della vita, che funge da principio ordinatore. A tale principio si sovrappongono tuttavia da una parte il parallelismo visto sopra tra conformazione geografica e conformazione spirituale, e si fonde, dall'altra, l'idea che l'uscita dell'umanità dal suo statuto infantile corrisponda con una progressiva liberazione dalle catene della natura.

Il carattere etiope viene così associato da Hegel all'«infanzia»³⁷ e all'«ottusità»³⁸: incapace di produrre cultura propria, esso mostra una energia che sfocia nella sfrenatezza³⁹. Al contempo, Hegel lega il carattere etiope alla naturalità, in cui risulta catturato («*das Befangensein in der Natur*»⁴⁰) e lo definisce per la sua immobilità e assenza di sviluppo – anch'essa rispecchiata, secondo una corrispondenza non fortuita, nella conformazione dei luoghi⁴¹. Il carattere della razza mongola è invece definito da un livello di maturità superiore⁴², in cui vi è una produzione culturale propria e autentica, ma legata a «mobilità inquieta, che non giunge ad alcun risultato definito»⁴³. Infine, il carattere della razza caucasica, pienamente maturo, si definisce per un'energia della volontà unita all'universalità e oggettività del contenuto, ciò che gli ha consentito di dominare la natura e gli altri popoli.⁴⁴

Hegel tratta il carattere di quella che definisce «la razza americana» a parte. Esso è considerato come opposto rispetto a quello europeo (laddove Hegel intende con 'europeo' la forma compiuta della razza caucasica)⁴⁵, ed è definito da una costitutiva debolezza, che Hegel considera essere la causa della necessaria sparizione delle popolazioni native. Anche in questo contesto Hegel ribadisce il parallelismo tra costituzione geografica dei luoghi e quella del carattere, identifi-

³⁷ Cfr. GW 25,1: 35: «I negri sono una nazione fanciulla, che non esce da una infantile mancanza di interesse» («Die Neger sind eine Kindernation, die aus der kindlichen Interessenlosigkeit nicht herausgehn»)

³⁸ GW 27,3, p. 831: «Der eigentliche gedrungen Affricanische Charakter ist aber eigentlich nur in dem südlichen Dreyecke von Affrica geblieben». Cf. 27,2, p. 518: «So ist die afrikanische Natur diese Gedrunghenheit in sich».

³⁹ Cfr. GW 25,1: 35.

⁴⁰ GW 25,1: 35-36.

⁴¹ «Gli africani sono ancora ciò che erano duemila anni fa: non sono andati verso l'esterno, bensì sono rimasti sempre nel loro stato» («Die Afrikaner sind noch was sie vor 2000 Jahren gewesen; sie sind nie nach außen gegangen, sondern immer in ihrem eigenen Zustand geblieben»: GW 25,2, 611), cfr. anche 25,1: 234

⁴² «Die Mongolen dagegen erheben sich aus dieser kindischen Unbefanghenheit» (GW 25,2: 958).

⁴³ «In ihnen offenbart sich als das Charakteristische eine unruhige, zu keinem festen Resultate kommende Beweglichkeit» GW 25,2: 958; cfr. GW 25,1: 35sgg.

⁴⁴ GW 25,1: 37sgg.

⁴⁵ «Il carattere americano è totalmente altro rispetto al vecchio mondo – così come il carattere asiatico è altro dall'europeo» («Der amerikanische Character ist ein ganz anderer als der der alten Welt. – so der asiatische ein anderer als der europäische»); cfr. anche GW 27, 3: 822.

cando la «debolezza» come cifra definitoria tanto della geografia quanto del carattere americani (afferma, per esempio, che anche gli animali sono più «deboli» in America rispetto ai loro corrispettivi europei e persino africani)⁴⁶. Inoltre, anche il carattere americano sembra associato all'infanzia, e classificato come totalmente privo di pensiero⁴⁷ e ottuso⁴⁸.

Questi tratti sembrano perfino escludere gli americani dalla tassonomia dei «principi basilari delle razze» e giustificare così il colonialismo, tanto nella *Filosofia dello spirito* quando nella sia *Filosofia della storia* («la causa principale del progresso in America, è che gli europei dominano quei luoghi»)⁴⁹.

Al di sotto del livello della razza e del suo carattere, troviamo un principio esplicativo più ristretto. Le razze si suddividono a loro volta nei singoli *caratteri nazionali*, o *caratteri del popoli*. A tal proposito Hegel scrive: «le razze, queste differenze universali ... si particolarizza[no] di nuovo e così si mostra il carattere nazionale, che è ancora più determinato, e cioè attraverso le differenze del luogo»⁵⁰. Non solo l'individuo è dunque determinato in quanto appartenente a una speci-

⁴⁶ GW 27,1: 79 «L'America è un mondo nuovo, debole, impotente: leoni, tigri, cocodrilli sono più deboli che in Africa, e lo stesso può dirsi degli esseri umani. Gli abitanti delle indie occidentali sono tutti deceduti, i popoli del nord sono in parte scomparsi, in parte si sono ritirati e del tutto degenerati, così da non poter essere annessi agli stati liberi. Con il Messico e il Sudamerica è accaduto più o meno lo stesso. I brasiliani sono di natura del tutto debole e di spirito ridotto» («America ist eine neue, schwache, ohnmachtige Welt. Lowen, Tiger, Crocodile sind schwacher als in Africa und ebenso ist es in Ansehung der Menschen. Die ursprünglichen Bewohner von Westindien sind ausgestorben, die nordlichen Völkerschaften sind theils verschwunden, theils zuruckgezogen, und verkommen überhaupt, so das sie sich nicht einmal an die Freistaaten anschliessen können. Mit Mexico und Sud-America ist es mehr oder weniger derselbe Fall. [...] die Brasilianer sind ganz schwacher Natur und von geringem Geist»). Cf. anche GW 27,2: 509 e GW 27, 3, p. 822.

⁴⁷ Cf. GW 27, 3: 822: «Die Amerikaner sind wie die gedankenlosesten Kinder».

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ GW 25,1: 38: «Questi sono i principi delle razze. Potremmo chiederci che fine hanno fatto gli americani: abbiamo già notato, che non rientrano propriamente in questa totalità. Ciò che abbiamo visto storicamente è che avevano raggiunto una cultura al momento della loro scoperta, che è tuttavia totalmente scomparsa. Nel Sudamerica troviamo ancora selvaggi, che sono scesi fino alla più alta perdita di pensiero. Lo stesso vale per il popolo del Brasile. Gli abitanti delle indie occidentali, così come i nord americani, sono quasi tutti morti. La causa principale del progresso in America, è che gli europei dominano quei luoghi» («Dieß sind nun also die Hauptprinzipien der Racen. Man könnte auch noch nach den Americanern fragen: wir haben aber schon bemerkt, daß sie in diese Totalität nicht eigentlich hereintreten; was wir geschichtlich von ihnen gesehn haben, war, daß sie eine Bildung bei der Entdeckung erreicht hatten, die aber ganz verschwunden ist. In Südamerica findet man noch Wilde, die bis zur höchsten Gedankenlosigkeit heruntergestiegen sind. Ebenso ist es mit dem Volk in Brasilien. Die ehemaligen Bewohner der Westindischen Inseln, sowie die Nord Americaner sind beinahe ganz ausgestorben. Die Hauptursache des Fortschrittes in America ist, daß die Europaer dort herrschend sind»). Si veda anche GW 25,1: 232: «Amerika zeigt sich mehr als ein Ablagerungsplatz der europäischen Nationen worüber die einheimischen mehr oder weniger zu Grunde gehen».

⁵⁰ «Die Racen, diese allgemeinen Unterschiede, der Begriffsunterschied besondert sich wieder und so zeigt sich der Nationalcharacter ist noch ein mehr Bestimmtes und zwar durch die natürlichen Unterschiede des Orts» (GW 25,1: 38).

fica razza, ma anche in quanto appartenente a una certa nazione o popolo. Hegel aggiunge: «Per quanto si risalga nella storia dei popoli, essa mostra la costanza di questo modello (*Typus*) delle particolarità nazionali»⁵¹. Ciascun popolo e nazione è quindi contraddistinto da una particolare tipologia di carattere, secondo una struttura tipologica che – almeno da quanto si evince da considerazioni analoghe a questa – appare riscontrabile attraverso l'intero corso della storia⁵². Il carattere, così inteso, agisce «nelle forme della vita esteriore, nell'occupazione, nella conformazione e disposizione del corpo, ma ancor più nella tendenza ed attitudine del carattere intellettuale ed etico dei popoli (*intelligenten und sittlichen Charakters der Völker*)»⁵³.

Ma quanti e quali sono questi *tipi* di carattere? Nelle aggiunte ai paragrafi enciclopedici, compilate dagli studenti di Hegel, troviamo una tassonomia dei caratteri nazionali piuttosto sviluppata. Vengono menzionati soltanto i caratteri europei, che sono, nell'ordine: italiani, spagnoli, francesi, inglesi e tedeschi. Questa disposizione in parte riprende, sebbene in diverso ordine, quella presentata da Kant nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, nella sezione dedicata al «carattere del popolo»⁵⁴. La caratterizzazione hegeliana tende a presentare i caratteri nazionali ponendoli in una scala in cui ciascuno di essi sembra essere associato ad un particolare capacità (sensazione, intuizione e intelletto): muovendo da popoli il cui carattere esibisce la forma del sentire e del sentimento, si giunge a popoli che manifestano un carattere contraddistinto dall'astratto universale del pensiero. La tassonomia si sviluppa nella maniera seguente: in primo luogo vi sono gli *italiani*, il cui carattere individualista ed esposto al sentimento «è più conforme

⁵¹ «So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besondern Nationen» (EZ §394). Ancora una volta Hegel utilizza il concetto biologico di *typus*. La traduzione italiana con “modello” fa perdere questo riferimento.

⁵² A tal proposito, quindi non sembra pienamente condivisibile la tesi di Allegra de Laurentiis secondo cui «a questo punto del testo viene totalmente abbandonato il tenore naturalistico del commento di Hegel, con la sua pretesa di spiegare la cultura e la psicologia attraverso considerazioni geofisiche su larga scala, Hegel inserisce una sana dose di storia – non naturale, ma spirituale – nella narrazione», cf. A. De Laurentiis, *op. cit.*, p. 81. Per l'idea che Hegel usi la nozione di “tipo” o *kind* nella sua spiegazione storica, cfr. F. Knappik, “Hegel on Objective Kinds and Teleology: From Nature to Society” in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, n. 27, 2019, pp. 1-40.

⁵³ EZ §394.

⁵⁴ In Kant figuravano prima inglesi e francesi, come popoli civilizzati, poi spagnoli e italiani, come popoli che ancora risentivano di influssi naturali sul carattere, e infine i tedeschi. Per una tassonomia cf. R. Martinelli “Kant e il carattere dei popoli”, in *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, a cura di Michela Nacci, Firenze, FUP, pp. 71-84. Che il compilatore delle aggiunte di Hegel avesse in mente Kant nell'organizzare questi materiali, tuttavia, sembra essere suggerito dal rimando quasi canzonatorio al Tedesco che parla per ultimo dei tedeschi: «Quanto ai *Tedeschi*, di solito i Tedeschi ne fanno menzione alla fine, o per modestia, oppure perché il meglio lo si riserva alla fine.» (EZ, §394Z). In Kant, in realtà, si fa menzione anche dei popoli della Russia, Polonia, Turchia e Grecia, che tuttavia non hanno un vero carattere.

alla natura femminile che a quella maschile»⁵⁵, da cui deriverebbe tra le altre cose la loro «vivace mimica». Il dominio dell'individuale, con la sua volubilità, si manifesta anche nella frammentazione degli stati italiani («la località degli italiani non è incline all'unità nazionale [...] Per ciò che riguarda il carattere italiano [...] vi risiede il principio dell'individualità»)⁵⁶. In secondo luogo gli *spagnoli*, parimenti prigionieri del «dominio dell'individualità», sono rispetto agli italiani «più legati alla riflessione»⁵⁷. I *francesi* invece muovono verso un grado di astrazione maggiore, e danno prova di «saldezza dell'intelletto e mobilità d'ingegno», sebbene – aggiungono i compilatori – questa forma di razionalità «non è ancora quella della conoscenza concettuale», tant'è che i pensieri profondi formulati dai francesi dotti guizzano via come lampi. Gli Inglesi sono il «popolo dell'intuizione intellettuale» mentre dei tedeschi, trattati per ultimi, Hegel afferma: «abbiamo la fama di pensatori profondi, e tuttavia non di rado poco chiari»⁵⁸; dotati di spirito introverso, essi devono «legittimare con ragioni tutto ciò che dev'essere fatto»⁵⁹.

Prima di impostare un ragionamento su questa tassonomia, è doveroso notare che tale presentazione, ordinata e sistematica, dei caratteri nazionali, non trova riscontro nei manoscritti delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* tenuti da Hegel, né in quelli delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. In nessun caso, quando espone la sua *Antropologia* a lezione Hegel sembra entrare nei dettagli dei caratteri nazionali (né tantomeno sistematizzarli come accade nelle aggiunte). L'unico documento manoscritto in cui è possibile trovare qualcosa di simile alla distinzione appena presentata è uno schema di una pagina, contenuto tra i fogli di appunti di Hegel e pubblicato tra gli *Excerpte und Notizen* con il titolo «Notizen zu den Nationalcharacteren»⁶⁰. Nel foglio, che gli editori datano approssimativamente intorno al 1818, Hegel traccia uno schema dividendo la pagina tra *italiani* e *spagnoli* (in alto) e *francesi, inglesi e tedeschi* (più in basso), inserendo accanto a ciascuna delle denominazioni nazionali alcune brevissime annotazioni – perlopiù parole-chiave – solo in parte riconducibili alle osservazioni sopra menzionate. Troviamo ad esempio l'idea che gli italiani e gli spagnoli siano legati maggiormente ad un principio naturale («presso di essi il naturale [*Das Naturell*] è predominante»), elemento che effettivamente si ritrova in alcune considerazioni cursorie presenti nella *Filosofia dello spirito* («in Italia e Spagna, dove le persone si

⁵⁵ EZ §394Z.

⁵⁶ GW 27,3: p. 1139.

⁵⁷ EZ §394Z.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ GW 22: 26-27.

trovano più nel modo della vita naturale»⁶¹). Mancano tuttavia le altre considerazioni sopra esposte. Nel manoscritto è presente l'idea che i francesi compiano un primo passo verso l'universalità, anche se la loro opinione è appunto solo *opinione universale* e non pensiero concettuale. Non vi è cenno però alla categoria di *esprit*, così come mancano altre considerazioni sulla chiarezza dell'espressione francese, che si trovano invece nelle aggiunte. Infine, per quanto riguarda i tedeschi, lo schema fa menzione del fatto che la loro modalità di pensiero «dev'essere in sé e per sé universalmente valida in modo ragionevole»⁶², e questo può portare a una certa pedanteria. L'estensione di questo appunto è tuttavia molto ridotta e la caratterologia unicamente abbozzata.

Che rilievo dobbiamo conferire a queste osservazioni? Perché, anche qualora lo schema preparatorio fosse destinato alle lezioni, come suppongono gli editori, Hegel non lo ha effettivamente utilizzato (almeno per quanto i manoscritti conservati ci consentono di stabilire)? Lo spazio assai marginale dedicato ai caratteri nazionali nelle lezioni sembra far pensare che il filosofo tedesco non ne ritenesse il contenuto essenziale, in ultima istanza, a fini sistematici. Le parti dedicate al tema sono ridotte – soprattutto se confrontato con altri temi, su cui Hegel si sofferma a lungo –, a tal punto che talora si ha l'impressione che Hegel accenni soltanto alla questione ma non la approfondisca intenzionalmente, reputandola secondaria. Nel 1825, ad esempio, quando giunge ad affrontare il relativo paragrafo, afferma: «esistono piccole differenze nazionali in relazione al naturale (*Naturell*), ciò è largamente noto, ma su di esse non possiamo soffermarci più da vicino»⁶³. Hegel si limita quindi a menzionare piuttosto sbrigativamente il fatto che «le differenze tra italiani, tedeschi, francesi, inglesi sono determinate, il naturale (*Naturell*) come tale è qualcosa di determinato e diverso, che al contempo è legato al suolo»⁶⁴, ma non va oltre questa osservazione. Lo stesso tono e atteggiamento si riscontrano nelle altre lezioni di cui ci sono pervenute delle *Nachschriften*⁶⁵.

La ragione che Hegel adduce in favore di questa scelta si rifanno all'idea che queste determinazioni naturali sono perlopiù *contingenti*, pertanto da un lato non consentono adeguate generalizzazioni empiriche, dall'altro non manifestano un

⁶¹ «In Italien und Spanien besonders, wo die Menschen mehr in der Weise des Naturlebens sind» (GW 25,1: 72).

⁶² «Vernünftig allgemein gültig an und für sich seyn soll» (GW 22: 27).

⁶³ «Es existiren kleine Nationalunterschiede in Hinsicht des Naturells, dieß ist etwas ganz bekanntes, aber auf diese können wir uns nicht näher einlassen» (GW 25,1: 240).

⁶⁴ «Aber auch hier sind die Unterschiede zwischen Italienern, Deutschen, Franzosen, Engländern pp bestimmt, das Naturell als solches ist etwas bestimmt verschiedenes, das zugleich als an den Boden gebunden erscheint» (GW 25,1: 240).

⁶⁵ L'attenzione di Hegel si focalizza più sui caratteri dei popoli dell'Antica Grecia, soffermandosi sulla distinzione tra ateniesi, lacedemoni e beoti. Ciò accade tanto nel 1825 (cfr. GW 25,1: 240), quanto nel 1827 (cfr. GW 25,3: 614).

vero e proprio ordinamento concettuale, quindi non consentono una completa sistematizzazione dal punto di vista del concetto. In questi fenomeni, asserisce Hegel, sono presenti solamente «tracce di necessità»:

Queste sono le differenze nazionali, le quali sono un *ché* di naturalmente fisso e determinato in ogni cultura spirituale. Riguardo a queste numerose particolarità del naturale (*Naturells*), *non v'è nessuna legge determinata da conoscere*, poiché la casualità ha il proprio gioco, tuttavia non sono da misconoscere delle tracce di necessità, dei rapporti determinati e razionali.⁶⁶

Da notare è l'idea che l'esposizione alla contingenza sottragga i caratteri nazionali ad una precisa concettualizzazione e tassonomizzazione. È inoltre indicativo che questo tipo di atteggiamento si riscontri, forse in maniera ancora più marcata, anche nella successiva dimensione dello spirito che Hegel mette a tema, ossia la dimensione individuale. Nell'introdurre la sfera relativa all'individuo, Hegel afferma che quest'ultimo si caratterizza per alcuni tratti naturali, che lo rendono quel singolo individuo che egli è⁶⁷. A lezione Hegel suddivide questo dominio in tre aspetti: la dimensione del «talento», del «temperamento» e infine del «carattere individuale». Nell'indagine di queste determinazioni egli ripete tuttavia a più riprese che «le differenze individuali sono in sé qualcosa di sotto-ordinato, e che deve essere tale»⁶⁸. Per questo insiste nell'affermare che le distinzioni relative a queste sfera non giocano un ruolo centrale nella spiegazione e comprensione delle dinamiche spirituali. Hegel afferma ad esempio che nonostante in tempi antichi la teoria dei temperamenti abbia riscosso un certo successo – nel 1825, a lezione, Hegel ne riassume i tratti, percorrendo ciascuno dei quattro temperamenti: flemmatico, sanguigno, collerico e melancolico⁶⁹ – essa deve essere fortemente ridimensionata nelle sue pretese esplicative e giustificative. Le ragioni sono due: da una parte essa presenta una estrema variabilità e contingenza; dall'altra, Hegel sostiene che le differenze naturali individuali, la varietà delle disposizioni dei singoli, devono essere ricondotte entro forme più universali per poter acquisire una dimensione spirituale. Questo è il compito della *Bildung*, ossia della *cultura* o

⁶⁶ «Dieß sind also die NationalUnterschiede die ein natürlich Festes und Bestimmtes bei aller geistigen Bildung sind. In Ansehung dieser vielen Partikularitäten des Naturells ist *kein bestimmtes Gesetz* zu erkennen, da hat die Zufälligkeit auch ihr Spiel, aber Spuren von Nothwendigkeit, bestimmt vernünftige Verhältnisse sind nicht zu verkennen» (GW 25,1: 240, corsivo mio).

⁶⁷ «Diese Individualität ist aber so von Natur ein Besonderes, jeder wird mit einem anderen Temperament, anderen Anlagen, Hang [...] geboren, als Individuum ist er besonderes und wird so geboren, er ist es von Natur» (GW 25,1: 242).

⁶⁸ «Die individuellen Unterschiede sind ansich etwas Ungeordnetes und Unterzuordnendes» (GW 25,1: 39). Si veda anche GW 25,2: 242.

⁶⁹ GW 25,1: 242. Una delle caratteristiche individuali che Hegel menziona come insignificante per il carattere dell'uomo, su cui insiste spesso a lezione, è la balbuzie, che sappiamo essere una delle sue caratteristiche.

educazione. Di fatto, i paragrafi dedicati al carattere individuale presentano anche una estesa discussione della natura e della funzione dell'educazione. Questo perché uno degli effetti principali dell'educazione o cultura è proprio far scomparire questa particolarità individuale – del temperamento, delle disposizioni – sussu-
mendo nell'universale. Pertanto Hegel afferma che «in una nazione colta, le particolarità si contraggono a peculiarità insignificanti»⁷⁰. È sempre questo assunto che giustifica l'affermazione secondo cui «il naturale (*Das Naturell*), nei popoli colti, si ritrae di più, rispetto alle nazioni che sono in uno stadio intermedio tra natura e cultura»⁷¹. Le determinatezze naturali dell'individuo hanno quindi un ruolo di minor rilievo nella prospettiva hegeliana. Ciò vale anche per il *carattere individuale*: in questo contesto, la nozione “carattere” indica, per Hegel, la capacità di un individuo di perseguire un certo scopo in maniera duratura e costante:

L'essere umano ha carattere se rimane fedele a certe opinioni, principi, scopi, e li persegue. Al carattere si contrappone l'indeterminatezza della decisione e dell'opinioni. Chi ha un grande carattere, compie anche grandi cose con l'energia e la fermezza del volere⁷².

Anche questa determinazione tuttavia dev'essere subordinata a leggi e scopi universali, presumibilmente attraverso la *Bildung*.

Emerge quindi in maniera abbastanza chiara l'idea soggiacente allo sviluppo argomentativo di Hegel secondo cui alla progressiva individualizzazione dei tratti presi in considerazione (dalla razza alla nazione, fino al carattere individuale) corrisponde una progressiva perdita di influenza – e di portato esplicativo – dell'elemento naturale su quello spirituale e storico. Se la razza e il carattere ad esso associato avevano un peso determinato, il carattere nazionale, pur costituendo un *typus* stabile nella storia, ha un'importanza ridotta; il carattere individuale infine perde quasi interamente rilevanza e carattere esplicativo. Questo tipo di considerazioni si accorda con la famosa idea, espressa da Hegel, secondo cui le peculiarità individuali non sono in grado di rendere conto degli eventi storici. La prospettiva del cameriere non consente di cogliere il significato cosmico storico

⁷⁰ «In einer gebildeten Nation schwinden so die Besonderheiten zu unbedeutenden Eigenthümlichkeiten» (GW 25,1: 244).

⁷¹ «Das Naturell unter gebildeten Völkern tritt mehr zurück, als bei Nationen die zwischen Kultur und Natur im Mittelzustande stehen» (GW 25,1: 245). L'idea che non sia necessario assecondare i temperamenti individuali, bensì piegarli al servizio dell'universale, avrà anche ripercussioni, peraltro, sulla teoria hegeliana dell'educazione di fanciulli, portandolo a sostenere che non bisogna assecondare in nessun modo l'individualità dei discendenti.

⁷² «Der Mensch hat Character, wenn er gewissen Ansichten, Grundsätzen, Zwecken treu bleibt, und sie fest verfolgt. Dem Character gegenüber steht die Unbestimmtheit des Entschlusses und der Ansicht. Wer einen großen Character hat, der führt mit der Energie und Festigkeit des Willens auch große Dinge aus» (GW 25,1: 240).

degli individui né costituisce una chiave di lettura adeguata per le dinamiche della storia mondiale.

3. Conclusioni

Ripercorrendo l'idea di carattere per come si declina all'interno dell'*Antropologia* hegeliana, abbiamo visto che si tratta di una nozione stratificata, la quale riguarda varie dimensioni, tra cui la razza, il popolo, l'individuo.

La nostra analisi ha mostrato i contorni nel concetto in ciascuno di tali contesti, permettendo di isolarne i tratti principali e di mettere a fuoco alcune tensioni di fondo insite nella concezione hegeliana. È emerso con chiarezza, ad esempio, come Hegel sembri voler legare, in spirito naturalista, la *conformazione* del carattere alla *conformazione* geoclimatica di determinati luoghi, talora adottando toni essentialisti. Ciò tuttavia si contrappone a quei passi, molto sottolineati dagli interpreti, in cui Hegel nega che la sfera naturale giochi un ruolo esplicativo di primo piano all'interno del processo storico di sviluppo dello spirito, e del raggiungimento della libertà. Secondo un'altra direttrice argomentativa emersa nella nostra rassegna, abbiamo visto che il carattere sembra avere un portato esplicativo maggiore quando riguarda la razza, mentre perde d'importanza man mano che il soggetto del carattere si individualizza (sebbene permanga una certa ambiguità, soprattutto per quanto riguarda il ruolo del carattere nazionale). E tuttavia, l'elemento razziale viene definito con connotati tipici dell'epoca, che attingono al discorso razzista e quindi sembrano minare ogni potenziale e valore filosofico di queste riflessioni.

Ciò pone in una posizione scomoda l'interprete hegeliano. In riferimento alle interpretazioni menzionate nell'introduzione, possiamo notare che la nozione di carattere sembra difficile se non impossibile da integrare in una lettura anti-naturalista di Hegel, basata sull'idea della radicale socialità della ragione. Al contrario, proprio il carattere mostra come le soggettività storiche abbiano un profondo legame con l'elemento naturale. Al contempo, tuttavia, nel momento in cui viene sviluppato da Hegel, tal elemento naturale si definisce con per i suoi connotati razzisti, colonialisti e eurocentrici che ne mettono in pericolo il portato teoretico. Al fine di poter distillare il portato filosofico della nozione – una volta individuati questi elementi grazie alla rassegna presentata – resta dunque ancora da approfondire la domanda se sia possibile o meno sviluppare una concezione hegeliana di carattere scevra di questi elementi problematici.

Questa ricerca è stata finanziata dal programma di ricerca e innovazione dell'Unione Europea Horizon 2020, con il grant agreement N. 845937 / This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 845937.

La centralità del carattere nella filosofia di Arthur Schopenhauer

MATTEO D'ALFONSO

ABSTRACT

Nella filosofia di Schopenhauer il concetto di “carattere” ricopre un ruolo centrale, in grado di fornire un particolare accesso, tanto alla messa in forma sistematica del suo pensiero, quanto al modo in cui quest’ultimo si rispecchia nella sua biografia. In questo contributo si illustreranno le ascendenze kantiane della teoria del carattere di Schopenhauer, gli specifici aspetti che tali ascendenze assumono nel passaggio da Kant a Schopenhauer e infine la caratteristica innovazione schopenhaueriana a una teoria trascendentale del carattere, con il concetto di “carattere acquisito”.

1. Il carattere nel tempo di Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer fu un individuo che, ai suoi tempi, si sarebbe definito “di carattere” e che, infatti, condusse un’esistenza immancabilmente segnata dalla costante ricerca dell’affermazione delle peculiarità del suo carattere. La sua biografia è punteggiata di eventi che ne mettono in luce tanto le asperità, quanto gli effetti che ciò ha direttamente comportato sul corso della sua vita. Le ricapitolò nell’ordine: l’ostinazione a proseguire nella formazione commerciale anche dopo la morte del padre, per non mancare al patto che aveva contratto con lui da bambino, dal quale solo a gran fatica la madre riuscì a farlo desistere¹; l’atteggiamento

¹ Schopenhauer rimase fedele alla sua formazione da uomo d'affari presso il commerciante Jenisch, permanendo a Francoforte altri due anni dopo la morte del padre, e più di un anno dopo che sua madre

che, anni dopo, avrebbe ostentato nel corso della sua frequentazione del salotto della madre a Weimar, che un in una lettera prescrivere una precisa serie di norme comportamentali, onde preservare lei e la cerchia dei suoi amici dalle ruvidità del figlio²; il poco meno che burrascoso rapporto con i suoi maestri: Ernst Gottlob Schulze – ripetutamente irriso –, Fichte – apertamente disprezzato – e perfino Goethe, prima osannato e poi quasi umiliato dalla sua richiesta di «tenere a battesimo» il proprio scritto su *La vista e i colori* con il quale si riprometteva di fornire il definitivo chiarimento teorico della osservazioni che questi aveva raccolto lungo quasi 20 anni³; infine, sul piano privato, ricordiamo le percosse riservate alla sua molesta vicina di casa a Francoforte – che gli costò la condanna a pagare alla donna un indennizzo a vita –, mentre, sul piano pubblico, la protervia nel perseguire una polemica che lambiva l'insulto personale con Hegel, gli hegeliani e più in generale gli idealisti – cosa che, in diverse occasioni gli suggerì di interrogare un avvocato per valutare il rischio di cause per diffamazione⁴.

Siamo di fronte, insomma, a un quadro psicologico che rivela un carattere forte e difficile, sicché non dovrebbe stupire di ritrovare il tema del carattere anche al centro della sua speculazione e del suo sistema filosofico, considerando in particolare la prossimità tra riflessione teorica ed esistenziale che caratterizza la sua

Johanna, la quale, liquidata l'azienda paterna, si era trasferita con la figlia Adele a Weimar. Qui si era rapidamente affermata come scrittrice di talento ed era riuscita ad avviare un salotto regolarmente frequentato dallo stesso Goethe – il quale negli anni successivi diventò una figura così familiare per gli Schopenhauer, da venir chiamato dalla giovane Adele con l'appellativo di "Vater". Tra i frequentatori del suo salotto contava anche Carl Ludwig Fernow e fu anche all'aiuto mediazione di quest'ultimo che Johanna seppe trovare le giuste parole per guidare Arthur a svincolarsi dall'obbligo morale contratto verso il padre.

² Cfr. missiva del 13 dicembre 1807, allorché Arthur si apprestava a rientrare a Weimar dopo l'espulsione dal Ginnasio di Gotha in seguito a una poesuola satirica rivolta contro il suo docente Christian Ferdinand Schulze: A. Hübscher, *Unbekannte Briefe von Johanna Schopenhauer an ihren Sohn*, in: "Schopenhauer-Jahrbuch", n. 52, 1971, pp. 103-104: "Vengo al tuo comportamento nei miei riguardi e qui penso sia meglio dirti, senza tanti giri di parole, cosa desidero e cosa mi sta a cuore, in modo che ci capiamo bene fin da subito. [...] Io non disconosco quanto in te c'è di buono, e neanche di te mi spaventa quanto alberga nel tuo animo, nella tua interiorità; ma non posso accordarmi in nulla al tuo modo d'essere, a quanto di te manifesti, alle tue opinioni, ai tuoi giudizi, alle tue abitudini, insomma, a nulla di ciò che concerne la tua esteriorità, e, soprattutto, il tuo malumore mi opprime e guasta la mia gaiezza, senza che ciò ti sia di alcun vantaggio. Vedi, caro Arthur, tu non hai trascorso qui in visita che qualche giornata, ma ogni volta ci furono gravi scenate per motivi inesistenti, sicché ogni volta ho ricominciato a respirare liberamente solo dopo che tu te ne fossi andato, perché la tua presenza, le tue proteste su cose inevitabili, i tuoi musì, i tuoi stravaganti giudizi, formulati come oracoli, senza che vi si possa opporre alcunché, mi opprimevano enormemente, ma ancor più mi pesava l'eterna lotta nel mio intimo per reprimere tutto quanto avrei desiderato opporvi, onde non dare adito a una nuova lite."

³ Cfr. A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel mit Goethe*, hrsg. von L. Lütkehaus, Haffmann, Zürich, 1992. Sulle ragioni, anche personali e umane, della rottura con Goethe, e, soprattutto, di Goethe con lui, mi permetto di rinviare al mio: "Schopenhauer e Goethe: il battesimo di un inattuale", in: *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, a cura di G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala, Pisa, ETS, 2011.

⁴ Cfr. A. Estermann, *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Leipzig, Insel, 2005, p. 212.

opera. Con questo non intendo solo il fatto che tale tema vi trovi una specifica e approfondita trattazione, ma che esso svolga altresì una funzione chiave proprio per comprendere il sistema, e questo, tanto dal punto di vista *genetico*, quanto da quello *strutturale*.

Facciamo però innanzitutto brevemente il punto sulla questione del “carattere” al tempo di Schopenhauer, prendendo in esame le tappe di come egli la incontrò nel corso della sua formazione filosofica. Questo concetto compare infatti già in uno dei primi corsi che frequentò a Göttingen nel 1810, le lezioni di *Psicologia empirica* o *Antropologia* tenute da Ernst Gottlob Schulze⁵ che, nell’ultima parte trattano «Dell’influsso sul desiderio e sul volere di educazione, modo di vivere, clima, circostanze fortuite, età, sesso, forme di governo così come della forza del carattere». Il carattere viene qui presentato come «il nucleo di qualcosa di permanente e immutabile, [...] una forza dell’anima umana che non è prodotta dalla natura o da circostanze esteriori, ma che ciascuno si debba dare da sé»⁶, concludendo:

Il carattere, infatti, è un determinato orientamento dominante del volere, che sorge da un elevarsi dell’uomo al di sopra dell’inclinazione naturale e di ogni circostanza esterna, indicando un’immutabile direzione degli sforzi verso una meta, che l’essere umano si ha scelto per sé⁷.

Schulze – docente acuto e dotto, che sotto il nome di *Enesidemo* nel decennio precedente si era guadagnato una solida posizione tra i protagonisti del dibattito sulla filosofia kantiana⁸ – a lezione esponeva una filosofia eclettica, saldamente appoggiata sul senso comune e priva di particolari slanci di originalità. Questo ci autorizza a considerare la definizione di “carattere” qui proposta come una *received view* largamente condivisa dalla letteratura sul tema, perché basata sull’osservazione empirica e una larga messe di esempi tratti dalla letteratura, antica e

⁵ Secondo il titolo riportato da Schopenhauer nei suoi appunti di lezione. Cfr. M.V. d’Alfonso, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810-11)*, [=SKMP] Würzburg, 2008, p. 171.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Dapprima, con il suo *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Hehnstaedt, 1792, come critico implacabile del criticismo kantiano, in particolare nella forma della proposta sistematica Reinholdiana – uno dei testi che diede l’impulso decisivo alla svolta idealistica di Fichte; poi con il suo *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bände, Hamburg 1801, che Hegel farà oggetto di polemica in una lunga recensione pubblicata sul “Kritisches Journal der Philosophie” dal titolo *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, 1802. Sulla figura di Schulze nel periodo in cui lo frequentò Schopenhauer mi permetto di rinviare al mio: *Ernst Gottlob Schulze oltre Enesidemo. L’antropologia psichica e i suoi risvolti teologici*, in: “Dianoia”, n. 13, 2008, pp. 196-225.

moderna, e dalla storia. Si tratta del resto di una concezione che Schulze non riteneva di dovere investigare o approfondire filosoficamente, ma che gli era utile a fini classificatori. Come avviene subito di seguito, allorché egli si appresta a catalogare i caratteri in base ai loro diversi fini:

Malvagio è il carattere, allorché l'egoismo determina il fine, e per tale fine nessun mezzo è considerato troppo orrendo o spaventoso. Nobile è il carattere allorché l'aspirazione è fermamente orientata all'istaurazione di un ordine morale nel mondo umano. Il carattere grandioso si mostra infine nel mettere in pratica, con forza e determinazione, quelle idee che si elevano al di sopra di ogni interesse personale e che si riferiscano alla religione, alla verità, alla scienza, all'arte, alla libertà o alla potenza della patria, giacché tutte queste racchiudono in sé qualcosa di divino e pertanto entusiasmano facilmente⁹.

Un'ultima notazione schulziana riguarda infine come il carattere possa venire educato negli individui, onde acquisire quella forza che consenta loro di orientarsi ad agire in vista del perseguimento della morale, sottomettendo le inclinazioni sensibili: «La forza del carattere non si acquisisce di colpo, ma deve venir messa a punto elevandosi al di sopra dei bisogni in virtù di molteplici prove»¹⁰.

Vedremo tuttavia che tale *received view* verrà da Schopenhauer approfondita, investigata dal punto di vista genetico e infine, nei suoi tratti fondamentali, profondamente innovata con importanti ripercussioni sul piano metafisico. La sua rielaborazione del concetto di carattere infatti, maturata alla luce della teoria del carattere kantiana, e dell'interpretazione che essa già aveva ricevuto da Schelling e, in misura minore, da Fries, lo condurrà a mettere a punto un modello euristico che varrà per l'interpretazione del mondo preso nel suo complesso, cioè della natura nell'insieme delle sue manifestazioni empiriche e del loro rapporto con la volontà: un mondo che da Schopenhauer sarà del resto inteso come "macrantropo", come corrispettivo metafisico dell'essere umano pensato come "microcosmo"¹¹.

2. La teoria schopenhaueriana del carattere nella sua funzione di matrice delle idee

La prima torsione che la concezione schulziana del carattere subisce avviene nel suo passaggio al taglio del trascendentalismo kantiano, ossia della dottrina del carattere

⁹ SKMP, p. 171.

¹⁰ Ivi.

¹¹ Cfr. L.P. Ciamarra, *L'antropologia di Schopenhauer*, Napoli, Loffredo, 1996. Per il ruolo del carattere nel sistema schopenhaueriano mi permetto di rinviare al mio: *Il male del mondo*, Udine, Mimesis, 2017, in particolare al capitolo 5. *I caratteri del mondo*, pp. 77-90.

offerta da Kant nella *Critica della ragion pura*. Si assiste qui a una duplice alterazione del senso di quella definizione, giacché, il fatto che Kant distinguesse, nel carattere umano, due nature distinte, ossia il carattere intelligibile e il carattere empirico, permetteva di mantenere uno dei due aspetti nominati da Schulze – che cioè il carattere costituisse “il nucleo di qualcosa di permanente e immutabile” nell’essere umano –, imponendo però di cassare il secondo aspetto, che pure per Schulze era altrettanto fondamentale. Schopenhauer, alla luce della teoria kantiana, può infatti giudicare come effetto di uno spirito trivialmente illuministico e piattamente ottimistico l’idea che tale “nucleo” consista in qualcosa che “ciascuno si debba dare da sé” trovandovi, al contrario, un’autorevole conferma filosofica del fatto che il carattere umano sia alcunché di fissato e immutabile¹². Pertanto due aspetti che in Schulze andavano automaticamente insieme, grazie alla teoria kantiana del carattere vengono da Schopenhauer messi in una tensione reciprocamente esclusiva: giacché l’“immutabilità” del carattere si spiega solo grazie al fatto che esso non dipende da ciò che “ognuno possa darsi da sé”. Essa si fonda infatti su ciò che Kant, come *carattere intelligibile*, considera un elemento noumenico del soggetto del volere, che risiede al di fuori del tempo e dello spazio e che, nella sua manifestazione fenomenica, assume la veste di *carattere empirico* indefettibilmente proprio a ciascuno.

Schopenhauer presenterà la sua esplicita adesione alla *Charakterlehre* kantiana già nel penultimo paragrafo della sua dissertazione *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), il §. 46. *Motivo, decisione, carattere empirico e intelligibile*, opera che conclude i suoi studi universitari e fornisce le coordinate gnoseologiche del sistema a venire. Qui, nel presentare il *motivo* come quella forma del principio di ragione sufficiente capace di fare subentrare nel “soggetto del volere” una determinata decisione ad agire spiega:

Verso l’ammissione di uno stato permanente del soggetto della volontà, da cui seguono in modo necessario le sue decisioni, ci spinge l’osservazione che, a parità dei motivi che si possono presentare, a prescindere dalle modificazioni introdotte dai diversi stati di intelligenza, uno si comporta in un modo, l’altro in un altro, ma la stessa persona, in condizioni identiche, si comporta nello stesso modo, dunque quasi in base a massime (per quanto queste non divengano coscienti mediante proposizioni astratte della ragione) ed egli tuttavia ha la coscienza vivissima che avrebbe potuto agire in maniera completamente diversa, purché avesse *voluto*; che cioè la sua volontà non è determinata da nulla di estraneo, e che qui non si tratta dunque di un *potere*, ma solo di un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce l’essenza più intima dell’uomo, indipendentemente da tutto il resto. Il modo di agire così osservato è il *carattere empirico* di ciascuno. [...] Poiché queste estrinsecazioni del

¹² Sulla definizione della prospettiva morale schopenhaueriana anche in polemica con la posizione schulziana rinvio al mio “Il confronto con G. E. Schulze nella critica di Schopenhauer alla morale kantiana”, in: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010, a cura di S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca e M. Ruffing, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 535-546.

carattere empirico sono frammentarie, e tuttavia possono accennare alla sua unità e immodificabilità, è necessario che esso sia pensato come apparizione di uno stato per così dire permanente del soggetto del volere, assolutamente inconoscibile, posto fuori dal tempo. [...] Potrei forse esprimere meglio ciò che intendo dire, sia pure con un'immagine, se lo definissi *un atto di volontà universale posto fuori dal tempo, di cui tutti gli atti che accadono nel tempo sono solo l'emergere, l'apparizione*. Kant lo ha definito il *carattere intelligibile* (avrebbe fatto forse meglio a chiamarlo inintelligibile) e, nella *Critica della ragione pura* (pp. 560-586), ha fornito una discussione della differenza fra esso e quello empirico, come pure del rapporto complessivo della libertà con la natura, che io considero un capolavoro incomparabile, degno della massima ammirazione, dell'umana profondità di pensiero¹³.

La metafora che Schopenhauer usa per illustrare il modo in cui funziona la legge della motivazione, a differenza della legge di causalità, è quella della luce bianca che, identica in tutti i casi in cui incontra corpi differenti, per ciascuno di essi rimanda indietro raggi di differenti colori. Pochi anni dopo Schopenhauer sceglierà un esempio dalla letteratura per illustrare la coerenza del carattere empirico quale fenomeno molteplice dell'univoco carattere intelligibile: è la figura shakespeariana del Conte di Northumberland, che rivela l'altissima competenza psicologica e morale del poeta inglese. Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* verrà infatti fatto notare come questa figura secondaria, ma le cui azioni hanno gravi conseguenze sulla catena di conseguenze dei drammi in cui interviene, compare in due differenti opere, il *Riccardo II* e l'*Enrico IV* (prima e seconda parte) proprio nell'atto di prendere decisioni che, a fronte di circostanze grandemente differenti, rivelano la rigorosa univocità della sua spinta soggettiva ad agire.

Infine, Schopenhauer chiosava la presentazione della teoria kantiana del carattere affermando che "Schelling ne ha fornito [...] un'apprezzabile esposizione illustrativa". Tuttavia, accostare Kant e Schelling sul carattere intelligibile¹⁴ è in realtà spia di un particolare modo di impostare la *Charakterlehre*, che la qualifica specificamente rispetto a quella kantiana, e da cui discenderanno forti ripercussioni sistematiche. È stato infatti da più parti notato come in Schopenhauer il

¹³ A. Schopenhauer, *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, Milano, Guerini, 1990, pp. 139-140. Faccio notare che qui con il termine "volontà" Schopenhauer indica ancora solo l'umano volere, ossia non ancora l'omonimo principio metafisico di cui parlerà nel *Mondo* e che comincerà ad essere presente nelle sue riflessioni solo a partire dal 1815.

¹⁴ La questione sarà ripresa anche nello scritto sul *Fondamento della morale* dove Schopenhauer scrive: «questa dottrina di Kant della coesistenza di libertà e necessità è, secondo me, la più grande conquista del pensiero umano. Questa e l'estetica trascendentale sono i due massimi diamanti nella corona della gloria kantiana che non si spegnerà mai. Come è noto Schelling, nel suo trattato *Della libertà*, ha dato, con i colori vivaci della sua concreta esposizione, una parafrasi per molti assai più comprensibile della dottrina kantiana; e io la loderei se Schelling avesse avuto l'onestà di dire che qui espone la sapienza di Kant, non già la propria, come oggi ancora crede una parte del pubblico filosofico». A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 179.

concetto di carattere intelligibile assuma tratti che eccedono il rigoroso trascendentalismo kantiano, proprio in virtù della sua ricezione della teoria della libertà di Schelling, da questi esposta nella *Freiheitsschrift* del 1809¹⁵. È, più in generale, un tratto caratteristico del preteso fedelissimo kantismo di Schopenhauer quello di essersi diligentemente formato sui testi originali di Kant, ma insieme e parallelamente anche su quelli di quella particolare “scolastica” kantiana – appassionata, polemica e, nel complesso, vulcanica – rappresentata dalla produzione filosofica tedesca del trentennio che va dal 1781, prima edizione della *Critica della ragion pura*, al primo volume degli scritti di Schelling 1809, e che ricomprende tutti i rappresentanti del cosiddetto dibattito post-kantiano e del primo idealismo. Questo fatto ha originato in Schopenhauer un kantismo altamente eterodosso, giacché egli, di Kant, insieme alla teoria del carattere, finirà per accogliere quasi soltanto i risultati dell'estetica trascendentale, riformulando drasticamente l'analitica trascendentale e rigettando *in toto*, sia la dialettica trascendentale, sia l'intera filosofia pratica kantiana, a partire dal concetto stesso di *ragion pura pratica*¹⁶.

Nel caso della dottrina del carattere la specificità che Schopenhauer accoglie da Schelling, e che in Kant era del tutto assente – è una sorta di ontologizzazione dell'intelligibile, riscontrabile proprio a partire dall'essenza umana, rappresentata dal “carattere”. Scriveva infatti Schelling nel suo *Scritto sulla libertà*:

[L]’essenza intelligibile di ogni cosa, e specialmente dell’uomo, sta al di là di ogni connessione causale come al di là o al di sopra di ogni tempo. Essa non può pertanto venir determinata da alcunché di antecedente giacché essa piuttosto, precede tutto il resto che in esso è o diviene, non solo relativamente al tempo, ma anche quanto al concetto, come unità assoluta che dev’essere sempre già intera e compiuta, di modo che sia in essa possibile la singola azione o determinazione [...] L’essenza intelligibile può perciò così certamente agire solo in base alla propria natura così come è certo che esso agisca in modo assolutamente libero e assoluto¹⁷.

Poiché qui si parla dell'essenza intelligibile delle cose e dell'uomo mettendole sullo stesso piano e questa specifica coloritura schellinghiana della *Charakterlehre*

¹⁵ In quest’anno Schelling aveva infatti pubblicato il primo volume della raccolta delle sue *Opere* al cui interno comparivano per la prima volta le sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*. Sull’importanza di questo testo per Schopenhauer si veda: M. Koßler, *Empirischer und intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*, in: “Schopenhauer-Jahrbuch”, n. 76, 1995, pp. 195-201; Id., *Life is but a mirror. On the connection between ethics, metaphysics and character in Schopenhauer*, in: “European Journal of Philosophy”, n. 16/2, 2008, pp. 230-250.

¹⁶ Su questo aspetto mi permetto di rinviare al mio: *Die ‚Zerstörung‘ der praktischen Vernunft in den frühen Notizen Arthur Schopenhauers*, in: *Das Transzendente und die praktische Philosophie*, a cura di G. Cogliandro et al., Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2020, pp. 173-183.

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Milano, Bompiani, 2007, p. 56.

di Schopenhauer contribuisce – contrariamente all’intenzione di Kant – a porre l’essere umano in una specifica, e speciale, continuità con le cose naturali, ossia con il “mondo”. Schopenhauer appoggerà proprio su questo modello di relazione necessitante tra il *carattere intelligibile* – quale libero e univoco atto del volere (ossia della volontà umana), risiedente al di fuori del tempo e dello spazio, – e la serie delle azioni individuali fenomeniche iscritte nel flusso spazio-temporal-causale della nostra vita mortale, ossia il nostro *carattere empirico*, la chiave per la comprensione dell’intero mondo naturale fenomenico, inteso come manifestazione del mondo delle idee, così come verrà presentato nel secondo e terzo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Le *idee*, che nel terzo libro verranno trattate come oggetto dell’arte, sono infatti presentate già nel secondo libro come l’oggettivazione diretta della volontà, secondo una scala di potenziamento ascendente che, partendo dalle forze naturali, giunge fino al carattere dell’essere umano. Vediamo cioè come per Schopenhauer le idee indichino qualcosa di molto affine al “carattere intelligibile delle cose”, tanto da essere individuate, dal punto di vista sistematico, proprio sulla base di quell’analogia suggerita da Schelling tra l’essere umano e ogni altro fenomeno mondano¹⁸.

Questo ci fornisce un primo accesso alla comprensione della funzione del tutto centrale del carattere in Schopenhauer, ovvero, tanto come matrice del rapporto sistematico tra la volontà, la sua oggettivazione nelle idee e la sua manifestazione nei fenomeni, quanto l’originaria chiave d’accesso genealogica a tale concezione che sta a fondamento dell’intero sistema. Nel libro *quarto* del *Mondo*, che rivela il significato profondo dell’intera filosofia Schopenhaueriana nella possibilità della *liberazione* dalla volontà, la presentazione della sua *Charakterlehre* sarà introdotta proprio dalla seguente considerazione:

Come ciascuna cosa nella natura ha le sue forze e qualità, che a un dato stimolo reagiscono in un dato modo, e costituiscono il suo carattere, così l’uomo ha pure il carattere suo, secondo il

¹⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari, Laterza, 2009, [=MVR] § 25 “Per idea intendo adunque ogni determinato ed immobile grado di obbiettivazione della volontà, in questo essa è cosa in sé, e sta quindi fuori dalla pluralità. Codesti gradi stanno ai singoli oggetti, come le loro forme eterne, o i loro modelli” p. 156. Il discorso viene proseguito immediatamente oltre, nel §. 26, e messo in diretta correlazione con il carattere umano: “Come infimo grado di obbiettivazione della volontà, si presentano le forze più generali della natura [...] In sé esse sono fenomeni immediati della volontà, altrettanto quanto l’attività umana; e come tali non hanno fondamento di ragione, a modo del carattere dell’uomo; solo i loro singoli fenomeni sono sottomessi al principio di ragione come le azioni umane.”, p. 156. Infine Schopenhauer parla proprio del *carattere* come di un grado di obbiettività della volontà, ossia un’idea: “Nei gradi superiori dell’obbiettività della volontà vediamo farsi efficacemente l’individualità, in particolar modo nell’uomo, come gran distinzione di caratteri individuali, ossia compiuta personalità [...] Così mentre ciascun uomo va guardato come un fenomeno della volontà particolarmente determinato e caratterizzato, anzi in certo modo come un’idea a parte, negli animali questo tratto manca del tutto, avendo la specie sola un significato caratteristico”, p. 158. Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Il male del mondo*, cit., cap. 5.

quale i motivi provocano le sue azioni con necessità. Ed è in questo modo d'agire che si palesa il suo carattere empirico; mentre in questo poi si palesa il suo carattere intelligibile, la volontà in sé, della quale egli è il fenomeno più perfetto; il quale, per sussistere, com'è dimostrato nel secondo libro, dovè essere illuminato da un così alto grado di conoscenza, che in questo si rese possibile addirittura, come abbiám veduto nel terzo libro, una riproduzione in tutto adeguata dell'essenza del mondo, sotto forma della rappresentazione; il che si ha mediante la percezione delle idee, ed è il vero specchio del mondo¹⁹.

Troviamo in queste parole una lucida sintesi che elegge il concetto di carattere a filo rosso della proposta sistematica schopenhaueriana, così come essa si presenta nei libri secondo, terzo e quarto. Ritengo, inoltre, di avere dimostrato quanto tale direttrice sia da seguire più opportunamente nel senso inverso rispetto a come essa fa la sua comparsa nel testo: ossia, muovendo dal carattere intelligibile, che nel *Mondo* compare solo nell'ultimo libro, ma che solo ci permette di comprendere il senso attribuito alle idee nel terzo e nel secondo libro e poi, da queste, alle loro rappresentazioni sotto forma di cose.

3. Un originale contributo schopenhaueriano alla teoria del carattere: il carattere acquisito

La dottrina del carattere schopenhaueriano illustrata finora, nonostante possieda peculiarità proprie e un originale valore ermeneutico generale, non si può certo considerare una sua originale creazione. Tale è invece il contributo alla dottrina del carattere che pure Schopenhauer ha fornito nel suo sistema, ossia la teorizzazione, presentata nel § 55. del *Mondo*, di un terzo elemento del carattere individuale, il *carattere acquisito*. E così come il tema del carattere intelligibile rappresenta un ponte tra la *Dissertazione* e il *Mondo*, potremmo rinvenire nel “carattere acquisito” un tramite tra quest'ultimo e quel contributo della sua tarda filosofia cui egli affiderà in qualche modo la summa dell'insegnamento che egli trasse un'intera vita dedicata alla filosofia: i *Parerga e paralipomena*, l'opera che gli ha anche regalato la tardiva notorietà, estesa più di 30 anni dopo la prima edizione del *Mondo*. In questa ampia silloge di materiali di vario tipo, che Schopenhauer nella lettera al suo editore definisce “*mein Philosoph für die Welt*”²⁰, è infatti esplici-

¹⁹ MVR, p. 317-318 (mia enfasi). Questa ipotesi troverebbe un'ulteriore conferma nella nota la § 10 del *Fondamento della morale*, cit., pp. 181-182, dove, in calce alla teoria kantiana del carattere, Schopenhauer presenta la teoria platonica della metempsicosi. Anche in questo caso si mostra come il connubio tra kantismo e platonismo avvenga innanzitutto via *Charakterlehre* – visto che altrimenti le *Ideenlehren* dei due autori stanno in una patente contraddizione.

²⁰ Cfr. A. Estermann, *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Leipzig, Insel, 2005, p. 139.

tamente presente, sotto il titolo *Aforismi sulla saggezza della*, anche una *eudemonologia*, un contributo che parrebbe inconciliabile con presupposti e conclusioni della sua filosofia morale, se non fosse per quell'apertura che proprio il "carattere acquisito" rappresenta nel suo sistema. Un concetto che nel *Mondo* sembrava possedere un mero valore accessorio permette infatti qui un concreto ampliamento dell'applicazione della teoresi alla vita, al di là della funzione che essa svolge in vista della sua negazione. Il carattere acquisito rappresenta infatti quell'immagine di sé che ognuno si fa del proprio carattere apprendendo a conoscersi, nel corso di una vita, a prezzo di delusioni e rimorsi di coscienza. Si può pertanto attribuire un'utilità concreta al sapere filosofico, consistente nella messa a punto soggettiva di una pragmatica *Weltweisheit*, nella forma di quell'individuale conseguimento di saggezza, fondamentale per condurre la propria vita nel più felice modo possibile, data la costitutiva metafisica tragicità del mondo. È con queste parole che lo stesso Schopenhauer introduce il concetto di carattere acquisito – di grande importanza nel suo pensiero, anche solo per il fatto di rappresentare, insieme a quello di "Volontà", l'unico suo concetto totalmente originale.

Accanto al carattere intelligibile e all'empirico ne va ricordato un terzo, da entrambi diverso, il *carattere acquisito*, che si acquista vivendo, con l'uso del mondo; e di questo si parla, quando un uomo è lodato per avere carattere, o biasimato per mancarne. Si potrebbe in verità ritenere, che il carattere empirico, come fenomeno del carattere intelligibile, essendo immutabile, e, come ogni fenomeno naturale, in sé conseguente, anche l'uomo dovrebbe similmente apparire sempre uguale a se stesso e conseguente; né aver quindi necessità di acquistare artificialmente un carattere mediante esperienza e riflessione. *Ma altro è il caso dell'uomo: e pur essendo ignora il medesimo, non sempre comprende se stesso, bensì sovente si misconosce, fin quando non abbia in un certo grado acquistata a vera e propria conoscenza di sé.* [...] Solo per esperienza possiamo apprendere ciò che vogliamo e ciò che possiamo; prima, non lo sappiamo, non abbiamo carattere e dobbiamo sovente venir rigettati, da duri urti esteriori, sulla nostra via. E quando alla fine l'abbiamo appreso, allora s'è conseguito quel che nel mondo si chiama carattere, ossia il carattere acquisito. Il quale altro non è che la conoscenza il più possibile compiuta della propria individualità: è l'astratta, e quindi limpida, *consapevolezza del proprio carattere empirico*, e della misura e direzione delle sue capacità intellettuali e corporee, ovvero di tutte le forze e debolezze della propria personalità²¹.

Con la formazione del carattere acquisito, ci vien detto, si perviene all'«astratta e limpida consapevolezza del proprio carattere empirico», si risponde cioè all'imperativo delfico del "conosci te stesso" a partire da una nuova fondazione del sentimento tragico della necessità degli antichi greci, già ribadito nel motto seneciano "velle non discitur" e dall'"operari sequitur esse" della scolastica. Si comprende qui come

²¹ MVR, p. 333 e 335.

per Schopenhauer solo la metafisica della Volontà possa rendere adeguatamente conto, senza debiti mitologici o teologici, dell'indefettibile unitarietà e coerenza del carattere umano e, contestualmente, della necessità per ogni individuo di impegnare la propria vita a venirne a sempre più chiara conoscenza. È questo, per la quasi totalità degli esseri umani, l'unico fine dell'esercizio teoretico e l'unica ragione per raccomandare la filosofia, indicata proprio a tutti coloro che non sono, per loro costituzione, santi e ai quali quindi è preclusa la possibilità dell'“ascesi” e della conversione trascendentale nella *voluntas*. Ma perfino il “santo” ha bisogno di tempo e di una lunga serie di esperienze maturate in proprio per giungere a comprendere se stesso come caratterialmente tale, per avere esperito il dolore del dissidio con se stesso in tutte quelle circostanze di vita che ripugnano al suo carattere – come raccontano in diverso, ma analogo modo, le conversioni dei facoltosi Budda e Francesco, del pubblicano Matteo, del maestro di retorica Agostino. La teoria del carattere acquisito ha insomma la funzione di spiegare in che misura la nostra vita possa cambiare alla luce della conoscenza di noi stessi, anche senza che sia possibile cambiare davvero noi stessi e le nostre azioni. Questo dipende dal fatto che la decisione all'azione, da parte dell'uomo, dipende sempre anche da una componente cognitiva, ovvero rappresentativa e quindi concettuale, sulla cui formazione ha una fondamentale influenza la conoscenza di sé come soggetto del volere. Siccome, inoltre, l'agire ha come suo inaggirabile esito quello di alterare l'ambiente intorno a sé, foss'anche nella sola forma di muoversi al suo interno per rifuggire determinate circostanze o ricercarne altre, ciò comporta l'idea che l'essere umano sia l'unico essere vivente capace di modellare, a partire dal concetto che si è fatto della propria costituzione fisica e morale del proprio carattere, una personale nicchia ecologica.

Proprio nel carattere acquisito rinvento il presupposto teorico a partire dal quale Schopenhauer potrà sviluppare, sotto il titolo di *Aforismi sulla saggezza della vita* – posti a conclusione del primo libro dei *Parerga e paralipomena* –, «l'avviamento all'arte di percorrere la vita nel modo quanto più possibilmente piacevole e felice [che] si potrebbe chiamare anche eudemonologia»²². *L'eudemonologia* teorizzata negli *Aforismi*, contrariamente all'apparenza, non sta affatto in contrasto con l'impostazione etica del sistema, così come, in ambito kantiano, l'*Antropologia pragmatica* kantiana non contrastava con la teoria morale presentata nella *Critica della ragione pratica*. In un caso come nell'altro ci troviamo di fronte a un complemento alla teoria dell'agire riguardata, non dal punto di vista della morale pura, ma da quello della filosofia pratica applicata all'esercizio della *Klugheit*, trattando di quelle regole utili a condursi nel mondo sociale in maniera prudente²³.

²² A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, Milano, Adelphi, 1998 [=PP], p. 423.

²³ Ho trattato questo aspetto nel mio: «*Le coeur et la tête*»: les enseignements moraux des *Parerga et Paralipomena*, in: “Schopenhauer-Jarbuch”, n. 94, 2013, pp. 229-252, poi in Id., *Il male del mondo*, cit., cap. 7, “La felicità nel mondo”, pp. 115-141.

Schopenhauer stesso a questo proposito spiega che «per poter tuttavia elaborare la presente trattazione eudemonologica [ha] dovuto del tutto abbandonare il più alto punto di vista metafisico ed etico, cui si è indirizzati dalla [sua] più profonda filosofia»²⁴. Anche per non mescolare la trattazione etico-metafisica con quella popolare ed empirica, in queste pagine Schopenhauer non fa alcun accenno alla sua teoria del carattere. E tuttavia, molto acutamente, nella partizione della prima parte di questo testo – redatta in forma trattatistica, al contrario della seconda che, sotto il nome di *Parenesi e massime*, corrisponde propriamente alla formulazione aforistica annunciata dal titolo – Schopenhauer, su ispirazione aristotelica, riconduce i beni umani in tre classi: 1. «Ciò che uno è»; 2. «Ciò che uno ha»; 3. «Ciò che uno rappresenta». A chiarimento del primo punto stanno, accanto a salute, forza, bellezza e temperamento, «carattere morale, intelligenza e sua formazione»²⁵. E non risulta difficile comprendere che proprio alle differenze che la natura ha posto tra gli uomini relativamente a quanto elencato in questo primo punto, e segnatamente al carattere, si può ricondurre un influsso sulla felicità o sull'infelicità dell'individuo molto maggiore di quello comportato dagli altri due. E tuttavia anche qui si trova un importante distinguo, ovvero che

[l]’unica cosa che a questo riguardo è in nostro potere è la possibilità di utilizzare a nostro vantaggio la personalità data, tanto da seguire soltanto le sue aspirazioni e da preoccuparci del genere di formazione ad essa adatto, evitando tutti gli altri, in modo da scegliere lo stato, l’occupazione e il modo di vita più appropriati ad essa²⁶.

In conclusione, troviamo ribadita, anche nel cuore dei *Parerga e paralipomena*, l’importanza del carattere, giacché ad esso si applica l’insegnamento che la filosofia può concretamente mettere a disposizione di tutti gli esseri umani. E ci pare di essere, in questo modo, ritornati circolarmente al punto da cui siamo partiti, cioè alla questione di come il tema del carattere in Schopenhauer permei il suo pensiero e finisca per investire anche la vita individuale sua e di ciascuno di noi. Egli, infatti, pervenuto alla maturità, afferma tanto l’importanza di venire a patti con il proprio carattere, quanto l’imprescindibilità della filosofia per potere raggiungere questo fine. Perché è questo sapere, questa *Weltweisheit*, per citare il classico termine tedesco che indica la filosofia, traducibile forse con “sapienza mondana”, che permette esercitare un adeguato temperamento del nostro carattere e aspirare in questo modo alla saggezza.

²⁴ PP, p. 423.

²⁵ PP, p. 425.

²⁶ PP, p. 431.

Autrici e Autori

Elena Paola Carola Alessiato è Professore Associato di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli.

Esperienze di ricerca e formazione svolte tra Germania, Italia, Francia e Canada; Fellow della Fondazione Alexander von Humboldt nell'anno 2020-2021.

Studiosa della cultura politica tedesca di Otto e Novecento, ha pubblicato, tra gli altri lavori, la monografia *Lo spirito e la maschera. La ricezione politica di Fichte in Germania nel tempo della prima guerra mondiale* (Il Mulino-IISS 2018) che ha ricevuto il "Premio Filippo Burzio 2019" da parte della Accademia delle Scienze di Torino ed è risultato finalista al "Premio Giuseppe Galasso 2019".

Luca Corti è Ricercatore presso il Dipartimento di Filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata (FISPPA) dell'Università degli Studi di Padova, ed è Marie-Curie Fellow presso l'Università di Padova, l'Università di Chicago e l'Università di Parigi I Sorbona. Si occupa delle filosofie e antropologie classiche tedesche, delle loro interpretazioni odierne, nonché della nozione di natura e del problema del naturalismo. Ha pubblicato due libri e numerosi articoli su questi temi, tra cui *Hegel's later theory of cognition* (Hegel Bulletin, 2021), *Demystifying the myth of sensation* (Synthèse, 2022), *The 'is' and 'ought' of animal organism:*

Hegel's account of biological normativity (HPLS 2022). È coeditore di *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy* (Routledge, 2022).

Pier Francesco Corvino, PhD, è Cultore della materia in Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Trieste e docente di filosofia, storia e scienze umane nei licei. Si interessa principalmente di ecologia filosofica e storia del pensiero fra diciottesimo e diciannovesimo secolo. Ha recentemente pubblicato la sua prima monografia, frutto del lavoro di dottorato: *Henrich Steffens. Filosofo della natura* (Mauna Edizioni, San Benedetto del Tronto 2022). È inoltre autore di contributi monografici e su rivista.

Matteo Vincenzo d'Alfonso è professore ordinario di storia della filosofia all'Università di Ferrara. Specialista di filosofia post-kantiana, Fichte, Schelling, Schopenhauer, su quest'ultimo ha recentemente pubblicato la monografia: *Il male del mondo. Schopenhauer nella costellazione post-kantiana*, Mimesis, 2017.

Maria Carolina Foi insegna Letteratura tedesca all'Università di Trieste. Il suo campo di ricerca privilegiato è l'intreccio fra cultura giuridico-politica e letteratura di lingua tedesca dal Settecento alla contemporaneità. Ha pubblicato diversi saggi e contributi su Kleist, Grillparzer, Bahr, Broch, Arendt, Celan e curato le edizioni italiane del *Viaggio nello Harz* di Heine e del *Don Carlos* di Schiller. Del 2015 (EUT) è la nuova edizione di *Heine e la vecchia Germania. La questione tedesca fra poesia e diritto*.

Laura Follesa è ricercatrice presso l'Università degli Studi di Milano e membro del gruppo ERC-StG PROTEUS. Dal 2017 al 2019 è stata Marie Curie research fellow presso la Friedrich-Schiller-Universität di Jena con un progetto incentrato sul "pensare per immagini" in J.G. Herder. Si occupa, oltre che di Herder, dell'intersezione tra scienza e filosofia nel Settecento tedesco; ha pubblicato recentemente una traduzione con testo a fronte del commento manoscritto di Schelling al *Timeo* (Mimesis 2022) e una monografia su Herder dal titolo *Denkbilder: Analogia e immagini nel pensiero di Johann Gottfried Herder* (Mimesis 2023).

Riccardo Martinelli (PhD) insegna storia della filosofia presso l'Università di Trieste. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla filosofia tedesca dei sec. XVIII-XIX, sulla fenomenologia e la filosofia della musica. Borsista della fondazione von Humboldt nel 2003-2004, è stato ricercatore ospite nelle Università di Konstanz, Berlino, Mainz, Amsterdam. Per l'editore Il Mulino ha pubblicato *Uomo, natura, mondo* (2004) e *I filosofi e la musica* (2012), tradotto in inglese (2019) da de Gruyter, per i cui tipi ha anche curato la corrispondenza tra

William James e Carl Stumpf (2020). Per quanto riguarda Kant si è dedicato in particolare all'*Antropologia* e al concetto di carattere. Ha dedicato saggi a Wolff, Mendelssohn, Novalis, Herder, Goethe, Hegel, Dilthey, Adorno; inoltre a Lotze, Waitz, Fechner, Wundt, Brentano, Meinong, Husserl, Külpe, Köhler, ed altri.

Paolo Panizzo è professore associato di Letteratura tedesca all'Università degli Studi di Trieste. Dottore di ricerca/Dr. phil. in cotutela tra l'Università di Venezia e la Freie Universität Berlin (*Ästhetizismus und Demagogie. Der Dilettant in Thomas Manns Frühwerk*, Würzburg 2007), è stato assegnista post-doc presso la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg dove ha conseguito la libera docenza in Letteratura tedesca e Letterature comparate (*Die heroische Moral des Nihilismus: Schiller und Alfieri*, Berlin/Boston 2019).

Elena Polledri insegna Letteratura tedesca e austriaca all'Università di Udine. È membro del Direttivo della Hölderlin-Gesellschaft e portavoce della sezione italiana. Co-dirige la rivista *Studia Hölderliniana*; è consulente scientifica della Österreich-Bibliothek Udine e Vicepresidente dell'Associazione Biblioteca Austriaca; è stata borsista della Fondazione A. v. Humboldt e del DAAD. Nel 2017 è stata insignita del Premio Mittner (DAAD). Le sue pubblicazioni riguardano: F. Hölderlin, J. G. Herder, la Goethezeit, la Romantik, R. M. Rilke e l'estetica della Jahrhundertwende, P. Celan, il transfer culturale italo-tedesco, la traduzione, la letteratura inter- e transculturale, generi e forme letterarie, i rapporti tra letteratura, musica, filosofia, la didattica, l'intermedialità.

Francesco Rossi insegna Letteratura tedesca all'Università di Pisa. La sua produzione riguarda il Settecento tedesco, il periodo classico-romantico, il decadentismo e la *Moderne*, gli studi di traduzione descrittivi, la teoria e la storia dei generi letterari e saggistici. Pubblicazioni: *Gesamterkennen* (2011); *Thomas Mann e le arti* (con R. Mehring, 2014); *Traduzione letteraria e transfer italo-tedesco* (2023); *Spazi e figure del politico nell'opera di Thomas Mann* (con S. Costagli, 2020); *Ente-ring the Simulacra World* (con A. Ghezzani, L. Giovannelli e C. Savettieri, 2022); *L'età romantica* (2023).