



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TRIESTE**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

**XXXIV° CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO - DAL MEDIOEVO
ALL'ETÀ CONTEMPORANEA**

FILOSOFIA DELLA NATURA UMANA

HENRICH STEFFENS (1773-1845)

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/06

**DOTTORANDO
PIER FRANCESCO CORVINO**

**COORDINATORE
PROF. SSA ELISABETTA SCARTON**

**SUPERVISORE DI TESI
PROF. RICCARDO MARTINELLI**

ANNO ACCADEMICO 2020/2021

*a Federico:
anello debole,
aureo,
mancante.*

INDICE

INTRODUZIONE	6
I. Questioni di metodo	11
II. La questione ecologica	15
CAPITOLO I	
MINERALI E MOTTI DI SPIRITO	
IL GIOVANE STEFFENS (1773–1803)	
1.1 <i>Sanguineum Temperamentum</i> : l'infanzia e la prima formazione	20
1.2 La mente e il cuore: l'esperienza norvegese ed il viatico di Kiel	27
1.3 Nel mondo della vita: il soggiorno tedesco	41
1.4 <i>Nemo propheta in patria</i> : il ritorno a Copenaghen	63
CAPITOLO II	
«TITANO E BAMBINO»	
STEFFENS A HALLE (1803–1811)	
2.1 Le geometrie dell'università di Halle	77
2.2 Rivolgimenti interni ed esterni	95
2.3 Da Halle a Breslau	105
CAPITOLO III	
LA <i>QUIJOTIADE</i> AL DI LÀ DEI SUDETI	
STEFFENS A BRESLAU (1811–1832)	
3.1 Centro e periferia	128
3.2 Gli scritti politici	134
3.3 Gli scritti di geologia e l' <i>Anthropologie</i>	157
3.4 Gli ultimi anni a Breslau	181
CAPITOLO IV	
<i>STEFFENSIA TUBERCULATA</i>	
L' ULTIMO STEFFENS (1832–1845)	
4.1 Un nuovo inizio	188
4.2 La <i>Christliche Religionsphilosophie</i>	198
4.3 Gli scritti postumi	207
4.4 Sulla posterità di Steffens: dentro l'università	217
4.5 Sulla posterità di Steffens: fuori dall'università	227
BIBLIOGRAFIA TEMATICA	236

ABBREVIAZIONI

1. Opere di Henrich Steffens

- DB *Dagbog*, 1794–95, (inedito) [Gunnerus Library, Bergen, Ms 376].
- BIN *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*, Craz, Freiberg 1801.
- ELZ *Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Cotta, Tübingen 1800 (Rezension)*, in *Erlanger Litteratur-Zeitung* 82-83, 28.–29. April 1801, pp. 649–663.
- IPF *Indledning til filosofiske forelæsninger*, Seidelin, Kjøbenhavn 1803.
- DV *Drei Vorlesungen des Herrn Prof. Steffens zu Halle über Hrn. D. Galls Organenlehre*, N. Soc. Buchandlung, Halle 1805.
- GZG *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1806.
- UIU *Über die Idee der Universitäten*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1809.
- GGA *Geognostisch-geologische Aufsätze, als Vorbereitung zu einer innern Naturgeschichte der Erde*, Hoffmann, Hamburg 1810.
- UGP *Über die Geburt der Psyche, ihre Verfinsterung und mögliche Heilung*, in «Beiträge zur Beförderung einer Kurmethode auf psychischem Wege» 2, (III), 1810, pp. 378-479.
- GWZ *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden mit besonderer Rücksichte auf Deutschland*, 2 Bde., Reimer, Berlin 1817.
- CdH *Caricaturen des Heiligsten*, 2 Bde., Brockhaus, Leipzig 1819-21.
- ANT *Anthropologie*, 2 Bde., Max, Breslau 1820-22.
- CRP *Christliche Religionsphilosophie*, 2 Bde., Max, Breslau 1839.
- WIE *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*, 10 Bde., Max, Breslau 1840–44.
- NGS *Nachgelassene Schriften. Mit einem Vorworte von Schelling*, Schroeder, Berlin 1846.

2. Altre opere

- SW Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856–1862.
- AA Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Bde. 1–22 von der Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Reimer/De Gruyter, Berlin 1900–
- GS Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Bde. I–12 von den Schülern Diltheys, Bde. 13–14 von M. Redeker, Bd. 15 von K. Gründer, ab Bd. 18 von K. Gründer und F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913–2006.
- FG Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, E. Fuchs und H. Gliwitzky, 42 Bde., Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1962–2011.
- GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch–Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 27 Bde., Meiner, Hamburg 1968–.
- SO Baruch Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt., 4 Bde., Carl Winter–Verlag, Heidelberg 1973–1987 [1925].
- KG Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.J. Birkner (et al.), 65+ Bde., Walter de Gruyter, Berlin–New York 1980–

INTRODUZIONE

Henrich Steffens (1773–1845) è stato un filosofo, mineralogista, naturalista e scrittore danese, nato a Stavanger in Norvegia e vissuto per la maggior parte dei suoi giorni fra Germania e Danimarca. Personaggio di primo piano nelle vicende del romanticismo tedesco e danese, Steffens è noto, perlopiù, quale fonte peculiare per la storia culturale del diciannovesimo secolo, grazie ad una poderosa autobiografia in dieci volumi. Questa tesi, diversamente, si concentra sulla produzione filosofica di Steffens e sul suo contributo nel dibattito coevo, proponendo uno studio completo, approfondito ed aggiornato sulla sua figura. Tale punto di vista, tuttavia, non implica un ribaltamento di fronte. In questo elaborato non si troverà, cioè, nessun tentativo di proporre tale illustre sconosciuto quale «tesoro perduto» dell'Ottocento filosofico. L'opera ed il pensiero di Henrich Steffens non hanno subito nessuna *damnatio memoriae*. Piuttosto, esse hanno pagato lo scotto di una pervicace e consapevole inattualità, contraddistinta da una ferma opposizione – seppur costruttiva – alla scienza sperimentale e da una generale diffidenza nei confronti delle nuove visioni del mondo, originatesi nella seconda metà del diciannovesimo secolo.

Eppure, si dirà, una simile opposizione e una simile diffidenza possono essere attribuite a molti pensatori del periodo, più o meno distanti da Steffens. Il punto di vista steffensiano non risulterebbe, dunque, di particolare interesse, né storiografico né teoretico. Stante ciò, occorre fare alcune precisazioni: in primo luogo, sarà lecito specificare che con Steffens ci muoviamo all'interno di una storia della filosofia “ordinaria”, in cui, cioè, ci si occupa di «minori». Non certo nel senso che Steffens debba parlare per altri o che lo studio delle sue vicende sia un pretesto per dire di altri più noti e presuntamente più importanti. Piuttosto, con Steffens, ci troviamo davanti ad una storia della filosofia “reale”, fatta di scuole filosofiche, di un dibattito massiccio e, solo in ultima istanza, di qualche sparuto battitore solitario. Un punto di vista, dunque, completamente al didentro delle sorti

dell'epoca, che rappresenta un luogo di profondissima ricerca, euristicamente fecondo. La contestualizzazione di una simile storia del pensiero, che scorre parallela alla storia della scienza e della cultura, reclama oggi il suo diritto, al fine di sottrarre la filosofia ad un discorso fuori dal tempo, fatto di numi tutelari che avrebbero illuminato, con intempestivi lampi di genio, un *continuum* di buio e stanca ripetizione.

In secondo luogo, se è necessario far attenzione a non pensare di essere sulle tracce di un ennesimo – e per giunta dimenticato – titano della filosofia, è altrettanto necessario non ridurre Steffens ad un buon narratore. Di questo pensatore, infatti, salta immediatamente all'occhio la magnifica capacità cursoria: la capacità di misurarsi con differenti campi del sapere, di confrontarsi apertamente con contesti eterogenei e di restituire uno spaccato compiuto e, allo stesso tempo, aperto. Il pensiero di Steffens appare notevole, ad un primo sguardo, proprio perché vivificato da questa capacità cursoria. Questa prima ricognizione, cioè, tradisce già una qualità fondamentale della lezione steffensiana: il costante sforzo di destituire il soggetto della narrazione o dell'esposizione filosofico-scientifica. Il pensiero steffensiano conferisce spazio all'atto stesso della narrazione biografica, filosofica o scientifica e si dispiega come mimetico nei confronti del lento dipanarsi della vita. In altre parole, il pensiero steffensiano andrà concepito come un pensiero *della natura*, in cui, cioè, la natura assume la postura di soggetto del sapere. Nell'opera steffensiana dovremo distinguere, così, fra 1) il rigoglioso mutare e sprigionarsi di una natura *prima*, 2) il moto ambiguo e iridescente di una natura cosiddetta *seconda*, che anima la cultura e lo spirito dei popoli e 3) l'abissale, tellurico, sommovimento della *natura naturans*, tutt'intera, teologica e provvidenziale, che presiede alle sorti del mondo.

Alla luce di queste due osservazioni, riguardanti il contesto e l'approccio steffensiano, è possibile proporre una terza. Almeno a parere di chi scrive è importante notare come Steffens abbia pagato un dazio molto oneroso alla comunità accademica e scientifica del periodo, che va ben oltre l'opposizione alla scienza sperimentale e la diffidenza nei confronti del *novum* filosofico cui abbiamo accennato in apertura. Come ci auguriamo di dimostrare, ciò sarebbe dovuto ad alcune note caratteristiche della filosofia steffensiana, trasversalmente malviste dai principali attori e dalle principali correnti filosofiche dell'epoca. Tali note sembrano essere legate sia alla forte matrice culturale non-tedesca sia alla formazione steffensiana, che fu discontinua e non-standard. Tuttavia, dal momento che questo rilievo non vuole essere un dato acquisito ma un riscontro conclusivo,

procederemo ad introdurre la cifra del discorso steffensiano lasciando momentaneamente impregiudicata la questione.

Lasciandoci, dunque, alle spalle le suddette osservazioni, al fine di comprendere l'inattualità e l'atipicità del nostro, partiremo da una qualifica più generale, indispensabile per afferrare a pieno la complessità del suo pensiero. Henrich Steffens fu, prima di tutto, un *Naturphilosoph*, cioè un aderente della filosofia della natura (*Naturphilosophie*) teorizzata da Friedrich Schelling. Negli anni della sua formazione, il giovane Steffens – appassionato mineralogista, deluso dalla vuota metafisica impartitagli all'università e estraneo alla «rivoluzione copernicana» operata da Kant – venne illuminato dall'assoluta novità della *Naturphilosophie* schellinghiana. Schelling sembrava promettergli una nuova filosofia, basata su una prodigiosa «fisica speculativa», che avrebbe assicurato il ritorno ad una agognata concretezza. Di contro alla vetusta metafisica dell'università di Copenaghen, Schelling appariva come un vero e proprio *deus ex machina*¹.

Gettatosi a capofitto in questa nuova visione del mondo, Steffens non si avvide immediatamente di quanto la *Naturphilosophie* rappresentasse un oggetto piuttosto ambiguo. La filosofia della natura, infatti, si mostrava esternamente come un insieme di coordinate coeso. In realtà, esso era poco più di un meraviglioso schizzo, alimentato da un vero e proprio pensiero «in divenire»². Nonostante ciò, Schelling avrebbe sempre preteso, almeno per essere ammessi nelle sue grazie, un'adesione pressoché esclusiva alla sua dottrina. L'operazione tentata era sottile: Schelling intendeva aggregare un numero cospicuo di studiosi, premurandosi, allo stesso tempo, di conservare una certa ortodossia della sua lezione, insistendo ora sulla centralità della natura quale soggetto del pensare, sulla necessità di un metodo dialettico-costruttivo o, più tardi, su un generale asserto anti-fichtiano³.

Il risultato di questa operazione culturale fu duplice e non completamente positivo: da un lato, chi si accostava alla *Naturphilosophie*, a seguito di un generico assenso alla

¹ Peraltro, il pensiero schellinghiano sembrava anche portare su di sé l'eredità dell'unico spirito vivificatore della modernità filosofica, cioè Spinoza. Cfr. Steffens, *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*, III, Max, Breslau 1841, p. 266 (d'ora in poi citato come WIE, volume e numero di pagina).

² Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 t., Vrin, Paris 1970.

³ Esemplici a riguardo sono i carteggi con i due noti *Naturphilosophen* K.J.H. Windischmann (1775–1839) e A.K.A.v. Eschenmayer (1768–1852), in Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, 3 Bde., Bouvier, Bonn 1962–1975, passim. Cfr. a riguardo anche I.H. Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, soprattutto il cap. 3.

novità metodologica introdotta da Schelling, veniva riconosciuto nel dibattito culturale quale aderente di questa corrente di pensiero, senza che, con questo, Schelling dovesse temere per eventuali incongruenze fra il suo sistema e quello di *Naturphilosophen* dell'ultima ora⁴. Dall'altro lato, tuttavia, questo continuo distinguo e questo dibattito tutto interno fra la lezione schellinghiana e le “variazioni sul tema” dei sedicenti *Naturphilosophen*, presupponeva una barriera epistemologica, che si ergeva di fronte a chi non fosse stato disposto a aderire al progetto, riconoscendo, almeno in parte, la novità della filosofia della natura. La riflessione di altre correnti di pensiero, anche internamente alla cosiddetta «scienza romantica», veniva nel migliore dei casi osteggiata⁵ e nel peggiore considerata indegna di un confronto aperto, poiché sprovvista degli strumenti necessari all'autentico dialogo filosofico⁶. Questa visione del mondo costituì, così, una comunità autocentrata e relativamente fragile, che, peraltro, andò progressivamente distanziandosi dalla lezione schellinghiana, riscontrandone soprattutto l'inapplicabilità empirica⁷. La comunità dei *Naturphilosophen*, si presenterà, così, come un momento di mera transizione per l'affermazione della «scienza» cosiddetta «sperimentale»⁸.

⁴ Esattamente su questa distinzione si basava il presunto equivoco fra Hegel e Schelling, all'atto della stesura della *Phänomenologie des Geistes* (1807). Schelling si sentì attaccato in prima persona, mentre Hegel sostenne di guardare soltanto ai «ripetitori» di Schelling. In effetti, Hegel trovava particolarmente indigesti alcuni *Naturphilosophen* come, ad esempio, J.J. Görres (1776–1848). Cfr. la lettera di Hegel a Schelling, datata 1 maggio 1807, in *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, I: 1785–1812, Hamburg 1969, pp. 159–162.

⁵ Un buon esempio, in questo caso, è la sorte toccata al medico romantico Andreas Röschlaub (1768–1835), che ebbe modo di dialogare prima e di scontrarsi poi proprio con Schelling. Cfr. almeno N. Tsouyopoulos, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin: Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin*, Fischer, Stuttgart 1982.

⁶ Un'illustre testimonianza di questo atteggiamento si trova negli scritti di J.F. Herbart (1776–1841), il quale, per tutta la sua vita si scagliò contro l'autoreferenzialità e la pretesa «vuotezza» del partito schellinghiano, non riuscendo praticamente mai ad avere una risposta diretta. Cfr., fra gli altri, Herbart, *Über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit*, Unser, Königsberg und Leipzig 1814.

⁷ Cfr. il progressivo distanziamento della quasi totalità dei *Naturphilosophen* da Schelling in Tilliette, *Vita di Schelling*, a cura di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012, passim.

⁸ Per la verità, è necessario precisare che, soprattutto in alcuni campi del sapere, la *Naturphilosophie*, ed in generale la scienza romantica, riuscirà ad esercitare una certa influenza in questo passaggio, specie fra la prima e la seconda metà del diciannovesimo secolo. Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*, Il Mulino, Bologna 2000.

Henrich Steffens, a questo riguardo, occupa una posizione del tutto peculiare. Nonostante Schelling lo avesse sempre considerato più uno studioso di scienze naturali che un filosofo in senso proprio, Steffens vivrà tutta la sua vita come una missione filosofica nei confronti della *Naturphilosophie*. Giurata eterna fedeltà al maestro⁹, paradossalmente di due anni più piccolo, Steffens seguirà, più o meno a distanza, le vicende di Schelling e, quando quest'ultimo sembrerà volgersi verso lidi inesplorati, per mezzo della sua grandiosa «filosofia positiva», egli rimarrà fermo sulla *Naturphilosophie*, fino alla fine dei suoi giorni. Schelling stesso arriverà a riconoscere Steffens come uno dei pochissimi a non aver mai tradito lo spirito della sua filosofia, nonostante egli avesse scelto di non seguirlo in seno ai suoi ultimi rivolgimenti. Così, pure quando avrà da ridire su alcune prese di posizione steffensiane¹⁰, Schelling non arriverà mai a sconfessarne l'operato *in toto*.

Da questo punto di vista, Steffens rappresenta un caso di estremo interesse: oltre a conservare e presentare i tratti classici del *Naturphilosoph*, il nostro pare aver compreso, più di altri, la novità e le potenzialità della filosofia della natura. Steffens, infatti, non farà particolare difficoltà a concepire le successive “svolte” del pensiero schellinghiano come addentellati della *Naturphilosophie* – pensiamo qui alla *Freiheitsschrift* o ai *Weltalter* – anticipando, in alcuni casi, prese di posizioni che in Schelling si manifesteranno più tardi¹¹. Se, da un lato, anche in Steffens troviamo l'esclusivismo tipico della *Naturphilosophie*, per cui critiche esplicite vengono spesso squalificate o ridotte all'assenza di consapevolezza, dall'altro, ci troviamo davanti ad un filosofo della natura che è sopravanzato nelle sue riflessioni rispetto al suo riferimento – cioè Schelling – senza con questo polemizzare direttamente con lo stesso.

Sarà, dunque, il caso di soffermarci su quest'ultimo aspetto, comprendendo in che senso Steffens sopravanza, per mezzo della sua versione della *Naturphilosophie*, rispetto alla filosofia schellinghiana. A ben vedere, questo stesso discrimine si applica più in generale fra Steffens e la comunità accademica e filosofica in cui si mosse, chiaramente

⁹ La seguente citazione ci dà un'idea di quanto Steffens si sentisse intimamente legato a Schelling: «Non posso dire, come si suol dire, che gli giurai fedeltà, perché [Schelling nda] mi controllava completamente; non si può parlare di fedeltà dove una separazione è impossibile» (tr. mia dove non diversamente specificato)» (WIE III, 191).

¹⁰ Cfr., ad esempio, il commento al vetriolo di Schelling sulla tarda *Christliche Religionsphilosophie* (1839), il cui peccato era, per l'appunto, quello di non aver abbandonato il punto di vista primigenio della *Naturphilosophie*. Cfr. *Aus Schellings Leben*, hrsg. von G. Plitt, II, Hirzel, Leipzig, pp. 149–150.

¹¹ Cfr. ad es. cap I, p. 56.

ben più ampia del ristretto circolo schellinghiano. Potremmo dire, in fin dei conti, che questo discrimine si applica perfino fra Steffens e la congerie culturale tedesca. Insomma, definire l'originalità di Steffens a partire dal suo contesto significa qui comprendere la distanza che lo separa da alcuni tratti del pensiero dell'epoca, ciò per cui sarà mal-ricevuto e presto dimenticato. Assecondando tale divario, mostrandone le ragioni, le incomprensioni e le idiosincrasie, questa ricerca intende, ad un tempo, restituire l'originalità del pensiero di Steffens e proporre i motivi del dissenso fra Steffens e la cultura del periodo come una risorsa. Tali elementi, infatti, possono fornire una nuova chiave interpretativa sia in sede storiografica, per una rinnovata analisi del diciannovesimo secolo dal punto di vista filosofico, sia dal punto di vista teoretico, individuando motivi precorritori di una sensibilità nuova, che definiremo *eco-logica*, con tutto ciò che ne consegue. In questa introduzione ci prefiggiamo di giustificare questo approccio, esplicitando la metodologia che abbiamo seguito nel proporre una rinnovata interpretazione del pensiero e dell'opera steffensiana. In conclusione, proporremo un bilancio sul margine di novità espresso da Steffens, su ciò che questa nuova prospettiva può offrire, nonché sull'opportunità di studiare oggi un autore come Steffens.

I. Questioni di metodo

Dal punto di vista metodologico, in questa tesi si è tentato un confronto e una revisione dei principali contributi su Steffens. Se si escludono alcuni lavori circoscritti di piccola entità, editi fra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo, perlopiù encomiastici o prosopografici, si vedrà che la produzione reale riguardo l'interpretazione del pensiero steffensiano è relativamente esigua. Nella bibliografia abbiamo scelto di riportare praticamente ogni contributo riguardante la figura di Steffens, per ragioni di completezza, ma anche per mostrare come il nome di questo studioso non sia mai completamente scomparso, almeno dai radar accademici. Per quanto riguarda, invece, il confronto interpretativo, si tratterà di esporre i principali nodi storiografici affrontati, per cui è stata proposta una soluzione. L'esposizione di tali questioni non vuole qui essere una mera disquisizione da "addetti ai lavori", ma una vera e propria introduzione alla novità filosofica rappresentata da Steffens, di cui ci occuperemo in maniera più circostanziata nell'ultima parte di questa introduzione.

In primo luogo, sono state interrogate le coordinate culturali che intervengono nella costruzione del pensiero steffensiano, in dialogo con il contesto danese e tedesco. In particolare, si è tentato di dimostrare come alcuni motivi della cultura (o dello «spirito») danese intervengano nella ricezione steffensiana del pensiero tedesco, soprattutto in funzione di un marcato naturalismo e di una malcelata astensione nei confronti della teoresi pura. Tale questione non è esattamente marginale, in quanto ci consente di approfondire – pur non essendo, chiaramente, l'unica chiave – alcuni motivi di distanza sia fra Steffens e i suoi principali interlocutori, quali Schelling o Schleiermacher, ma anche fra Steffens ed il contesto pubblico ed accademico tedesco. In generale, è possibile osservare come alcune cifre culturali, tradizionalmente assimilabili alla cultura danese del periodo, quali una scarsa propensione all'astrazione, una visione non cupa ma ottimistica della storia o un più generale moderatismo politico, intervengano direttamente nel mutuo scambio fra Steffens e la cultura tedesca. Come è evidente, non è possibile fornire una risposta esaustiva su quanto queste coordinate culturali abbiano influito nel pensiero steffensiano; tantomeno, è possibile parlare, in generale, di «tratti della cultura danese nel diciannovesimo secolo», quasi fossero un insieme omogeneo e statico. Tuttavia, a partire da testimonianze danesi sullo spirito danese, da resoconti storici dell'epoca e, soprattutto, da alcune circostanziate ammissioni di Steffens, è stato possibile, a nostro giudizio, affrontare questo ordine di problemi con sufficiente chiarezza.

Certamente Steffens era convinto dell'ascendenza del paese natio di ciascuno sulla formazione dell'identità personale, tanto da ritornare più volte sull'argomento anche nella riscrittura della sua vita. Tuttavia, la questione si complica qualora si realizzi come Steffens sia stato anche un grandissimo opportunista: la sua prossimità al popolo danese, norvegese o tedesco aumenta o diminuisce in funzione della convenienza che il nostro trovava nelle sue ammissioni. Di conseguenza, più che sulle dichiarazioni esplicite, dovremo concentrarci su alcuni elementi impliciti. Prendiamo a mo' d'esempio la robusta formazione mineralogica che Steffens acquisì negli anni di Copenaghen; a tutti gli effetti una tappa importante nella ricostruzione autobiografica steffensiana. Nella sua narrazione biografica, fortemente orientata in senso teleologico, la nascita di Steffens in terra norvegese connota culturalmente sia la sua prossimità al mondo naturale sia la sua idea di natura. Più che una natura rigogliosa e colorita, la natura verso cui Steffens sperimenta prossimità spirituale è una natura aspra, montuosa, soprattutto rocciosa; più volte il nostro si troverà al suo cospetto, mettendo le sue conoscenze a disposizione di scavi, estrazioni

minerarie e ricerche sul campo di ambito mineralogico–geologico. Quest’ordine di idee, dunque, viene qui considerato primario e insostituibile per una comprensione completa dell’itinerario speculativo steffensiano.

In secondo luogo, abbiamo preso in esame il problema dell’opera steffensiana e dell’unitarietà del suo pensiero. Si è, infatti, spesso¹² accordata preminenza alla sua prima grande opera, i *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde* (1801), la quale, in effetti, suscitò una grande impressione fra i principali attori filosofici dell’epoca, facendo entrare immediatamente Steffens nelle grazie di Goethe e, soprattutto, di Schelling. Come conseguenza, il nostro sembra raggiungere il suo apice speculativo nel primo romanticismo, così da trascorrere i tre quarti della sua vita in una parabola discendente che risentirebbe della ingombrante ombra di Schelling e, dal 1804 in avanti, dell’amicizia con Schleiermacher. In questo elaborato, abbiamo, piuttosto, ritenuto di dover assumere, quale chiave di volta del pensiero di Steffens, la sua più tarda speculazione antropologica. Ci sembra, così facendo, di poter essere in grado di giustificare la molteplicità di interessi che egli inseguì per tutta la vita – geologia, mineralogia, storia naturale, antropologia, psicologia, geografia fisica, teologia, filosofia della religione e politica –, di poter dare contezza dell’andamento ondivago della sua parabola speculativa, di tener fede ad alcune sue esplicite ammissioni e, non da ultimo, di poter comprendere adeguatamente la reazione della comunità accademica rispetto alla sua proposta. Da qui deriva l’idea di considerare il pensiero steffensiano come una filosofia della natura *umana*. In che senso si intenda tale preminenza dell’antropologia, tuttavia, è ancora da spiegare. Certamente la motivazione storiografica non è il solo aspetto che ci ha condotto a proporre questa chiave di lettura. Nella prossima sezione sarà importante spendere alcune parole su come questa prospettiva antropologica faccia il paio con una prospettiva “eco–logica”, permettendo sia un confronto rinnovato con il passato sia una nuova prospettiva sul presente.

In terzo luogo, abbiamo affrontato un problema più generale, cioè il carattere stilistico–formale dell’opera. In ultima analisi, abbiamo scelto di ricostruire le vicende speculative steffensiane nella forma della biografia filosofica. Questa prospettiva apre certamente ad un confronto cronologico con la rilettura che Steffens stesso fa della sua vita, permettendo, allo stesso tempo, delle incursioni di carattere teoretico, atte non soltanto a

¹² Cfr. due esempi molto noti: R. Haym, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Gaertner, Berlin 1870, p. 620 e ss e F. Paul, *Henrich Steffens: Naturphilosophie und Universalromantik*, Fink, München 1973, p. 140 e ss.

contestualizzare i principali passaggi della vita e del pensiero steffensiano, ma anche a significare specularmente alcuni momenti apparentemente secondari della lezione steffensiana. Cercando, dunque, di affrontare criticamente i lavori sul nostro, abbiamo tentato di accordare maggior rilevanza ad alcuni testi finora poco o nulla frequentati dagli studiosi, aggiungendo soprattutto degli importanti inediti. Quest'ultimi ci consegnano un quadro filosofico più forte e coerente, che chiarifica l'originalità della filosofia steffensiana e l'influsso diretto di questa sul contesto dell'epoca.

Tuttavia, in termini strettamente teoretici, è possibile aggiungere un ulteriore rilievo: la forma della biografia filosofica permette di mantenere un andamento mimetico rispetto alla narrazione dei fatti per come esposta da Steffens in *Was ich erlebte*. Nella sua autobiografia in dieci volumi, infatti, anche Steffens decide di intersecare il piano speculativo con il piano narrativo, mescolando introspezione, riflessione, divagazioni storico-culturali e vera e propria cronistoria. La giustificazione di questa nostra scelta stilistica, di conseguenza, risulterà legata a doppio filo con la giustificazione della scelta stilistica operata da Steffens. A riguardo, crediamo di aver dimostrato nel testo come *Was ich erlebte*, quando opportunamente situata all'interno della parabola speculativa steffensiana, possa essere vista come un tentativo di rileggere l'intero cammino filosofico dell'autore a partire dalla centralità del piano antropologico. Tale centralità, in effetti, non rappresenta una acquisizione immediata della filosofia di Steffens, emergendo, invece, in maniera progressiva, attraverso una presa di coscienza rispetto alle coordinate con cui Steffens ebbe a che fare per tutta la vita. Nella tarda speculazione del nostro, in ultima analisi, tale piano assurgerà a punto di vista olistico sulla realtà, capace di interrogare insieme natura e libertà, mondo naturale e essere umano, terreno ed ultraterreno¹³. Se, come crediamo, questa ipotesi sarà stata sufficientemente corroborata, nelle pagine e nei capitoli successivi, allora anche la nostra scelta stilistica sarà giustificabile. Una biografia filosofica su Steffens, cioè, permetterà di esporre in maniera mimetica la forma del pensare steffensiano, un pensiero olistico, naturalistico e antropologicamente centrato.

¹³ Sulla questione Cfr. *infra*, cap IV, pp. 196-197.

II. La questione ecologica

Abbiamo anticipato come il pensiero steffensiano possa essere sintetizzato nella forma di una *filosofia della natura umana*. Tale definizione non vuole essere un mero escamotage storiografico, volto a ridurre ad unità una materia complessa, quanto piuttosto un'indicazione di senso. La proposta antropologica steffensiana implica più di quanto sembra e la sua radicalità è nascosta nelle sue profonde implicazioni: l'antropologia steffensiana, in altre parole, non è una semplice teoria dell'uomo. L'*Anthropologie* (1820–22) assurge a chiave di volta della speculazione steffensiana proprio in quanto non svolge il ruolo di mera antropologia. L'*Anthropologie* steffensiana rappresenta il tentativo di costruire una filosofia “antropologica”, dove l'uomo rappresenta il punto di accesso al mondo: uno sguardo retrospettivo verso l'«infinito passato» della Natura che l'umano vede scorrere in sé stesso e uno sguardo profetico verso l'«infinito futuro» della Natura che l'uomo vede tralucere in sé quale figlio di Dio.

Per produrre questa visione, la quale presuppone che l'uomo «sprofondi nella natura» senza con questo perdere sé stesso, Steffens costruisce un gigantesco *pastiche*, incardinato sulla filosofia della natura. Alla speculazione fondamentale della *Naturphilosophie* vengono aggiunte osservazioni di carattere filosofico, teologico, antropologico e geografico, al fine di costruire una «antropodicea». L'intenzione di Steffens, cioè, è quella di giustificare la genesi dell'umano nell'economia della natura e, soprattutto, di giustificare la divisione dell'umano in diverse razze. Il nostro giunge, così, all'elaborazione di un articolato schema teleologico dove tutte le differenze razziali sembrano cospirare verso un disegno di riunificazione finale. La vera natura dell'essere umano, infatti, si scopre non essere costituita dalle apparenti differenze somatiche e culturali, quanto piuttosto dalla ricchezza spirituale dell'individuo.

L' *Anthropologie* finisce, dunque, per concentrarsi proprio su questa ricchezza individuale, diventando una psicologia o meglio una «antropologia psicologica». L'intenzione, in questo caso, è anche quella di dimostrare come sia possibile una spiegazione psicologica dell'umano, alternativa alle «psicologie empiriche» coeve. Per costruire questa antropologia psicologica, Steffens rilegge l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* di Kant parallelamente ad altre fonti, recuperando le nozioni di temperamento e talento. Queste divengono nella lettura steffensiana i luoghi fondamentali attraverso cui l'uomo può riconnettersi alla natura, «sprofondando» in essa senza perdersi.

Il temperamento, la razza ed il sesso, rappresentano i luoghi in cui la natura decide dell'umano, determinandolo almeno in parte. Dei tre, il temperamento implica una specificazione, in quanto ci comunica già qualcosa *in individuo*. Il talento rappresenta, allora, la comprensione antropologica di questa prima determinazione individuale, ciò che lega la natura «prima» alla natura cosiddetta «seconda», cioè quella dello «spirito» e della cultura. Il talento nasce dall'elevazione di questa generica dimensione individuale temperamentale nella forma dell'inclinazione particolare: quando correttamente compresa e sviluppata, tale inclinazione diviene, infatti, un talento.

Il risultato finale di questo modello antropologico è un *unicum* che stenta a rientrare in un campo definito del sapere: non solo perché tale modello antropologico è speculativamente derivato da una comprensione filosofica del processo organico e da una teodicea delle razze, corroborato da elementi di antropologia fisica e geografia fisica; ma anche perché questa stessa visione assurge a modello epistemologico per una comprensione unitaria – «religiosa» in termini steffensiani – del mondo, gettando una luce su tutta la restante produzione steffensiana (politica, letteraria, teologica e perfino geologica). Per questo motivo, al fine di definire maggiormente la portata del modello antropologico steffensiano, riteniamo sufficientemente motivato il nostro ricorso ad una definizione ulteriore, che permetta di mantenere questo punto di vista olistico. Definiamo l'antropologia steffensiana come un'*eco-logia*, cioè una dottrina in cui è la vita stessa ad assumere la funzione di soggetto. In particolare, l'intenzione di Steffens di costruire una filosofia "antropologica" si sostanzia nella forma di un'*eco-logia umana*, in cui l'antropologia diviene luogo veicolare per il disvelamento della vita e, soprattutto, di un gigantesco affresco teleologico.

Alla luce di questa spiegazione, possiamo concludere questa presentazione, esaminando i motivi per cui il modello steffensiano potrebbe essere oggi euristicamente fecondo, specie dal punto di vista ecologico. Innanzitutto, collochiamoci in prossimità di alcuni studi: da una parte, è stato sostenuto che la scienza romantica possa giovare al dibattito ecologico, soprattutto per la sua visione olistica e per le sue resistenze ad una visione del mondo appiattita su un solo livello di indagine¹⁴. Dall'altra, per quanto concerne

¹⁴ Di seguito alcuni esempi che spiegano l'ampiezza di questo rapporto, in chiave etica, teoretica e storico-scientifica: B. Marshall, *The Reenchantment of the world*, Cornell University Press, Ithaca 1981; D. Pepper, *The roots of Modern Environmentalism*, Routledge, New York 1986; J. Bate, *Romantic Ecology*, Routledge, New York 1991; P. Giacomoni, G. Frigo, W. Mueller Funk (a cura di), *Pensare la natura dal Romanticismo*

la storia del pensiero, è stato dimostrato come il positivismo o la cosiddetta «scienza sperimentale» non abbiano completamente rigettato la cosiddetta «scienza romantica», conservandone, invece, alcuni tratti¹⁵. Alla luce di queste acquisizioni, per completare il quadro, sarà necessario aggiungere che la scienza romantica non sembra essere stata particolarmente ben accolta nel dibattito antropologico da fine XIX secolo in avanti. I motivi di questo salto sono evidentemente molto complessi, tuttavia, al di là di vaghe accuse di misticismo, un motivo non secondario per l'incomunicabilità dell'eredità romantica alle generazioni successive è rintracciabile in un radicale biocentrismo, che sembra investire la quasi totalità della scienza romantica. Tale biocentrismo ha certamente reso estremamente prolifica la ricerca naturale in moltissimi campi (fisiologia e neurofisiologia, epigenetica, zoologia, botanica, mineralogia ecc.) ma ha anche affossato le ricerche di tipo antropologico, rendendole inservibili sia alle antropologie filosofico–metafisiche sia alle antropologie empiriche del secondo ottocento. Per comprendere meglio le fattezze di tale biocentrismo, facciamo qui riferimento a due antropologie di due *Naturphilosophen*, due pensatori, cioè, che più di altri hanno tentato un approccio olistico per la comprensione del mondo: Ignaz Troxler e Lorenz Oken.

In *Blicke in das Wesen des Menschen* (1812) del *Naturphilosoph* I.P.V. Troxler (1780–1866) è esibito un primo possibile riduzionismo frutto di tale biocentrismo. A partire da un modello che unisce influssi fichtiani, spinoziani e del neoplatonismo di Cambridge, l'essere umano viene descritto quale apice del processo organico, poiché esso è l'unico ente capace di avere un temperamento individualizzante. Lo schema galenico dei quattro temperamenti, dunque, esaurisce l'argomento antropologico (insieme con una trattazione del sangue e dello *pneuma* nell'essere umano), senza pregiudicare in alcun modo la continuità del processo organico. In secondo luogo, questo riduzionismo si sostanzia, invece, attraverso un approccio di tipo metaforico–analogico. Nel *Lehrbuch der Naturphilosophie* (1809) di Lorenz Oken (1779–1851) l'uomo viene compreso a partire

all'ecologia / Das Denken der Natur von der Romantik zur Ökologie, Guerini, Milano 1998; J. Camarasa, *Ecology, a romantic science?*, in «Coneixment i Societat» 11, 2006, pp. 6–31; L.P. Hinchman, S. K. Hinchman, *What We Owe to the Romantics*, in «Environmental Values» 16, (3), 2007, pp. 333–354; J. Wirth, *Schelling's Practice of the Wild*, State University of New York, New York 2015.

¹⁵ Cfr. almeno M. Bossi, S. Poggi (eds.), *Romanticism in Science: Science in Europe 1790–1840*, Kluwer, Boston 1994 e K. Köchy, *Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.

dall'antica analogia rinascimentale del microcosmo. Sulla scia del noto teosofo Franz Baader, Oken dà alla sua ricezione della *Naturphilosophie* schellinghiana una forma matematizzante–pitagorica, costruendo, peraltro, una rete relativamente solida di ricercatori naturali. Questi, recependo la sua dottrina come «esposizione migliorata» della *Naturphilosophie* schellinghiana, accettarono questa soluzione nel quadro teoretico delle loro ricerche. Più nel particolare, a ben vedere, l'idea di uomo quale microcosmo può essere vista come un ottimo tramite fra la scienza romantica e la scienza sperimentale, in quanto offre un'idea di fondo sufficientemente generica e al contempo solida, utile ad incardinare le singole ricerche ad un medesimo quadro teoretico¹⁶.

In effetti, questo approccio sembra essere stato fecondo in campo fisiologico, neurofisiologico o anche epigenetico; eppure, dal punto di vista ecologico esso appare infruttuoso. In generale, è facile dimostrare come non disponiamo di un paradigma antropologico univoco dal punto di vista dell'ecologia filosofica ed umana; più in particolare, vorrei qui sostenere che non disponiamo nemmeno di un paradigma antropologico filosoficamente efficace in questi campi. Si ripropone anche in questo nuovo campo del sapere il doppio vicolo di biocentrismo o antropocentrismo, chiaramente esibito anche nel dibattito fra ecologia «sociale» e «profonda». Entrambi questi punti di vista incappano in forme di riduzionismo e entrambe le posizioni sembrano avere importanti *bias* da un punto di vista pratico, risultando anche possibilmente dannosi. La filosofia della natura umana preconizzata da Steffens sembra sopravanzare rispetto a questo ordine di problemi, distanziandosi dalla sensibilità della sua epoca. Il modello antropologico steffensiano, in estrema sintesi, esibisce un piano olistico non–riduzionistico insieme con una descrizione ben delineata della dimensione individuale e culturale.

Non è un caso che l'ultimissima speculazione steffensiana si focalizzi su ricerche di carattere psicologico e interculturale, quali compimento della prospettiva antropologica. Segnatamente, l'ultima opera edita di Steffens si intitola *Über die Lappen und Pastor N.S.L.V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen* (1842). Questo scritto dimenticato di Steffens è un vero e proprio tentativo di applicazione empirica dell'antropologia steffensiana. In particolare, sulla base dell'idea che la cultura sia una natura seconda che funziona reciprocamente rispetto alla prima, Steffens giunge a sostenere che il confronto e la conoscenza di altre culture dovrà essere l'impegno della comunità accademica del futuro,

¹⁶ Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 331–366 e 545–608.

poiché ogni popolo intrattiene una diversa relazione con la natura e, dunque, con il Principio; di conseguenza ogni popolo può dotare il progresso dell'umanità di strumenti ancora sconosciuti. Chiaramente, alla base di questo abbozzo di teoria interculturale, sta la teoria fondamentale della *Naturphilosophie* elaborata dal nostro, secondo cui ogni cultura presiede da una posizione peculiare allo sviluppo teleologico dell'umanità e della natura.

In ultima analisi, nel dibattito ecologico contemporaneo, soprattutto dal punto di vista dell'ecologia filosofica e dell'ecologia umana, o, più in generale, dal punto di vista di una comprensione ecologica del rapporto uomo–natura, la *filosofia della natura umana* di Steffens si presenta come euristicamente feconda. La possibilità di creare spazio per pensare, per mezzo di coordinate nuove e non del tutto vincolate dal dibattito antropologico – e poi filosofico – continentale, sembra rappresentare oggi una risorsa importante, soprattutto davanti alla questione ambientale. A questo riguardo, la più radicale delle questioni contemporanee sembra essere anche la più bisognosa di una prospettiva filosofica.

CAPITOLO I
MINERALI E MOTTI DI SPIRITO:
IL GIOVANE STEFFENS (1773–1803)

1.1 *Sanguineum Temperamentum*: l'infanzia e la prima formazione.

Henrich Steffens nasce il 2 maggio 1773 a Stavanger, in Norvegia¹⁷. Considerata l'educazione impartitagli, le origini della sua famiglia, gli stretti legami politici e culturali del periodo fra Norvegia e Danimarca o più semplicemente la forma primigenia del suo nome di battesimo, è, tuttavia, possibile sostenere che Steffens fosse danese. Anche suo padre, Hinrich Steffens (1744–1798), era nato lontano dalla sua patria, in una colonia

¹⁷ Per la ricostruzione della biografia steffensiana, riporto di seguito le mie fonti principali: Steffens, *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. 10 Bd, Max, Breslau 1840–1844; R. Petersen, *Henrich Steffens – et livsbillede*. Schönberg, Kopenhagen 1881; H. Begtrup, *Henrik Steffens 1802–1811*, in «Den danske Højskole» 2, 1902, pp. 537–576; R. Bruck, *Henrich Steffens: ein Beitrag zur Philosophie der Romantik*, Buchdruckerei R. Noske, Erlangen 1906; V. Waschnitius, *Henrich Steffens. Ein Beitrag zur nordischen und deutschen Geistesgeschichte*. [Band I]: *Erbe und Anfänge*. Wachholtz, Neumünster 1939. I. Möller, *Henrik Steffens*, Klett, Stuttgart 1962; H. Steiner, *Henrik Steffens (1779 bis 1845) als Lehrer der Mineralogie und Geologie an der Universität Halle und sein Ausscheiden aus dieser Lehranstalt*, in «Hercynia – Ökologie und Umwelt in Mitteleuropa» 6, (4), 1969, pp. 440–54; F. Paul, *Henrich Steffens: Naturphilosophie und Universalromantik*, Fink, München 1973; H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*. Akademisk Forlag, København 1973 e *Den ældre Henrich Steffens 1811–1845*, Reitzel, København 1981; W. Feigs, *Deskriptive Edition auf Allograph-, Wort- und Satzniveau, demonstriert an handschriftlich überlieferten, deutschsprachigen Briefen von H. Steffens*, Peter Lang, Berna 1979–1982; E. Hamm, *Shipwrecked Romanticism? Henrich Steffens and the Career of Naturphilosophie*, in «Studies in History and Philosophy of Science» 31, pp. 509–36; W. Dilthey, *La vita di Schleiermacher*, a cura di Francesca D'Alberto, 2 v., Liguori, 2008–2010; J. Smereka, *Henrik Steffens: ein Breslauer Wissenschaftler, Denker und Schriftsteller aus dem hohen Norden*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2014.

olandese in Suriname. Qui, infatti, si era stabilita la sua famiglia, da quando il padre si era sposato con una creola. Originari di Wilster, nell’Holstein settentrionale, gli Steffens parlavano già fluentemente tedesco. Alla morte della donna, Hinrich e suo padre decisero di far ritorno in patria, dove egli ebbe modo di formarsi come chirurgo. Impiegato nell’esercito danese, Hinrich si era trasferito poi in Danimarca, dove aveva incontrato la futura moglie, Susanne Bang (1751–1788), discendente di una nota famiglia danese¹⁸. Nel 1773, appena due mesi prima della nascita di Henrich, i coniugi si erano spostati, insieme ad un primo figlio, a Stavanger; qui Hinrich doveva presiedere alla fondazione di un ospedale. Henrich Steffens nacque dunque in terra norvegese. Gli Steffens si trasferiranno prima a Trondheim, nel Trøndelag, dove Hinrich aveva prestato nuovamente servizio come chirurgo di reggimento, per poi fare ritorno in Danimarca. Dopo altri tre anni troviamo gli Steffens a Helsingør, poi nel 1784 a Roskilde e dunque nel 1787 a Copenaghen. Complessivamente, Henrich spese appena sei anni della sua vita in Norvegia, eccezion fatta per un soggiorno di ricerca nel 1794, di cui ci occuperemo nel dettaglio. Da questo momento in avanti la vita di Steffens si consumerà tutta fra Danimarca e Germania¹⁹.

Secondo di cinque figli, Steffens passa, fra Helsingør e Roskilde, anni spensierati e tranquilli, in cui sperimenta il fascino della natura incontaminata e la pia devozione della madre. Già in questo periodo egli affronta alcune letture che lo segnano particolarmente: la *Naturlehre* (1740–1749) di J.G. Krüger (WIE I, 101) e le *Biblische Historien* (1714) di J. Hübner (WIE I, 142). La sua educazione scolastica è necessariamente discontinua, a causa

¹⁸ Anche i più noti N.F.S. Grundtvig (1783–1872) e H.J. Bang (1857–1912) derivano dalla stessa famiglia.

¹⁹ Al di là di ristrette dispute accademiche che si contendono la paternità del pensiero steffensiano (come ad esempio H. Bech, *Om Steffen's nasjonalitet* i «Nordisk maanedsskrift for folkelig og kristelig oplysning» 2, 1875, s. 208–12, in risposta a J. Norregård, *Henrich Steffens in Tyskland*, in «Nordisk maanedsskrift for folkelig og kristelig oplysning» 1, 1875, pp. 401–432; E. Boyson, *Forord*, in Steffens, *Forelæsninger og fragmenter*, Johan Grundt Tantom, Oslo 1967, pp. 7–8 o H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., *passim*), è interessante riportare come Steffens stesso si definisca norvegese, danese e tedesco (!) a suo piacimento, più per questioni di calcolo, che di sentimento. Certamente egli fece esperienza di tre contesti relativamente differenti fra loro, cui in qualche modo si sentiva irrimediabilmente legato. Sarà importante dare contezza di questa triplicità, orientandola. In particolare, tenteremo di mostrare come ciascuna delle radici in cui Steffens si riconosce abbia plasmato il suo pensiero in una determinata direzione. La storia di Steffens – specie per come viene presentata nella sua autobiografia – sembra voler dare prova “sul suo corpo” di quella tendenza all’«unità superiore» che anima la natura, scomponendo il suo stesso carattere per mezzo di uno schema quaternario (norvegese, danese, tedesco e la loro unità “teutonica”), poi molto caro al nostro.

dei molti spostamenti del padre e di un temperamento particolarmente sanguigno, che disdegna lo studio ordinario e si accende, invece, sporadicamente, davanti ad eventi che ne innescano la curiosità. La sua formazione si completa, così, negli anni di Copenaghen (1787–1794), dove frequenta l'università cittadina e viene introdotto in alcuni circoli culturali degni di nota. Entra qui in contatto con il poeta, critico e letterato Knud Lyhne Rahbek (1760–1830), «ispiratore di una poetica sentimentale e moderata»²⁰, che rimarrà una cifra stilistica preponderante anche nella *Guldalder* danese²¹. Per mezzo di questa frequentazione possiamo cominciare ad addrehtarci fra le fonti del giovane Steffens. Tuttavia, il rapporto con Rahbek ci è utile anche per esplicitare, già da subito, alcune divergenze fra le vicende biografiche di Steffens e la narrazione che Steffens stesso fa della sua vita nella sua autobiografia²². Scritta in tarda età, l'autobiografia steffensiana non può essere considerata la fonte più autorevole per la ricostruzione della vita dell'autore, almeno non senza qualche accortezza. Steffens tende, infatti, a idealizzare le tappe della sua formazione e della sua vita in generale, cercando di organizzare gli eventi in senso quasi teleologico, costruendo uno schema di rimandi che giustifichi il riaffiorare e lo scomparire di certi interessi nel corso della sua vita e di certi suoi tratti nel corso della sua esperienza individuale²³. Nel caso della frequentazione con Rahbek e il suo circolo, ad esempio, rimane vero che Steffens acquisì una formazione letteraria con uno spiccato accento critico–illuministico, volto al moderatismo politico. Tuttavia, come è stato dimostrato²⁴,

²⁰ Cfr. ad es., K.P. Mortensen, M. Schack (red.), *Dansk litteraturs historie*, I, Gyldendal, København 2006, s. 630f.; H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens*, cit., p. 17, o Troels–Lund, *Bakkehus og Solbjerg*, I, Gyldendal, København 1971.

²¹ Cfr. F. Conrad, *Rahbek og Nyerup: bidrag til den danske litteraturhistorieskrivningshistorie*, Museum Tusulanum, København 1979; A. Albjerg; G. With (red.), *Knud Lyhne Rahbek og oplysningstiden*, Bakkehusmuseet, Frederiksberg 2008; M. Bregnsbo, P. Winton, P. Ihalainen (eds.), *Scandinavia in the Age of Revolution. Nordic Political Cultures, 1740–1820*, Routledge, London 2012, pp. 157–168.

²² La già citata *Was ich erlebte*, in dieci volumi, redatta dal vecchio Steffens tra il 1840 e il 1844, mentre era docente Berlino (1832–1845).

²³ Per la verità, possiamo notare questa revisione speculativa già quando Steffens si attarda sugli eventi della sua infanzia. Egli tenta di retrodatare il suo interesse ed il suo trasporto per la questione teologico–religiosa, appoggiandosi alla devozione materna, cui prometterà sul letto di morte, di diventare teologo (WIE I, 160).

²⁴ Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., p. 18. Più nel dettaglio, sul rapporto fra la cultura tedesca, Klopstock ed il contesto danese, cfr. L. Magon, *Ein Jahrhundert geistiger und literarischer Beziehungen zwischen Deutschland und Skandinavien 175–1850*. Bde. 1: *Die Klopstockzeit in Dänemark*, Ewald, Dortmund 1926.

non è lecito pensare che Steffens sia andato incontro, durante tutta la sua vita, ad un processo di assimilazione dei temi dell'illuminismo tedesco o, in altri termini, di germanizzazione culturale; tantomeno è possibile suggerire che questo processo passi proprio per il circolo culturale di casa Rahbek (nota come *Bakkehuset*), come Steffens invece sostiene (WIE II, 339).

Diversamente, converrà attardarsi un momento sugli attori principali della sua formazione universitaria, nonostante la descrizione avvilita che Steffens ci offre del contesto accademico di Copenaghen²⁵ e i ritratti piuttosto asciutti che egli concede ai suoi docenti. Tale formazione, infatti, emergerà immediatamente nel diario di viaggio del 1794, a tutti gli effetti un originale prodotto di quella atmosfera culturale, ma anche in determinati "tratti danesi" che apparterranno all'intera produzione di Steffens. Il giovane Steffens si trova ad intraprendere gli studi universitari, come detto, con alle spalle una formazione piuttosto discontinua, costituita in larga parte da uno studio piatto e mnemonico, da un lato, e da alcuni studi appassionati, perlopiù scientifici, svolti da autodidatta, dall'altro. Quando si avvicina all'Università di Copenaghen, Steffens ha già una variegata formazione letteraria tedesca e inglese²⁶ e una certa predisposizione per la storia naturale. Dopo assidue frequentazioni di manuali introduttivi e testi classici trovati nella biblioteca paterna, Steffens legge infatti appassionatamente J.F. Blumenbach (1752-1840), G.L. Buffon (1707-1788) in traduzione tedesca, e soprattutto A.v. Haller (1708-1777), che aveva presieduto alla traduzione della storia naturale proprio di Buffon, dotando il secondo volume di una prefazione critica (WIE I, 233). La formazione filosofica di Steffens era pressoché nulla, se tralasciamo qualche rudimento di logica, la frequentazione scolastica di alcuni autori antichi o il Leibniz scienziato. L'inadeguatezza della sua formazione filosofica non verrà scossa nemmeno dalla sua frequentazione dei corsi universitari, da cui Steffens non rimarrà per nulla impressionato. Per quanto riguarda i corsi di filosofia, i nomi sono pochi e di per sé di scarso interesse: A. Gamborg (1753–1833) professore di filosofia pratica vicino a Feder²⁷, che introdusse Steffens ai grandi nomi della storia del pensiero

²⁵ Steffens ci offre, per la verità, una descrizione piuttosto impietosa: un'istituzione «morta» dove professori mediocri insegnano a partire da sterili manuali redatti da loro; dove gli studenti studiano passivamente e fra docenti e studenti c'è una totale scollatura (WIE II, 9–10).

²⁶ Vale qui la pena di fare i nomi di J. Hermes (1709–1780) e H. Fielding (1707–1754) (WIE I, 220) al fine di suggerire la propensione del giovane Steffens per i romanzi picareschi e le opere di avventura.

²⁷ Mi riferisco a J.G.H. Feder (1740–1821).

politico (WIE II, 23) e soprattutto B. Riisbirgh (1731–1809), professore di psicologia, logica e metafisica. Quest'ultimo impartiva lezioni a partire dal suo manuale, di scuola wolffiana, particolarmente sensibile alla lezione di A. Baumgarten e Ch. Crusius²⁸. Steffens lo dipinge come un docente vecchio e stanco, il cui pensiero era oramai *caput mortuum*; il suo rigido razionalismo, il suo rifiuto della lezione kantiana ritenuta oscura e inadatta all'insegnamento, nonché soprattutto la semplicità con cui Riisbirgh faceva del reale una mera *natura addita* sintetizzabile dall'intelletto, tediavano fortemente Steffens. Ciò nonostante, l'anziano professore pare vedesse in Steffens delle buone qualità: il rapporto fra i due fu sempre cordiale e Steffens si dedicò allo studio del manuale di Riisbirgh con zelo e costanza (WIE II, 16–19). Quando dovremo occuparci della primissima produzione steffensiana, vedremo come l'impronta wolffiana, con la sua teleologia ed il suo impianto teodiceico saranno tutt'altro che ininfluenti sullo stile e sul pensiero del nostro.

Tornando, per il momento, sugli attori principali della formazione steffensiana, ben più prolifico risulterà il suo rapporto con le scienze naturali. All'università segue i corsi di fisica tenuti da C.G. Kratzenstein (1723–1795), che lo introduce ai fenomeni dell'elettromagnetismo. Intanto frequenta anche la Società di storia naturale (*Naturhistorie-Selskabet*) di Copenaghen, dove H.C.F. Schumacher (1757–1830) e M. Vahl (1749–1804) tenevano corsi di botanica e mineralogia; quest'ultimo, in particolare, era allievo di Linneo, divenuto il riferimento principale di Steffens in quegli anni (WIE II, 21). La figura cardine della sua formazione scientifica, tuttavia, va individuata in O.H. Mynster (1772–1818). Steffens seguiva con estremo interesse le lezioni di questi su Blumenbach, nonostante padroneggiasse già molto bene l'autore. Soprattutto, però, Steffens entrò direttamente a far parte della cerchia di Mynster, il quale lo accompagnò nella sua formazione sia presso l'ospedale cittadino – dove lavorava anche lo zio materno – sia presso la già menzionata *Naturhistorie-Selskabet*²⁹. Mynster non disdegnava neppure gli studi filosofici e letterari, adottando costantemente un certo scetticismo di maniera, nel

²⁸ Mi riferisco qui a A.G. Baumgarten (1714–1762) e C.A. Crusius (1715–1775).

²⁹ In questo periodo Steffens si distingue già per la traduzione della botanica di Carl Ludwig Willdenow (1765 – 1812). Il titolo danese è *Udkast til en Lærebog i Botaniken, oversat efter den tydske Udgave* (København, 1794), mentre il titolo dell'opera originale è *Grundriss der Kräuterkunde zu Vorlesungen* (1792). La traduzione è corredata da annotazioni e da una piccola postfazione intitolata *Supplemento sul destino della botanica in Danimarca (Tillæg om Botanikens Skiæbne i Danmark)* (pp. 349–365). Cfr. a riguardo, M.T. Federhofer, *Ein werdender Romantiker übersetzt einen Aufklärer. Henrik Steffens und Carl Ludwig Willdenow*, in «Nordeuropaforum», 2020, pp. 15–32.

suo approccio alle discipline. Questa sua predisposizione, insieme con una vastissima cultura e un solido poliglottismo, lo condussero ad istituire una rivista, nota come la *Physicalsk, økonomisk og medico-chirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge*, cui la sua cerchia di accoliti partecipava attivamente. La rivista era una miscellanea, di argomenti scientifici e letterari, di contributi e piccole traduzioni, che ben si prestava al pubblico medio-alto di Copenaghen. La storia naturale occupava in essa una posizione relativamente marginale, come del resto accadeva nell'accademia e nei preesistenti apparati culturali locali. Steffens stesso contribuirà alla rivista, con diversi lavori di piccola entità, quale un piccolo scritto intitolato *De fornemste Hypoteser, ved hvis Hjelp man har søgt at forklare Metallernes Forkalkning*³⁰. Fra i primi in Danimarca, Steffens prende in considerazione in questo contributo alcuni argomenti di A. Lavoisier, confrontandoli con alcuni argomenti contrari (senza prendere per la verità una posizione a riguardo, forse per precauzione). L'approfondita conoscenza di simili temi non deve sorprendere: Steffens era già un esperto in mineralogia, riconosciuto a Copenaghen, che si muoveva con destrezza fra scavi e collezioni e si dedica già avidamente agli scritti di Abraham Gottlob Werner (1749 – 1817). Non a caso, per primo in Danimarca, nel 1794 sostenne l'esame di scienze naturali, presso la *Naturhistorie-Selskabet*, da cui riceverà, nello stesso anno, una borsa di studio per un soggiorno di ricerca geologica e zoologica in Norvegia, di cui ci occuperemo fra breve.

Torniamo, però, un momento sui contributi del giovane Steffens nella rivista diretta da Ole Mynster. I contributi sono tutti di piccole dimensioni e raramente si discostano da un giovanile esercizio di sintesi. Tuttavia, alcuni lavori, per esempio la recensione³¹ a *Naturen, betragtet efter Bonnets Maade* (1791–1794) di T. Rothe (1731–1795), ci testimonia la varietà degli interessi di Steffens. In particolare, se ci è noto l'interesse di Steffens per la critica letteraria, la poesia e la storia naturale, avevamo dato notizia del suo scarso interesse per la tematica filosofica, anche a motivo della sua deludente esperienza presso l'università di Copenaghen. Tuttavia, da un certo punto in avanti, Steffens seguì sentieri indipendenti e meno battuti anche per quanto riguarda la sua formazione filosofica: si dedicò con interesse alla fisiognomica di J.C. Lavater (1741-1801), dopo averlo ascoltato di passaggio a Copenaghen (WIE II, 181) e, nella sua autobiografia, si dirà debitore

³⁰ Steffens, *De fornemste Hypoteser, ved hvis Hjelp man har søgt at forklare Metallernes Forkalkning* in «Physicalsk, økonomisk og medico-chirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge» 1, 1794, Jan.–Apr., pp. 42–77 e 161–164.

³¹ Ivi, pp. 464–473.

soprattutto di due figure: il già citato Tyge Rothe ed un non meglio precisato Tetens³². Entrambi rappresentano un riferimento “generazionale” per Steffens: il primo dei due rappresenta uno dei più tipici esempi dell’illuminismo moderato danese, dedito alla conciliazione di sapere e fede. Rothe scrisse abbondantemente sul rapporto fra storia e Cristianesimo, ma anche sulla lotta per i diritti delle masse rurali. Tetens, d’altra parte, posto si tratti di J. N. Tetens, può essere chiaramente individuato come l’alter ego di Riisbirgh, come cioè l’antidoto, attraverso il richiamo costante all’esperienza, all’astrattezza del wolffismo accademico. Dunque, in entrambi i casi, ci troviamo dinnanzi ad autori che pur mantenendo Steffens all’interno di coordinate pienamente settecentesche, costituiscono un portato importante dal punto di vista speculativo, di cui il diario di viaggio del ’94, come vedremo, risentirà pesantemente.

L’influenza di questi autori, infine, ci può aiutare a spiegare il primo secco rifiuto del kantismo da parte di Steffens. Sembra infatti che la critica del kantismo elaborata dai docenti dell’università di Copenaghen, insieme con le letture portate avanti autonomamente, abbia attecchito anche su Steffens, sebbene con motivazioni differenti³³. Per tutto l’arco della sua formazione, cioè, non soltanto Steffens non lesse mai testi di Kant, nonostante la sua padronanza del tedesco, ma si rifiutò perfino di seguire alcune lezioni di docenti di ritorno da soggiorni in Germania. In particolare, C. Hornemann (1759–1793) – che aveva studiato sotto il kantiano K.L. Reinhold (1757-1823) a Jena – e M.G. Birckner (1756–1798), stavano in quegli anni introducendo il pensiero kantiano in Danimarca, prima della scomparsa del primo, avvenuta nel 1793. Steffens si sentiva ostile ad una filosofia che, attraverso una vagheggiata distinzione fra fenomeni e noumeni, sembrava voler adombrare la realtà piuttosto che spiegarla; quest’impressione sembrò sufficiente al nostro

³² Estremamente probabile che si tratti qui di Johannes Nikolaus Tetens (1736–1807), e non di Stephan Tetens (1773–1855). Dal contesto biografico, infatti, siamo più inclini ad associare il nome al *Popularphilosoph*, in quanto Stephan, nonostante la sua prossimità materiale a Steffens, condivide con lui anche la vicinanza anagrafica, ed è improbabile che Steffens possa averlo preso come un riferimento così giovane. Cfr. B. Ørsted, *J. P. Mynster og Henrich Steffens: en studie i dansk kirke- og åndshistorie omkring år 1800*, 2 Bde., Institut for dansk kirkehistorie: Nyt Nordisk forlag, 1965, p. 147. Di nessuno dei due è conservata traccia nel lascito librario di Steffens.

³³ Questa posizione di moderato anti-criticismo è ancora visibile nel successore di Riisbirgh alla cattedra di filosofia, N. Treschow (1751–1833). Cfr. N. Treschow, *Forelæsninger over den kantiske Philosophie*, Gyldendal, København 1798.

per non prestare l'orecchio alle lezioni su Kant³⁴. Nonostante il vuoto speculativo dovuto all'assenza di una consolidata tradizione kantiana in Danimarca avrebbe favorito, in un secondo momento, l'attecchire della filosofia della natura steffensiana, il nostro non parteggiò per nessuna scuola filosofica, limitandosi ad alcune considerazioni private. Peraltro, nel 1794 egli lascerà Copenaghen e, per vicende non sempre prevedibili, vi farà brevemente ritorno soltanto nel 1803.

1.2 La mente e il cuore: l'esperienza norvegese ed il viatico di Kiel

Come detto, nel giugno del 1794, Steffens lascerà Copenaghen per dirigersi a Bergen, nel Vestland, sulla costa occidentale norvegese. Qui troverà un ambiente poco ospitale, ostile alle istanze dell'illuminismo, perfino nella versione moderata danese e ancora rigidamente inserito in una cultura pietistica e tardo barocca. Il principale attore della vita culturale locale era il vescovo J.N. Brun (1745–1816), noto per i suoi modi autocratici (WIE III, 49) e per aver aspramente criticato il teologo razionalista danese C. Bastholm (1740–1819) per i suoi tentativi di riforma interna del clero. Come detto, Steffens non fu, almeno in giovinezza, un aderente di nessuna particolare corrente filosofica; egli si sentiva anzi distante dall'illuminismo e dalle istanze liberali che avevano animato il dibattito di Copenaghen. Tuttavia, forse proprio per la sua provenienza dalla capitale danese, egli si ritrovò a capo di un piccolo circolo della «gioventù illuminista e rivoluzionaria» decisa a fronteggiare lo strapotere del vescovo Brun (WIE III, 65). Il 13 luglio 1794, Steffens giunse a sfidare apertamente il vescovo, predicando sul pulpito della sua stessa chiesa, davanti ad una nutrita folla. Versato nella lettura e nello studio della Bibbia, Steffens concentrò la sua predica su Romani 8-18 («Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi») (WIE III, 68), al fine di provocare lo sdegno contro i governanti e gli oppressori³⁵. Sarà superfluo dire che l'alzata di testa del minuto gruppo rivoluzionario non ebbe nessuna eco e causò soltanto il

³⁴ Tali lezioni ebbero, per la verità, vita breve in Danimarca. Cfr., su questo e sugli aspetti precedentemente segnalati, A. Thuborg, *Den kantiske Periode i dansk Filosofi 1790–1800*, Gyldendal, København 1951 insieme con il più aggiornato I. Basso, *Kant nel dibattito filosofico e giuridico danese del primo Ottocento*, in «Estudos Kantianos» 7, (2), 2019, pp. 55–72, il quale, tuttavia, si focalizza maggiormente su alcuni aspetti giuridici.

³⁵ Cfr. V. Waschnitius, *Henrich Steffens*, cit., p. 102.

bando di questi dai pulpiti cittadini; ciò che tuttavia riteniamo ancora una volta di sottolineare è che Steffens, sebbene non fosse un ardente sostenitore del razionalismo o della democrazia, possedeva comunque gli strumenti e la conoscenza per disquisire degli stessi.

Comunque sia, il vero centro d'interesse per il giovane Steffens a Bergen non era di certo il dibattito politico cittadino. Egli, infatti, era giunto a Bergen per visitare l'imponente paesaggio montano e la costa occidentale³⁶. La ricerca geologico-mineralogica e zoologica fu per Steffens molto fruttuosa e gli permise di mettere alla prova sul campo le sue conoscenze; tuttavia, sarà proprio il lato empirico delle sue ricerche a destare in lui grandi perplessità. Egli, infatti, padroneggiava già ampiamente la letteratura di settore ed in particolare la geognosia teorica di Werner, geologo-geognosta considerato pioniere della disciplina con il suo «nettunismo»³⁷. Nonostante ciò, Steffens sperimentò una cocente

³⁶ Fritz Paul, in *Henrich Steffens: Naturphilosophie und Universalromantik*, descrive l'importanza di questo paesaggio per le successive metafore naturalistiche che contraddistinguono le opere steffensiiane di *Naturphilosophie*. Paul parte da qui per tessere una ampia rete di relazioni che farebbero di Steffens un *Naturphilosoph ante-litteram*, già a partire dal suo diario di viaggio del 1794. Questa lettura sembra concedere troppo alla primissima produzione di Steffens e non tiene conto delle sue esplicite dichiarazioni riguardo questo presunto rapporto (WIE III, 114). Paul sostiene inoltre che il testo del 1794 rimarrà per Steffens motivo di inquietudine, poiché molto distante dalla sua tendenza all'armonizzazione (*Henrich Steffens: Naturphilosophie und Universalromantik*, cit., p. 67). Da parte nostra ci sentiamo piuttosto di concordare con Hultberg, negando questa continuità tematica (*Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., p. 22) o almeno sfumandola decisamente, nei modi che vedremo poi. Tuttavia, la metafora della montagna rimane effettivamente un luogo ricorrente delle narrazioni steffensiiane, visto anche il vivido ricordo che Steffens manterrà di questi luoghi. Cfr. Steffens, *Die vier Norweger*, in *Novellen von Henrich Steffens, Gesamt-Ausgabe*, Bde. VII–XII, Max, Breslau 1837 e O. Brattegard, *Henrich Steffens und der Hof Aga in Hardanger*, in «Nerthus, Nordisc-deutsche Beyträge » I, 1964, pp. 202–207.

³⁷ Docente di mineralogia presso l'Accademia mineraria di Freiberg dal 1775, A. G. Werner fu un vero e proprio pioniere negli studi di geologia. Mosso da molteplici interessi e da una vastissima erudizione, Werner condusse, nella sua docenza a Freiberg, una piccola rivoluzione pedagogica e scientifica all'interno della mineralogia. Egli perfezionò lo studio pratico della mineralogia, elaborando una prima completa «geognosia», e propose un'impostazione scientifica fatta da uno studio approfondito della tradizione geologica e da una scrupolosa aderenza all'osservazione. La sua ricostruzione della successione degli strati geologici, definita «nettunismo», è incardinata sull'idea di un liquido primordiale o mistura di liquidi e minerali, regolata prevalentemente dai rapporti chimici degli elementi del cosmo. Tale impostazione può essere considerata ragionevolmente il raccordo fra la cosiddetta geologia «biblica» ed i successivi studi in materia. Per un quadro d'insieme su Werner ed il suo influsso sul pensiero romantico Cfr. almeno A. Faivre,

carezza riguardo la sistematica dei suoi studi (WIE III, 112). Il poco che sappiamo riguardo l'indirizzo metodologico seguito da Steffens ci indica una certa vicinanza ad un modello newtoniano empirico e meccanicistico, che si avvale anche di vedute filosofiche affini³⁸. Tuttavia, siamo a conoscenza del fatto che questo modello fu per Steffens foriero di insuccessi e desolazione. Oltre ad alcune stringate esternazioni presenti nell'autobiografia, il riferimento principale per il periodo di Bergen è un manoscritto di 86 pagine, conservato alla Gunnerus Library di Trondheim e scritto in danese, redatto nella forma di un diario di viaggio fra il 1794 e il 1795. Tale manoscritto presenta due note ricorrenti degne di interesse: in primo luogo l'affacciarsi di un punto di vista speculativo nella riflessione steffensiana, in secondo luogo un crescente scoramento, che raggiunge picchi depressivi di assoluto smarrimento. Il diario, cioè, è principalmente costituito da lunghe divagazioni, esercizi, poesie, prove di traduzione e osservazioni, tutte contraddistinte da un'atmosfera

Entre l'Aufklärung et le romantisme: Abraham Gottlob Werner ou la «geognosie», in «Les études philosophiques» 1, 1977, pp. 41–52; N.A. Rupke, *Caves, fossils and the history of the earth*, in A. Cunningham, N. Jardine (eds.), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 241–62 e A. Bonchino, «L'oscuro abisso della terra». *Werner e la filosofia romantica della natura (1788–1799)*, in «Intersezioni» XXXIV/1, 2014, pp. 73–95. All'inizio di quest'ultimo contributo si trova anche una ricca serie di riferimenti sul tema.

³⁸ Secondo Paul, confortato da H.M. Notis, *Frühneuzeitliche verständnisweisen der Natur und ihr Wandel bis zum 18. Jahrhundert* («Archiv für Begriffsgeschichte» 11, 1967, pp. 37–58), Steffens avrebbe ricevuto, insieme con i rudimenti di questo modello, alcune coordinate del pensiero di Hobbes e Hume, riguardanti le basi logico-dimostrative della ricerca, dal momento che questi autori costituivano all'epoca il necessario referente filosofico del newtonianesimo, almeno nella sua veste continentale. A sfavore di ciò, è importante precisare che, nel periodo di Bergen, Steffens non padroneggiava nella sua intelligenza nemmeno le opere del suo unico riferimento filosofico certo, Tyge Rothe. Dunque, non possiamo essere nemmeno certi che Steffens si sia fatto una prima opinione dei grandi autori della modernità attraverso le *Philosophies Ideer* (1789) di Rothe, argomento di cui invece Paul si serve (*Henrich Steffens ecc.*, cit., p. 59n). Nonostante, infatti, il testo sia presente nel lascito librario di Steffens, non possiamo sapere con certezza quando ne sia venuto in possesso. Dalla sua autobiografia, inoltre, possiamo soltanto dedurre un giudizio positivo retrospettivo, soprattutto per quando riguarda il più noto *Christendommens Virkning paa Folkenes Tilstand i Europa* (1774) (WIE II, 223–228). A favore della conoscenza di Hume e Hobbes, invece, possono essere portate le lezioni di filosofia pratica del Prof. Gamborg a Copenaghen e, soprattutto, un successivo rilievo degno di nota: il testo che illuminerà l'arrivo di Steffens a Jena, le *Ideen schellinghiane* del 1797 [SW II, 1–344], parte proprio da un confronto critico con Hobbes e Hume. È possibile che la risposta schellinghiana risolva un contenzioso culturale che Steffens portava dentro di sé, senza essere capace di elaborare una risposta schiettamente filosofica per lo stesso.

di cupo pessimismo, legata ai contemporanei insuccessi biografici del giovane Steffens, nonché da numerosi quesiti che richiedono una risposta almeno in parte di ordine speculativo.

Si può far coincidere la prima incrinatura nel modello di ricerca adottato da Steffens con l'affacciarsi nelle sue considerazioni della nozione di spirito³⁹. Nelle prime pagine del diario, Steffens tenta una comprensione profonda delle sue prime perplessità; per farlo chiama in causa l'insieme di nozioni e di tradizioni che, in maniera discontinua, autodidatta e a volte perfino passiva, hanno contraddistinto il suo rapporto con la materia filosofica. In prima istanza, dunque, ci troviamo dinnanzi alla volontà di orientare speculativamente la ricerca sul campo e, in più in generale, l'esperienza del mondo. Egli cioè sentenzia che non sembra possibile compiere una ricerca, perfino nel campo delle scienze naturali, che non si avvalga della nozione di spirito (*Aand*). Al di là dell'inevitabile confusione, una metodologia che non contemplasse una simile nozione giungerebbe necessariamente alla professione di ateismo. Il mistero della vita e le sue insondabili profondità, che Steffens riconduce alla misteriosa magnificenza dei movimenti orbitali studiati da Copernico, Keplero, Brahe e altri (DB, 1)⁴⁰, necessita di una comprensione superiore. Questa discussione si avvia, però, nel giro di poche pagine, a diventare una riflessione dalla portata ben più ampia, riguardante la bontà del mondo e la necessaria scelta fra una visione «razionale» o «irrazionale» della storia. In questo conflitto di visioni, nessuna delle due parti esce di per sé vittoriosa; Steffens imputa, infatti, ad entrambi gli estremi una visione fallimentare del mondo: da un lato, un universo sensualistico ed ateo, contraddistinto dal caos, che Steffens associa alla visione del *Candide* volteriano; dall'altro, l'universo illuministico dell'ordine astratto, dove ci pare di vedere il vecchio docente di metafisica Riisbirgh, ma anche, per stessa pretestuosa ammissione di Steffens, l'ancora sconosciuto Kant. Nonostante ciò, l'impostazione teodiceica⁴¹ del ragionamento steffensiano, lo

³⁹ Cfr. *Dagbog*, 1794 (manoscritto inedito), p. 1. [D'ora in poi citato come DB e pagina]

⁴⁰ Sulla possibile fonte pseudo-scientifica di questa metafora, individuata nella *Afhandling om verdens nyhed* (1757) di E. Pontoppidan (1698–1764) cfr. V. Waschnitius, *Henrich Steffens. ecc. cit.*, p. 107.

⁴¹ Questo termine, utilizzato più volte in questo lavoro, è attestato già in Paolo Sarpi (1552–1623) che parla di «oscurità del mistero teodiceico» o di «artificio dell'ipotesi teodiceica» (citato in G. Gentile, *Frammenti di Storia della Filosofia*, Sansoni, Firenze 1942, p. 1042). All'inizio del XX secolo è facile invenire il termine nel lessico comune a contributi accademici di ambito metafisico, per esempio appartenenti alla «Rivista di filosofia neo-scolastica» o al «Giornale critico della filosofia italiana». La sopravvivenza del termine è attestata ancora oggi, in ambienti affini. Cfr. ad esempio, C. Desalvo, *L' "oltre" nel presente. La filosofia*

avvicina poi, nei fatti, al razionalismo: egli propende, non tradendo peraltro l'impostazione moderata che l'illuminismo aveva assunto in Danimarca, per una soluzione più aperta al mistero della vita, anche nella sua forma religiosa, espressa da opere di tradizioni illuministiche quali la *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) di G.E. Lessing (1729-1781) (DB, 9) e gli scritti di filosofia della storia e della religione del già noto Rothe.

Questa, dunque, la visione di fondo con cui Steffens tenta di orientare, o forse dovremmo dire di raddrizzare, la sua esperienza norvegese; una visione non schiettamente illuministica, ma comunque ancora costituita principalmente da fonti riconducibili al diciottesimo secolo. E tuttavia, tale impianto teodiceico, pur rimanendo l'alternativa preferibile, non sembra essere stato in grado di risollevare Steffens dal cupo pessimismo che si affaccia nelle pagine successive del testo. Steffens, dedito a prove di traduzione, soprattutto dell'opera di Goethe, comincia ad immedesimarsi letterariamente negli insuccessi dei personaggi tragici goethiani e cade in una spirale di rassegnazione. Senza attardarci oltre su questo lato "esistenziale" della biografia steffensiana, basti qui riconoscere un'*escalation* nel peggioramento delle condizioni psico-fisiche steffensiane, che si riflette chiaramente nelle sue riflessioni, fino a raggiungere i pensieri di totale annichilimento, di morte. Forse mosso da qualche ideale letterario, forse soltanto spaventato dall'idea di tornare a Copenaghen, dove si sarebbe dovuto confrontare con il tedio della vita cittadina, da un lato, e con il totale disappunto della *Naturhistorie-Selskabe* per i suoi risultati insignificanti, il 15 ottobre 1794, Steffens si imbarca, speranzoso, per Amburgo. Purtroppo per lui, tuttavia, le cose non andarono affatto meglio: presa in mare aperto da una tempesta, l'imbarcazione su cui era salito naufragò tragicamente, lasciandolo completamente privo di qualsiasi avere, bagaglio e dei pochi risultati della sua ricerca in territorio norvegese. Per ironia della sorte, sarà una piccola fregata danese, di stanza ad Altona, a raccogliero e condurlo ad Amburgo.

Pur lasciando da parte simili auspici, Steffens ebbe presto modo di ricredersi. La Germania amburghese non era molto diversa dalla Danimarca: un porto commerciale che non sembrava offrire nulla di esaltante. Aiutato in un primo momento da un gruppo di commercianti, che lo impiegarono come tutore dei propri figli, Steffens tornò progressivamente a sperimentare il tedio e la rassegnazione di una vita insoddisfacente. I magri frutti del suo soggiorno norvegese erano andati perduti a causa del naufragio, e

dell'uomo in Gregorio di Nissa, presentazione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 105n o L. Gasparri, *Introduzione*, in Lattanzio, *La collera di Dio*, a cura di L. Gasparri, Bompiani, Milano 2011, p. 20.

Steffens non era psicologicamente in grado di affrontare i suoi supervisori. Per di più, perfino i suoi amici danesi erano propensi a considerare il naufragio una fantasia di una mente impressionabile, fiaccata dagli eventi, atta a nascondere un cocente fallimento. Fortunatamente, prima di lasciare Bergen, Steffens aveva mostrato a due medici norvegesi e a pochi altri i minerali e i documenti che aveva raccolto, così da poter essere scagionato davanti alle autorità danesi, a distanza di poco tempo. Nel mentre, nel 1795 un incendio distrusse i suoi beni materiali e, con essi, le speranze di poter racimolare qualche soldo con l'intercessione dell'amico Mynster (WIE III, 149). Materialmente e mentalmente desolato Steffens abbandonò presto i progetti di traduzione in danese del *Wilhelm Meister* goethiano, non riuscendo a trovare un editore, sebbene avesse già tradotto alcuni capitoli (WIE III, 150)⁴².

Inevitabilmente, annichilito dai suoi ripetuti fallimenti, Steffens decise di trovare rifugio presso il padre, di stanza a Rendsburg, in una fortezza. Giunto nella città dell'Holstein, trovò Hinrich ed anche suo fratello minore Peter; questi lo accolsero a braccia aperte, senza nessun tipo di reprimenda. Steffens, tuttavia, trovava la sua situazione umiliante e, per circa un anno, fece una vita quasi completamente ritirata, in un ambiente – una fortezza nel fitto di una foresta – che, peraltro, lo opprimeva particolarmente. A quest'epoca risale probabilmente l'*addendum* al diario del 1794, datato 1795, costituito principalmente da appunti e riflessioni (DB, 71–85). Nonostante la loro forma disordinata, queste pagine ci forniscono preziose informazioni riguardo le letture steffensiane a Rendsburg. Presosi un “anno sabbatico” dalla sua formazione, Steffens si gettò a capofitto nella letteratura tedesca. L'*addendum* contiene le traduzioni di dieci poesie tedesche in danese, da cui possiamo principalmente desumere l'apertura di Steffens agli influssi e alle mode continentali, specie germanofone⁴³. E tuttavia, è proprio in questo periodo, colmo di

⁴² In questo periodo Steffens si dedica spesso all'occupazione di traduttore, spesso su commissione per l'amico Rahbek (WIE III, 150). Cfr. la lettera di Steffens a Rahbek del 27 febbraio 1795 conservata alla Biblioteca reale di Copenaghen, sotto la dicitura *Ny. Kgl. S. 1455 Fol.*

⁴³ Steffens era peraltro più prossimo alla Danimarca ora che ad Amburgo. Nel 1713, infatti, l'Holstein era stato conquistato dai reali danesi nel corso della Grande guerra del Nord. Nel 1720 il *Trattato di Frederiksborg* stabiliva inoltre che il duca di Schleswig–Holstein–Gottorp dovesse cedere il suo privilegio di dominio alla corona danese. I territori rimasti indipendenti formarono il ducato di Holstein–Gottorp amministrato da Kiel, ma nel 1773 Paolo I di Russia, nipote del duca, cedette anche questa parte di domini al re di Danimarca – nella forma dell'unione personale – in cambio della Contea di Oldenburg e dell'Holstein uniti in un singolo stato.

introspezione e auto-commiserazione, che Steffens vede aprirsi la possibilità di un nuovo inizio: il suo professore di botanica a Copenaghen, il Prof. Vahl, aveva interceduto per lui, inviando una vera e propria lettera di raccomandazione al Prof. Johan Christian Fabricius (1745–1808), danese, entomologo, allievo di Linneo e docente a Kiel (WIE III, 195). Lettore entusiasta di Linneo, Steffens si spostò immediatamente a Kiel, dove, sostenuto un esame⁴⁴, diverrà *Privatdozent*.

Il periodo di Kiel, che si estende dal 1796 al 1798 è sicuramente uno dei frangenti più densi nella formazione di Steffens, specie per quanto riguarda la sua prima produzione filosofica. Il suo morale, in primo luogo, sembra risentire positivamente della nuova occupazione, nonché di un clima tiepidamente progressista, abitato da danesi e tedeschi. Tra i suoi ascoltatori a lezione, spicca il nome di Hans Bastholm, già noto per essere stato preso di mira dal vescovo Brun a Bergen. Fra il teologo e Steffens nacque quasi immediatamente un'amicizia, testimoniata da una discreta corrispondenza e soprattutto da un breve progetto comune. A partire da una certa idea di educazione sentimentale di stampo neo-pietistico, Bastholm convinse Steffens a dedicarsi ad un'opera di Lavater, sul tema dell'introspezione, il *Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter Seiner Selbst* (1771). Parallelamente alla lettura del testo, il teologo danese suggerì a Steffens di tenere anche lui un diario dei suoi stati mentali e sentimentali, che lo aiutò probabilmente a elaborare un discreto distacco rispetto al pessimismo che aveva contraddistinto il suo passato prossimo. A parte ciò, non è possibile dire che questo piccolo laboratorio di idee avesse sortito qualche altro effetto su Steffens, in quanto sappiamo per sua stessa ammissione che, poco dopo la

⁴⁴ Degno di interesse è il fatto che questa prova – un elaborato scritto su problemi teorici di storia naturale – riguardasse il problema della generazione. Partendo dal medico e anatomista William Harvey, Steffens esibisce già in questo momento una propensione ad una comprensione speculativa dei fatti. Il testo non è ancora stato reperito, ma nella sua autobiografia (WIE III, 200), Steffens riferisce di aver passato in rassegna prima Aristotele e dunque varie teorie generazionali: Harvey, Haller, Bonnet, Spallanzani, Patrin e Blumenbach. In particolare, Steffens vedeva con favore la fisiologia di Johann Blumenbach, prossimo alla *theoria generationis* dell'anatomista Kaspar Friedrich Wolff (1733–1794), entrambi propositori dell'epigenetica. L'ultima parte dell'elaborato sembra fosse composta da timide obiezioni allo stesso Blumenbach. (WIE III, 201)

partenza di Bastholm, egli si decise a gettare il volume di Lavater⁴⁵, facendo perfino a pezzi i propri appunti⁴⁶ (WIE III, 226).

Intanto, Steffens doveva provvedere a regolarizzare la sua posizione: egli teneva, infatti, dei corsi, anche fortuitamente retribuiti (WIE III, 211), in qualità di *Privatdozent*. Tuttavia, nonostante avesse superato l'esame per la docenza, Steffens non aveva ancora un dottorato, e soltanto l'impegno a rimediare gli garantiva la possibilità dell'insegnamento. Fra il 1796 e il 1797 dunque, Steffens scrisse la sua dissertazione dottorale in mineralogia, che diverrà poi il suo primo lavoro d'insieme, noto come *Über Mineralogie und das mineralogische Studium*, pubblicato ad Altona nel 1797. Scritta in un clima ancora prevalente empiristico e post-illuministico, il testo evidenzia la padronanza di Steffens per quanto riguarda la disciplina mineralogica, nonché il suo primo approccio alla filosofia kantiana. Il testo comincia proponendo una sorta di storia della mineralogia, costituita dallo studio generale dei minerali, dei fossili e dunque della struttura della crosta terrestre. Giunto, infine, alle teorie generali della terra, Steffens esamina abbastanza velocemente le teorie "sacre" del XVII secolo di T. Burnet (1635-1715), W. Whiston (1667-1752) e J. Woodward (1665-1728), liquidandole come fantasie⁴⁷. Del resto, le teorie della terra di Buffon, che Steffens aveva letto con tanto interesse durante la sua formazione, erano state erette a controparti secolari di queste. Le teorie assimilabili a quelle di Buffon vengono qui definite teorie geologiche, in senso riduzionistico. In questo caso, infatti, il termine geologia individua una teoria generale poco o per nulla supportata da materiale empirico⁴⁸. Dopo questa sommaria ricostruzione storica, Steffens passa ad esaminare i principali lavori

⁴⁵ Vale forse qui la pena ricordare come Steffens non fosse assolutamente digiuno per quanto riguarda gli studi a carattere psicologico. Basti, infatti, pensare alla sua testimonianza riguardo la lettura di opere di Tyge Rothe, di Tetens e, con tutta probabilità, anche di Niels Treschow, figura su cui avremo modo di ritornare. Cfr. cap. IV, p. 182 e ss.

⁴⁶ Pare inoltre che questo rifiuto coincise con la lettura della kantiana *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) [AA I,6] (WIE III, 228).

⁴⁷ Impossibile non notare l'ironico contrasto tra il giudizio icastico di Steffens su queste teorie, in confronto alla sua teoria della storia della terra, espressa nell'*Anthropologie* (1820-1822). Tuttavia, ad una lettura più attenta, vedremo come le due opere possono essere viste in continuità, anche relativamente a questo giudizio sommario. Cfr. Cap III, pp. 157 e ss.

⁴⁸ Cfr D. R. Dean, *The word 'geology'* in «Annals of Science» 36, 1979, pp. 35-43 e R. Rappaport, *Borrowed Words: Problems of Vocabulary in Eighteenth-Century Geology*, in «British Journal for the History of Science» 15, 1982, pp. 27-44.

contemporanei, soffermandosi in particolare sull'opera di Werner, i cui testi Steffens padroneggiava abilmente. L'approccio di Werner alla mineralogia viene posto all'apice degli studi contemporanei, nonostante sia stato primariamente pensato per migliorare l'estrazione mineraria⁴⁹.

Posto che nessuna teoria è pienamente soddisfacente per il futuro della mineralogia, Steffens tenta di proporre una sua visione per la disciplina. Nella sua accezione più ampia, dice Steffens, la mineralogia si occupa della conoscenza dei corpi inorganici e della loro relazione reciproca⁵⁰. Eppure, Steffens appare abbastanza certo che qualsiasi tentativo di affrontare la questione, a partire dalle origini del mondo, si riduca ad ipotesi fantasiose. Come Kant aveva detto per la chimica⁵¹, Steffens negava che la mineralogia potesse mai essere definita una scienza nel "senso più stretto"; allo stesso tempo, tuttavia, ne proponeva una nuova suddivisione, utile alla chiarificazione. La prima dottrina, definita «orittognosia» (*Oryktognosie*), riguarda la composizione chimica e la classificazione dei corpi solidi del regno minerale, ed è basata su tassonomie tabulari del XVIII secolo. La seconda dottrina, definita «geognosia» (*Geognosie*), riguarda i minerali naturalmente localizzati nelle rocce. Tale dottrina si suddivide in «geognosia mineralogica», riguardante la descrizione delle formazioni rocciose in luoghi particolari, e in «geognosia» generale, riguardante la struttura complessiva della crosta terrestre⁵². Più originale risulta la terza dottrina, che Steffens denomina «geologia» (*Geologie*), risemantizzando parzialmente il termine. La geologia si deve focalizzare sulle forze chimiche e fisiche che troviamo costantemente all'opera nel plasmare il mondo inorganico. La geologia, in questo senso, tratterebbe i minerali come un mezzo per uno «scopo naturale» (*Naturzweck*), derivato dalla comprensione del mondo inorganico nel suo insieme, e non nelle sue singole parti. La nozione di *Naturzweck* deriva qui dalla seconda parte della kantiana *Kritik der Urtheilskraft* (1790) [AA I, 5, 165–485], denominata *Kritik der teleologischen Urtheilskraft*. Sulla lettura, probabilmente piuttosto

⁴⁹ Werner era, infatti, docente dell'Accademia mineraria di Freiberg. Steffens stesso assisterà alle sue lezioni, durante il suo soggiorno in Germania.

⁵⁰ Steffens, *Über Mineralogie und das mineralogische Studium*, Altona 1797, p. 85. La sezione si apre con un aforisma preso dal *Göttingen Taschen Kalendar*, (1778) di Georg Lichtenberg.

⁵¹ Cfr. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hartknoch, Riga 1786 [AA I, 4, 245–565]; tr. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, tr. di Paolo Pecere, Milano, Bompiani, 2003, p. 12.

⁵² I termini in traduzione italiana che propongo, «orittognosia» e «geognosia», sono termini ottocenteschi, affermati nella letteratura di settore. Cfr. ad es. G. Aschieri, *Dizionario compendiato di geologia e mineralogia*, Pirota, Milano 1855, p. 93 e p. 159.

fugace, di questo testo, affiancata dalla lettura dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) – esplicitamente segnalato nel testo⁵³ – ci viene in aiuto una lettera a Bastholm, risalente al novembre 1796:

Da tempo mi occupo della mia materia preferita, la mineralogia. Nuovi pensieri sono sorti e ne hanno prodotti altri, durante la preparazione delle mie lezioni hanno cominciato a organizzarsi in certa misura. Li ho, in verità, testati da allora in modo imparziale. La definizione di Kant di organico e inorganico e i suoi bei giudizi sulla teleologia nelle scienze naturali nella sua Kritik der teleologischen Urtheilskraft li ha resi più definiti e ha dato loro più luce. Oserei usarli nel mio manuale; ma mi sono anche reso conto della necessità di esporre le mie ragioni in un trattato separato e di sottoporle a pubblico scrutinio prima di applicarle⁵⁴.

L'insicurezza che il nostro dimostra, riguardo la possibilità di utilizzare gli argomenti kantiani, ci indica almeno una non totale padronanza di questo autore. In effetti, a questo riguardo, possono essere addotti almeno due argomenti. Il primo è che Steffens si getterà a capofitto su Kant soltanto nel primo periodo jenese⁵⁵; il secondo è che nella biblioteca steffensiana è stato ritrovato il volume di Cristoph Girtanner (1760–1800), *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte*⁵⁶, da cui Steffens può aver preso i riferimenti a Kant. Ritornando al nostro manuale, è giusto sottolineare come il testo riscosse un plauso da parte dell'intera commissione, nonostante fosse abbastanza moderato nell'esposizione e assolutamente non rivoluzionario. Steffens stesso ne condannerà la limitatezza e, ormai anziano, lo definirà privo di qualsiasi utilità (WIE III, 318). Oltre alla sua innegabile padronanza della materia geologica, è interessante attardarci sulla prima comprensione del testo kantiano da parte di Steffens. La sua lettura di Kant, di cui ricordiamo egli aveva una precomprensione decisamente negativa dovuta alla sua formazione wolffiano–razionalistica (Rothe e Riisbirgh), è ancora influenzata da diversi fattori esterni. In primo

⁵³ Cfr. Steffens, *Über Mineralogie ecc.*, cit., p. 158.

⁵⁴ Cfr. K. Arentzen, *Baggesen og Oehlenschläger*, II, Kjøbenhavn 1871, pp. 362–363.

⁵⁵ Cfr. *infra*, p. 36.

⁵⁶ C. Girtanner, *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1796, in *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, Berlin 1845, p. 59.

luogo, Steffens è preso in mezzo a due piccoli “fronti”, che si fronteggiano silenziosamente (WIE III, 232) nell’Università di Kiel. Da una parte troviamo il famoso Karl Leonhard Reinhold, noto per la sua spiegazione della dottrina kantiana in termini epistemologici. Non abbiamo nessuna notizia delle frequentazioni da parte di Steffens delle lezioni di Reinhold, ma possiamo ipotizzare una certa freddezza dovuta all’impostazione epistemologica della spiegazione che Reinhold dava della dottrina kantiana⁵⁷. Dall’altra troviamo, invece, il quasi sconosciuto W.F.A. Mackensen (1768–1798). Accanito sostenitore di Kant, scomparve prematuramente, riuscendo, tuttavia, a lasciare un’impronta duratura su Steffens. Nonostante anche la sua lettura di Kant privilegiasse taluni aspetti epistemologici⁵⁸, non ne tralasciava gli altri, anche a motivo di una certa poliedricità⁵⁹: Steffens ne sottolinea la genialità (WIE III, 232) e sostiene che si sarebbe apprestato a divenire un nuovo Lessing⁶⁰, se non fosse stato stroncato dalla malattia così giovane.

In secondo luogo, è giusto precisare come la lettura di Kant fu portata avanti in maniera discontinua e sporadica. Parallelamente alle critiche kantiane, infatti, Steffens portava avanti altre letture. In particolare, ci furono due autori capaci di turbare la solita prassi steffensiana, stimolando e scuotendo profondamente l’intera sua parabola speculativa: parliamo di Friedrich Henrich Jacobi e Baruch Spinoza. Anche in questo caso, Steffens si scontrò quasi fortuitamente con questi due autori, prendendo in prestito un volume di cui aveva soltanto sentito parlare⁶¹. Fra i vari docenti dell’università di Kiel, per

⁵⁷ Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., p. 31. Waschnitius (*Der nordisch–deutsch philosoph Henrich Steffens und Kiel* in «Mitteilungen der Gesellschaft für Kieler Stadtgeschichte», 1940, p. 137) ipotizza, meno convincentemente, che fosse la vicinanza a J. Baggesen (1764–1826), prossimo alla dottrina di Jacobi e detrattore di Reinhold, ad aver motivato tale freddezza nei confronti dell’esegeta di Kant.

⁵⁸ Cfr. W. Mackensen, *Kant’s Erklärung des Lachens erläutert und Herrn Platner’s Theorie des Lächerlichen geprüft*, Albrecht, Wolfenbüttel 1794 e *Grundzüge zu einer Theorie des Abstraktionsvermögens*, Renger, Halle 1799.

⁵⁹ La sua produzione va dalla teoria del linguaggio, all’estetica, alla critica letteraria, fino anche alla fisiologia e all’antropologia. Cfr. R. Henning, *Mackensen, Wilhelm Friedrich August, Dr.* in H.R. Jarck, G. Scheel (Hrsg.), *Braunschweigisches Biographisches Lexikon – 19. und 20. Jahrhundert*. Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1996, p. 399.

⁶⁰ Il paragone diviene ancora più imponente se pensiamo che Lessing fu il riferimento fondamentale per Steffens in quegli anni, fino a che non verrà scansato da Spinoza. Eppure, anche questo passaggio è in qualche modo orientato dalla figura di Lessing, poiché Steffens testimonia come l’interesse per Spinoza gli venisse, almeno in parte, dall’auto-professione lessinghiana di «spinozismo» (WIE III, 266).

⁶¹ Pensiamo al già citato J. Baggesen.

la maggior parte non degni di nota, Steffens divenne infatti intimo confidente ed ospite di P.G. Hensler (1733–1805), docente di medicina, fisico ed archiatra. Questi disponeva di una fornitissima biblioteca, di quasi 10.000 volumi (WIE III, 190), di cui Steffens si serviva frequentemente, essendo spesso ospite di Hensler, come molti altri studenti. Proprio qui, Steffens troverà un testo capitale della *Spinoza Renaissance* nel romanticismo tedesco, noto come *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), il quale aprirà al nostro un nuovo punto di vista sul mondo⁶². Egli, infatti, aveva una conoscenza appena manualistica di Spinoza e l'incontro con questo autore, specie nella chiave con cui Jacobi stesso lo presentava⁶³, ingenerò in lui un entusiasmo tale, che gli parve di aver scoperto qualcosa di inaudito; qualcosa che lo accompagnava nel profondo da molto tempo, senza averne una chiara cognizione (WIE III, 266ff). Steffens si dedicò così alacremente alla lettura dell'*Opera Posthuma*, mostrando particolare interesse per il *Tractatus de intellectus emendatione* (1662) [SO I, 1–40] e poi, soprattutto, per l'*Ethica* (1667) [SO II, 41–308] (WIE III, 266). Nonostante, dunque, la lettura di Kant continuasse, tanto che Steffens ci dice di aver letto l'introduzione dell'*Ethica*, parallelamente a quella della prima critica kantiana (WIE III, 267), è possibile ipotizzare che la lettura prima di Jacobi e poi di Spinoza, abbia preso il sopravvento⁶⁴.

La situazione a ben vedere è piuttosto singolare: Steffens ha bellamente ignorato praticamente ogni occasione di impraticarsi col testo kantiano, ignorando gli sparuti kantiani a Copenaghen, le lezioni di Reinhold a Kiel e non potendo nemmeno godere della compagnia del caro Mackensen, deceduto giovanissimo nel 1798. Inoltre, la sua

⁶² Ci pare necessario dare una notazione biografica sull'atmosfera in cui Steffens si appresta alla lettura di Jacobi. Il Prof. Hensler, infatti, era prossimo e confidente della nota principessa Adelheid Amalie Gallitzin (1748–1806), ispiratrice di quel «circolo di Münster» cui anche Jacobi aderiva, tanto che Steffens la vide un giorno proprio fare visita al caro Hensler (WIE III, 205). A partire da queste premesse, il nome di Frans Hemsterhuis (1721–1790) riecheggerà fra i riferimenti del giovane Steffens, nonostante egli ne approfondirà le opere ed il pensiero, soltanto durante la sua maturità speculativa.

⁶³ Cfr. almeno A. Pupi, *Spinoza alla soglia dell'età romantica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 52, (5), 1960, pp. 523–557; V. Verra, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1963; F. Moiso, *Vita, natura, libertà. Schelling (1795–1809)*, Mursia, Milano 1990, pp. 57–84; *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, a cura di G. Battistel, F. Del Lucchese, V. Morfino, Quodlibet, Macerata 2009.

⁶⁴ Cfr. la seguente dichiarazione: «avevo perso quasi completamente di vista Kant da quando conoscevo Spinoza, e ci sono voluti molti anni di studio prima che potessi ritrovarlo e rendergli giustizia nel suo merito» (WIE III, 298).

formazione a Copenaghen, fortemente radicata nel diciottesimo secolo, corroborata dalla lettura dei vari Rothe, Tetens, Treschow e soprattutto Lessing, gli forniva un solido alibi contro la lezione kantiana, attraverso alcuni giudizi sommari (specie di Rothe e Treschow) che ne screditavano il pensiero e ne riducevo la portata. Come se non bastasse, Steffens compie, suo malgrado, due passi avanti e tre indietro. Da un lato familiarizza con Jacobi, già presente nell'atmosfera culturale in cui orbitava, dall'altra viene letteralmente rapito dalla lettura di Spinoza, o almeno dalla rilettura che se ne stava facendo in quegli anni. In questo quadro, per la verità abbastanza coeso e circolare, il fantasma della rivoluzione copernicana attuata da Kant aleggia soltanto. La disposizione armonica delle fonti, tuttavia, era destinata ad infrangersi: non poteva oramai tardare troppo, perfino nel freddo nord, l'avvento del cosiddetto «idealismo tedesco».

Nel particolare, Steffens si dimostrò, in un primo momento, abbastanza insensibile alle nuove istanze dell'università tedesca. J.G. Rist (1775–1847), suo amico e confidente a Kiel, era tornato da Jena, dove aveva assistito, rapito, alle lezioni di Johann Gottlieb Fichte. A quanto sembra, Rist introdusse Steffens al pensiero di Fichte, almeno per sommi capi, ma non abbiamo traccia nei suoi scritti di una simile fonte e, anche nella sua autobiografia (WIE III, 326ff), non sembra esserci mai stato particolare entusiasmo per il filosofo⁶⁵. Di tutt'altro tipo doveva essere, invece, l'incontro con gli scritti del giovanissimo astro nascente dell'idealismo tedesco, F.W.J. Schelling. Se l'incontro con Spinoza aveva garantito a Steffens un nuovo punto di vista per la comprensione filosofica del mondo, le *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797) e poi il *Von der Weltseele* (1798) [SW II, 345ff] introducevano Steffens in un nuovo mondo, che si apriva dinamicamente davanti ai suoi occhi, esaudendo il suo desiderio di una filosofia capace di esprimere la vita, di dare contezza del fatto e di trovare una spiegazione complessiva per la vita organica⁶⁶.

⁶⁵ In sede storiografica è necessario interrogarsi sulla redazione *ad hoc* di questi passaggi dell'autobiografia. Uno schellinghiano sedicentemente ortodosso quale fu Steffens, fino alla fine dei suoi giorni, poteva avere qualche remora a mostrare un interesse giovanile per Fichte, accanito oppositore della scuola schellinghiana. Tuttavia, è pur vero che le opere del periodo non presentano alcun riferimento al teorico della *Wissenschaftslehre*. Steffens si limiterà a fornire un quadro piuttosto distaccato del romanticismo tedesco, in cui a suo modo di vedere Fichte, insieme con Schiller, rappresentò l'abbrivo alla vera diarchia dell'epoca, composta da Schelling e Goethe (WIE III, 326).

⁶⁶ Spinoza, diversamente da Schelling, ha rappresentato per Steffens la consapevolezza che un sapere della totalità e della vita, esistesse già da molto tempo. Per questo motivo, Steffens arriva ad avvicinare Spinoza

Mentre Steffens stava sperimentando questo rivolgimento speculativo, tuttavia, un fatto concretissimo lo riportò alla cruda realtà: il padre era venuto a mancare. Tornato rapidamente a Rendsburg per sbrigare alcune questioni legate al decesso, egli vide davanti a sé aprirsi un fronte del tutto nuovo. Questo infausto evento, che lo aveva oramai reso privo di entrambi i genitori, lasciava decadere le sue preoccupazioni riguardo la famiglia, e rendeva chiara in lui la volontà di recarsi nella grande Germania. Qui egli sperava di poter trovare conferma delle sue intuizioni, avvicinandosi a tale Schelling, che aveva risvegliato in lui un sentimento nuovo, capace di spingerlo immediatamente nell'abbraccio della filosofia, quella stessa disciplina che egli aveva prima più volte rifiutato come speculazione astratta. Per tramite del Prof. Hensler, cui Steffens disse di volersi recare in Germania per via dei suoi studi in ambito mineralogico–geologico, Steffens riuscì ad interpellare il conte E.H.v. Schimmelmann (1747–1831), amministratore dei fondi *ad usos publicos* per l'Holstein. Schimmelmann chiese di presentare una domanda motivata per una borsa di studio e, con un decreto del 30 maggio 1798, fece assegnare a Steffens una borsa di studio di due anni, per una somma di 300 *Reichstaler*n ogni anno – poi divenuti 500 – a motivo dei suoi precedenti risultati scientifici. Steffens era così pronto a lasciare la terra di mezzo dell'Holstein, viatico fra la Danimarca e la Germania. A testimonianza della nuova consapevolezza che lo avrebbe accompagnato in questo viaggio, con un afflato tipico del *Naturphilosoph*, Steffens conclude il terzo libro della sua autobiografia sostenendo che la sua volontà del momento, che lo spingeva violentemente in terra tedesca, coincideva in realtà con un passo necessario per il suo sviluppo spirituale. Questa identità di libertà e necessità gli indicherà poi, nella riscrittura della sua vita, che egli aveva mosso i primi passi nella giusta direzione (WIE III, 353).

alla sapienza biblica, sostenendo, tuttavia, che la matrice ebraica della sua riflessione renda Spinoza un pensatore comunque «distante» (WIE III, 338), capace soltanto di prefigurare una comprensione «vivente» del mondo, come poi dirà Schelling. Waschnitius, per altri versi una fonte attendibile sulle vicende biografiche di Steffens, sovra–interpreta queste due fugaci righe dell'autobiografia, motivando in chiave antisemita l'impossibilità di dialogo fra la *Kultur* tedesca e la cultura ebraica. Al di là dell'evidenza storica di una forte componente ebraica nella cultura e nell'opinione pubblica tedesca dell'epoca (si pensi a Mendelssohn, poi a Maimon o a Reinhold, per fare solo alcuni nomi) si può dubitare che Steffens appartenga in toto ad un qualsivoglia canone di *Kultur* germanica. Waschnitius, *Henrich Steffens ecc.*, cit., p. 269.

1.3 Nel mondo della vita: il soggiorno tedesco

La borsa di studio che Steffens aveva ricevuto, avrebbe dovuto incentivare gli studi mineralogici alla *Bergakademie* di Freiberg. Steffens, tuttavia, era intenzionato a fare prima tappa a Jena, dove sembravano risiedere le più grandi menti del dibattito filosofico tedesco. Almeno in un primo momento, le sue speranze verranno disattese: nella primavera del 1798, nessun grande nome si aggirava per i corridoi dell'università jenese. Schelling, l'astro nascente che aveva così ben impressionato Steffens, sarebbe divenuto di lì a poco professore associato, ma sarebbe salito in cattedra soltanto l'autunno successivo. L'unica relazione degna di nota, che Steffens riuscirà ad intessere in questo periodo, è quella con il poeta e traduttore J.D. Gries (1775–1842), poi suo confidente ed amico per molto tempo (WIE IV, 24 e ss.)⁶⁷.

Steffens trascorse, così, pressoché l'intera l'estate in solitudine, portando avanti alcune indagini geognostiche, poi pubblicate⁶⁸, che attraversavano la grande foresta della Turingia. In questa stessa estate, Steffens si immerge nella lettura della *Wissenschaftslehre* di Fichte (WIE IV, 48), approfondisce lo studio di Kant e si dedica al primo volume dell'*Athenaeum*, rivista diretta dai fratelli Schlegel, (WIE IV, 58); il suo spirito inquieto e sanguigno, superata la diffidenza giovanile, si sente ora irrimediabilmente attratto dalla scrittura potente di questi grandi autori. I primi grandi spiriti che popolarono il soggiorno tedesco di Steffens furono dunque Fichte e A.W. Schlegel; l'influsso di questi su Steffens, tuttavia, non era destinato a durare. Questo riscontro ci offre il destro per una osservazione, a carattere storiografico, molto importante, che è preferibile anteporre a questo passaggio nella vita di Steffens.

Il periodo che stiamo per affrontare, e cioè gli anni 1798–1802 circa, deve essere visto necessariamente come il completamento del periodo di formazione di Steffens. Nonostante, infatti, in questo periodo egli faccia la conoscenza di molti grandi nomi della filosofia tedesca, egli è ancora in una posizione ambigua, poiché non è ancora stato in grado

⁶⁷ Lo stato di relativa solitudine di questo periodo è ben manifestato in una lettera a J.P. Mynster, in cui Steffens offre il ritratto di un uomo dalla grande possibilità, «grande spirito», eppure immerso in una notte buia e sconfinata. Cfr. *Af efterladte Breve til JP Mynster*, red. af C.L.N. Mynster, Gyldendal, København, 1862, p. 1.

⁶⁸ Steffens, *Geologiske Bemærkninger paa en Reise mellem Thyninger–Waldbjergene*, in «Physikalsk, oekonomisk og medicochirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge» 17, pp. 32–67.

di precisare le coordinate del suo pensiero⁶⁹. Inoltre, sebbene la conoscenza di Schelling rappresenterà una vera e propria chiamata per la sua vocazione filosofica, dovrà seguire un primo periodo di assestamento, affinché la cooperazione fra i due possa divenire fluida e priva di attriti. Infine, anche il breve soggiorno presso la *Bergakademie* di Freiberg era destinato ad influenzare il giovane Steffens. Per questi motivi, l'opera che solitamente viene indicata come la produzione più riuscita di Steffens, i *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde* del 1801, devono qui essere considerati come un primo lavoro d'insieme rispetto alle suggestioni e agli influssi che Steffens aveva sperimentato, nella prima parte della sua vita⁷⁰. Da questo punto di vista, il già citato testo di Fritz Paul, prezioso per quando riguarda la formazione danese di Steffens, risulta claudicante su questo punto. Prendendo, peraltro, in esame soltanto la produzione di Steffens fino all'anno 1804, Paul non riesce ad evitare un certo margine di ambiguità: sebbene, infatti, il capitolo che esamina gli anni 1798–1804 venga emblematicamente intitolato «*Die futurologische Tendenz (1798–1804)*»⁷¹, ci troviamo in definitiva davanti ad un tentativo di inquadrare Steffens all'interno del movimento romantico, con la sottintesa intenzione di individuare in questo periodo, specificatamente nel soggiorno in Danimarca del 1802–1803, l'apice della sua riflessione⁷².

Proprio i primissimi mesi della permanenza di Steffens a Jena, possono fornirci un ottimo esempio di questa molteplicità di suggestioni e del passo incerto con cui Steffens, venticinquenne, avanza. Come detto, durante la parte iniziale del suo soggiorno, trascorsa in solitudine, Steffens si dedica allo studio di Fichte e di Kant. Se guardiamo alle testimonianze che ci offre la sua autobiografia, in realtà, Steffens avrebbe già dovuto conoscere la figura di Johann Fichte; uno dei suoi più cari amici, nel periodo di Kiel, Johann

⁶⁹ Vedremo fra poco come anche la sua condizione professionale soffrisse questa ambiguità: il suo status, insieme di uditore e di *ex-Privatdozent* a Kiel, darà adito a polemiche.

⁷⁰ L'antecedenza dei *Beyträge* su altre opere di Steffens è probabilmente concepita a partire da una certa storia del romanticismo. In effetti il testo è destinato, come la maggior parte della produzione romantica, ad avere una grande fortuna e diffusione nei primissimi decenni dell'Ottocento, per poi venire progressivamente dimenticato. In questo senso, l'opera può, a buon diritto, venir inserita nel canone dei testi fondamentali e classici del romanticismo tedesco.

⁷¹ Fritz Paul, *Henrich Steffens ecc.*, cit., p. 101 [in maiuscolo nel testo].

⁷² Tale operazione rappresenta, peraltro, il coronamento dell'interpretazione di Paul sul soggiorno di Steffens a Bergen. Come abbiamo riferito in precedenza, infatti, Paul tenta di individuare alcuni prodromi della *Naturphilosophie*, già all'interno del *Dagbog* steffensiano del 1794.

Rist, era, come abbiamo visto, un fichtiano dichiarato. Eppure, nonostante ciò, le tracce di un'influenza fichtiana nelle opere jenesi del nostro sono praticamente inesistenti. A partire dunque dalle parole dell'amico, Steffens sembra aver percepito l'insegnamento fichtiano come degno di interesse, tanto da dedicarvisi alacramente, giunto a Jena. Ancora una volta, nonostante in questo caso siamo di fronte ad uno studio metodico e sistematico della *Wissenschaftslehre*, Fichte non sembra ritornare nemmeno nelle opere jenesi. A motivo di questi rilievi, ci associamo alla lettura di Hultberg⁷³, secondo cui la prossimità di Steffens al sistema fichtiano, nonché alla *Frühromantik*, rappresenti piuttosto un avvicinamento provvisorio, dovuto alla sua indole curiosa ed irrequieta. Sarà la sua stessa indole, tuttavia, ad allontanarlo, mostrandosi come «non distruttiva, ma sintetica».

Dal punto di vista teoretico, ciò che corrobora questa tesi è, ovviamente, la centralità assunta, anche nella produzione del periodo di Jena, dalla figura di Schelling. Di contro alla superfetazione della coscienza, quale centro e legislatore del mondo, Steffens è più incline ad accordare una primalità ontologica alla natura, quale sistema inesauribile della vita e della manifestazione del divino. Le *Ideen* schellinghiane del 1797 rappresenteranno per Steffens il grande manifesto di questa concezione, specie quando esposte nella trionfale lezione di apertura che Schelling condusse nell'autunno del 1798. Da questo punto di vista, nonostante la sua generale cogenza, il sistema di Fichte perdeva di vista il vero obiettivo, finendo per divenire astratto. Schelling, invece, non tradendo delle premesse filosofiche che per altri versi rimanevano simili, aveva sopperito a questa mancanza, giungendo al vero sistema del sapere. Diveniva chiaro, come Kant fosse un punto oramai imprescindibile e insuperabile, nello sviluppo dello spirito, dal momento che sia Fichte che Schelling, a modo loro, avevano trovato nel testo kantiano il luogo di partenza per un punto di vista filosofico superiore. Tuttavia, Schelling, in particolare, aveva aperto ad una concezione dinamica della natura organica e inorganica, identificando materia e spirito. Non certo come Kant, che situava gli organismi all'interno di un mondo altrimenti meccanico⁷⁴, al contrario: il mondo stesso veniva considerato un gigantesco organismo. Ecco una visione della vita che – a differenza dei materialismi francesi con cui polemizzava Tyge Rothe – includeva la natura senza negare lo spirito, postulando anzi l'identità tra spirito e natura.

Intanto, dal punto di vista esistenziale, per quanto possiamo desumere dall'autobiografia, Steffens alternava a stati di profonda passività e desolazione, stati di

⁷³ H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., p. 36–39.

⁷⁴ Steffens desume questa proposta dai kantiani *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786).

brillante esaltazione, con cui si sforza di sistematizzare anche le correnti di pensiero che osserva intorno a lui. Forse proprio per controbilanciare uno stato mentale depressivo, Steffens fa ordine nei suoi ragionamenti con dei “filoni” provvisori, che individuano vere e proprie scuole filosofiche: di contro alla deriva solipsistica cui andava pericolosamente incontro il filone Fichte–Schlegel, stava il filone Schelling–Goethe, cui si aggiungerà anche J.L. Tieck (1773–1853), conosciuto nel 1799. Quest’ultimo diverrà rapidamente un punto di riferimento per Steffens, nonché un amico fedele, lungo tutta la sua esistenza.

Facile comprendere, da questo punto di vista, come Steffens spendesse parole niente affatto lusinghiere nei confronti di Friedrich Schlegel e poi anche di Novalis. Egli, infatti, mal tollerava che tali personaggi, sebbene con una certa profondità, si accostassero alle scienze naturali, senza un’adeguata formazione e soprattutto attraverso un punto di vista di matrice fichtiana, che li rendeva automaticamente avulsi dalla stessa natura. Già nel settembre del 1799, Steffens scriveva a August Schlegel che aveva conosciuto suo fratello Friedrich, con il quale si era intrattenuto, nonostante essi non avessero esattamente le stesse vedute⁷⁵. Su quanto differissero le loro vedute, siamo informati da una successiva lettera a Schelling, dello stesso mese, in cui Steffens confessa apertamente la sua insofferenza per Schlegel. Descritto come un uomo che vive di intuizioni immediate e pensieri fugaci, Schlegel viene criticato soprattutto per delle esternazioni contro Jacobi, reo di spendere molte parole per tornare sempre allo stesso punto. Steffens ritiene, di contro, che Schlegel non sia in grado di comprendere l’acume di Jacobi, vista l’assenza di qualsiasi punto fermo nelle sue divagazioni⁷⁶. Il giudizio su G.F. Hardenberg, meglio noto come Novalis (1772–1801), è meno crudo, ma allo stesso tempo non è interamente positivo; nonostante sia chiaramente un uomo di spirito, Novalis rischia, come Schlegel, di ricadere nell’arbitrarietà, sfoggiando un accumulo sterile di idee, che sembra condurre a ciò che Steffens definisce, con un’espressione felice e precorritrice, lo «schlegelismo delle scienze naturali»⁷⁷.

Tale «schlegelismo», al di là della fortunata parentesi della *Frühromantik*, rappresentava un epifenomeno di un più complesso sistema di coordinate, oramai bene radicato anche nell’opinione pubblica. Nelle prime decadi dell’Ottocento, cioè, ci troviamo davanti una cultura “post–illuministica”, che associa l’enfasi per la capacità critica del

⁷⁵ Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition ecc.*, cit., p. 9.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 2–8.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 17–24.

soggetto e la sua vocazione al confronto, costruttivo e distruttivo, all'interno della società. I prodotti culturali di una tale circolazione di idee possono essere letti a partire da una «*Skeptizismus Renaissance*», cioè da una rinascita dell'interesse per lo scetticismo antico e moderno, che compendia sia le istanze accademiche che quelle popolari, sia le istanze moderate che quelle più radicali⁷⁸. Nell'ambito di un dibattito filosofico già pesantemente condizionato dalla figura di Lessing e dai *Popularphilosophen*, inizia il lento processo di ricezione dell'empirismo britannico. Tale processo, a sua volta, innesca la riscoperta e la traduzione di testi antichi, dal Parmenide platonico all'opera di Sesto Empirico. Al volgere del nuovo secolo, tale istanza si fa strada anche nel criticismo, si pensi a S. Maimon (1753–1800) o a J.S. Beck (1761–1840). Intanto, la seconda generazione dei *Popularphilosophen*, pesantemente influenzata dalla figura di Jacobi, faceva di questa istanza uno strumento antimetafisico, incline al moderatismo, atto a riscattare i *mind powers* e una certa idea di *common sense*⁷⁹. Ciò che più qui ci interessa, tuttavia, è che all'interno di questa circolazione di idee, il circolo dei fratelli Schlegel recepiva l'istanza scettica proponendo una curvatura estetica della stessa, di gran lunga più radicale di quella proposta dalla *Popularphilosophie* o dai post-kantiani⁸⁰. Propendo una teoria dell'avvicinamento

⁷⁸ Cfr. Sul tema B. Sassen, *Kant's Early Critics. The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; F. C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Harvard 2009; M. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Napoli 2005 e soprattutto K. Vieweg, *Il pensiero della libertà: Hegel e lo scetticismo pirroniano*, ETS, Pisa 2007.

⁷⁹ Esempio è il caso della *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801) di Gottlob Ernst Schulze (1761–1833), noto critico di Kant. Il testo sarà stroncato da un articolo, probabilmente scritto da Hegel, noto come *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, uscito sul *Kritische Journal der Philosophie* (1802–1803), diretto da Hegel e Schelling. Questa stroncatura rappresenta uno dei passaggi cruciali per la delineazione della dialettica hegeliana, specie per quanto riguarda il confronto con il metodo scettico. Cfr. anche K. Vieweg, *Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia: Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer*, in Mario Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel: per il bicentenario della Differenzschrift*, Guerini e Associati, Milano 2003.

⁸⁰ La posizione della coscienza fichtiana auto-negantesi può essere vista come un approdo, per quest'ultima tradizione di pensiero. Cfr. C. Fiorillo, *Altrimenti che Enesidemo o al di qua del limite. La Recensione dell'«Enesidemo» di J.G. Fichte*, in «Annuario filosofico» 22, 2006, pp. 237–264 e *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 40–193. Lo scritto centrale diventa qui l'*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* del 1794 [FG I,2, 107–172], scritto di abilitazione pur succedere alla cattedra di Jena, resasi vacante per il ritiro di Reinhold, diretto verso quella Kiel che, pochi anni più tardi, ospiterà anche Steffens.

asintoticamente all'ideale, cui sarebbero dediti il genio artistico e filosofico, Friederich Schlegel diveniva alfiere di una scepsi estetica, cioè della pratica della confutazione ironica – precorsa dai jeanpauliani «motti di spirito»⁸¹. Oltre che pratica dubitativa, tale scepsi era una pratica “ascetica” fatta di slanci ideali, che, da un lato, tentavano di avvicinare l'inarrivabile punto di vista dell'Assoluto, e dall'altro, portavano il soggetto all'auto-esclusione dalla società, perfino dal mondo: creare una distanza, a tratti incolmabile, era condizione imprescindibile per la pratica del giudizio.

La *Skeptizismus Renaissance* lascerà delle tracce anche nel giovane Schelling, soprattutto per quanto riguarda l'impostazione metodologica del suo pensiero ed in particolare della sua *Naturphilosophie*⁸². La «fisica speculativa» che Schelling andava teorizzando, infatti, non intendeva descrivere l'intero processo della natura, la cui dinamicità lo rendeva difficilmente compendiabile; invece, Schelling si proponeva di costruire delle narrazioni dello stesso, che di volta in volta avrebbero dovuto migliorarsi e correggersi. Tuttavia, la più grande acquisizione del sistema schellinghiano, di cui Steffens si farà portavoce, si opponeva al coscienzialismo della scepsi: il soggetto della filosofia doveva essere la natura stessa, non certo la coscienza. Come avremo modo di vedere più avanti, in questa nostra ricerca, forse la più grande frattura interna della *Naturphilosophen*, intesa qui come movimento di pensiero, fu dovuta all'incomunicabilità di un paradigma che molti *Naturphilosophen* pretendevano di recepire, senza con questo abbandonare un radicale soggettivismo, che molto spesso assumeva la forma di un'ingombrante postura fichtiana⁸³. Le accuse di Steffens contro lo «schlegelismo», alla luce di queste considerazioni, possono allora essere concepite come una più ampia preoccupazione verso

⁸¹ Cfr. K. Vieweg, *Il pensiero della libertà ecc.*, cit., p. 73 e ss. Sulla matrice fichtiano-jacobiana di questo approccio cfr. anche cfr. A. Fabris, *Uno sguardo dal sogno, Postfazione* in Jean Paul, *Scritti sul nichilismo*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 41–78.

⁸² Cfr. F. Moiso, *Vita, natura, libertà. Schelling (1795–1809)*, cit., pp. 7–14 e E. Guglielminetti, *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792–1799)*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 215–332.

⁸³ Si pensi qui alle cortesi *querelles* fra Schelling e Eschenmayer o Windischmann. Cfr. su questo I.H. Grant, *Philosophy of Nature after Schelling*, Continuum, London 2006, *passim*. Più in particolare, una poi diffusa tendenza, da parte dei *Naturphilosophen*, a ricorrere alla metafora rinascimentale dell'uomo come microcosmo può essere vista come un prodotto di questa incomunicabilità. Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 331–366 e 545–608.

un soggettivismo culturale che si era fatto progressivamente strada nella cultura tedesca, per mezzo della popolarità di Fichte e, come abbiamo visto, di una certa ricezione del criticismo; tale soggettivismo, infatti, sembrava a Steffens un importante ostacolo per una piena comprensione della *Naturphilosophie* e della filosofia in generale. Su questo passaggio, tuttavia, dovremo necessariamente tornare più diffusamente.

Torniamo ora alla ricostruzione degli eventi; avevamo lasciato un'entusiasta Steffens, al cospetto delle primissime lezioni jenesi di *Naturphilosophie*, tenute dal giovane Schelling. Xavier Tilliette, nella sua biografia su Schelling, ha riassunto come segue il loro incontro, dopo una delle prime lezioni di *Naturphilosophie*. Per farlo si è avvalso di un aneddoto che Schelling stesso pare avesse riesumato a Berlino, in tarda età⁸⁴:

[...] La sera era a casa sua, non troppo soddisfatto della sua prima presentazione, quando entrò un giovane norvegese di nome Steffens: «Mi disse che il suo punto di vista era lo stesso, che era preso dalla stessa idea, e in lui trovai, fin dal primo inizio della mia carriera, un alleato intellettuale, con la differenza di una visione della Natura più vasta, poiché il suo mestiere gli dava un vantaggio nei miei confronti». [...] Da quel momento il norvegese germanizzato, entusiasta e sensibile, si introdusse nel cenacolo romantico, divenendo il confidente di Schelling, e la sua tarantola analogica contribuirà a dare alla filosofia della Natura un andamento scapigliato⁸⁵.

Così iniziò la carriera del *Naturphilosoph* Steffens, a fianco del giovane Schelling: mentre altri grandi nomi venivano richiamati nella costruzione di questa nuova dottrina, Steffens li recepiva ed approfondiva. Troviamo nell'autobiografia alcuni accenni a F. Baader (1765–1841) (WIE IV, 78) e al giovane fisico – e in quel periodo assistente farmacista a Jena – J.W. Ritter (1776–1810) (WIE IV, 87–93). Con una prosa molto vicina alla parafrasi dello schellinghiano *Von der Weltseele* (1798), Steffens decise di pubblicare una sintesi in danese di quanto aveva udito e discusso, promuovendo il movimento della *Naturphilosophie* anche a Copenaghen⁸⁶. Sfortunatamente per lui, l'ente che elargiva la sua borsa di studio, derivante dai fondi *ad usos publicos*, non recepì con favore la nuova dottrina filosofico–naturale, intimando abbastanza chiaramente di rigettarla e di dirigersi

⁸⁴ Cfr *Aus Schellings Leben*, cit., p. 244.

⁸⁵ X. Tilliette, *Vita di Schelling*, cit., p. 177.

⁸⁶ Steffens, *En Bidrag til Hypotesen om den almindelige Organismus*, in «Physicalsk, oeconomisk og medicochirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge» 15, 1799, pp. 215–40.

quanto prima presso la *Bergakademie* di Freiberg, per completare gli studi mineralogici pattuiti. La pessima ricezione che ebbe il contributo steffensiano indica una marcata distanza di vedute fra l'atmosfera culturale danese e quella tedesca. Se da parte danese, infatti, il luogo della rivista viene considerato foriero di opinioni devianti, vedremo come, nell'altro, l'intera permanenza di Steffens a Jena può essere riassunta a partire dalla sua attività in riviste di settore, divenute oramai uno dei principali organi di diffusione extra-academica del sapere, ma anche del dibattito filosofico accademico.

In primo luogo, Steffens stette effettivamente al centro della vita intellettuale di quegli anni, anche e soprattutto grazie alla sua prossimità con il circolo dell'*Athenaeum*. Nonostante, infatti, le perplessità e la differenza di vedute che lo separavano dal gruppo dei fratelli Schlegel, Steffens ebbe modo di spendere diverso tempo nei loro stessi ambienti, divenendo, contemporaneamente, sempre più consapevole delle loro differenze, probabilmente ancor prima di Schelling. Anche certe figure eminenti della cultura dell'epoca, quali Goethe o Schiller, sembravano assumere modi e posture inconciliabili con la visione del mondo che Steffens aveva, quando in prossimità del ristretto circolo degli Schlegel. Steffens veniva culturalmente da un ambiente periferico, rispetto ai grandi movimenti del pensiero, quale era la Danimarca di fine settecento; la sua cultura era imbastita di riferimenti tedeschi ma rimaneva, allo stesso tempo, separata da essa, grazie ad un forte influsso da parte della cultura inglese, insieme con alcune coordinate appartenenti al proprio «carattere nazionale», quali il moderatismo politico, il pragmatismo e una sorta di radicato ottimismo dai toni umoristici più che ironici⁸⁷. Di contro, Steffens si trovava dinnanzi ad un ambiente pervaso dal gusto ricercato e dal piglio polemico, spesso mordace, che fu peraltro la prima impressione che egli ricavava dell'alta *Kultur* tedesca. Se Schiller sembrava oramai spento ed invecchiato, quando posto a confronto con la grandezza delle sue opere (WIE IV, 105ff), Goethe deludeva per la sua finta cortesia e per le sue esagerate manie di grandezza (WIE IV, 95ff); ben presto anche i complimenti ricevuti da Steffens riguardo la sua carriera e soprattutto sui venturi *Beyträge* del 1801, verranno considerati poco più di un gesto di piaggeria⁸⁸.

⁸⁷ Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., pp. 15–18.

⁸⁸ Goehte si era detto molto interessato ai *Beyträge* steffensiani, probabilmente letti più del dovuto alla luce di Schelling. Tuttavia, nei loro primi incontri, Goethe si dimostrò veramente poco interessato a trattare nel dettaglio le sue perplessità sul tema, diventando via via più sfuggiva (WIE IV, 102). Successivamente, i *Grundzüge* steffensiani del 1806 saranno recepiti, invece, molto negativamente. Cfr. *Goethe und die*

Comunque stiano le cose, dall'autunno del 1798, introdotto da Schelling, Steffens fu una presenza fissa a casa di August Schlegel. Da questa posizione privilegiata Steffens era anche profondamente interessato a seguire il dibattito accademico jenese, ancora fervidamente convinto dell'importanza della libera ricerca, in ambito naturale e filosofico. Proprio per questo motivo, Steffens scelse perfino di prendere parte all'*Atheismusstreit* che vedeva contrapposti Jacobi e Fichte, con quest'ultimo accusato, per l'appunto, di professare ateismo. Steffens aveva seguito sporadicamente le lezioni di Fichte, non ricavando, peraltro, opinioni che lo avvicinasero particolarmente alla dottrina dello stesso, sia nei loro asciutti scambi epistolari, sia in alcuni colloqui privati⁸⁹. Tuttavia, probabilmente mosso dall'ardore del giovane ricercatore⁹⁰, egli decise di spendersi in prima persona per la causa fichtiana, promuovendo una petizione in favore del docente fra gli studenti. Nonostante le adesioni, la petizione non ebbe poi nessun effetto sulle sorti della carriera di Fichte, contribuendo forse a dare breve notorietà al nome di Steffens.

Al di là delle sue frequentazioni, tuttavia, è evidente come il centro di interesse del perdurante soggiorno steffensiano a Jena fosse la dottrina schellinghiana, insieme con la compagnia stessa di Schelling, di cui si era autoproclamato allievo, senza nessun tipo di remore⁹¹. Già il 15 aprile 1798, Steffens aveva accennato ai suoi referenti danesi per la borsa di studio, che Schelling lo avrebbe coinvolto nella realizzazione di una rivista⁹²: la «*Zeitschrift für spekulative Physik*»⁹³. Il primo contributo che Steffens pubblicò su

Romantik. Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 13, *Goethe-Gesellschaft*, Weimar 1899, p. 274 e ss. Nonostante ciò, Steffens non ritirerà mai la sua meravigliata e incondizionata devozione nei suoi confronti (Cfr. WIE VII, 314).

⁸⁹ Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition ecc.*, cit., pp. 37–38.

⁹⁰ Non necessariamente mosso da un «romanticismo rivoluzionario» poi perso in tarda età, come sostiene Paul (*Henrich Steffens ecc.*, cit., p. 119).

⁹¹ Cfr. *Aus Schellings Leben*, cit., p. 309.

⁹² Cfr. *Et Rejsbrev fra Henrik Steffens til Thomas Bugge. Meddelt af Chr. Bruun*, in «*Danske Samlinger for Historie, Topographi, Personal- og Literaturhistorie*» I, (1871–1872), pp. 125–128.

⁹³ Le cattive sorti di questa rivista saranno segnate dalle vicende di un giornale rivale, cui Steffens partecipava perifericamente: l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, diretto da Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836); ce ne occuperemo fra breve. Peraltro, la cattiva stella delle riviste schellinghiane non era destinata a spegnersi in fretta. Dopo il rapido fallimento di questa rivista (1800–1801), Schelling farà un nuovo tentativo con una «*Neue Zeitschrift für spekulative Physik*» (1801–1802), e poi un terzo, nel suo soggiorno di Würzburg (1803–1806), con gli «*Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*» (1805–1808), sempre con la partecipazione del fido Steffens.

questa rivista è intitolato *Recension der neueren naturphilosophischen Schriften des Herausgebers*⁹⁴. Il testo è evidentemente una recensione, di oltre 80 pagine, degli ultimi testi schellinghiani. L'elaborato parte da un attacco diretto alla scienza tradizionale, che ricerca una teoria generale della natura attraverso la giustapposizione di mere ipotesi; queste saranno, tuttavia, sempre incapaci di fornire una teoria unitaria. Steffens rimarca come si debba procedere da una prospettiva olistica, come quella che troviamo negli scritti di Schelling. Viene dunque descritta la concezione della natura di Schelling: scoperta la teoria dell'assoluta identità, essa viene scomposta e momentaneamente inibita attraverso la duplicità delle forze, così da poter assistere alla nascita della vita. Le qualità si producono poi via via, reciprocamente, per opposti: quell'identità che era stata inibita progredisce ora nello sviluppo. La filosofia della natura, cioè, vede il mondo sorgere davanti ad essa, procedendo così alla sua ricostruzione.

Ciò che rende questo lavoro estremamente degno di interesse, tuttavia, è la sua forma molto particolare. Molto probabilmente Steffens aveva tutta l'intenzione di costituire una sorta di manifesto della *Naturphilosophie*, quale sintesi della produzione schellinghiana; nei fatti, invece, si ritrovò involontariamente a rimarcare la sua differenza di vedute con Schelling, in materia di *Naturphilosophie*. Non di rado, Steffens si ritrova a precisare i suoi assunti attraverso dei commenti critici a Schelling, denotando, in primo luogo, alcune imprecisioni nelle affermazioni scientifiche. Nella maggior parte dei casi, Schelling si difende attraverso delle note a piè di pagina, tradendo anche un certo risentimento. Steffens non protesta certo contro la costruzione della natura a priori, ma si nota il suo scetticismo sulla scarsità di osservazioni approfondite; per sopperire a queste mancanze, Steffens introduce per la prima volta un suo postulato, non contenuto nelle premesse schellinghiane: «*Tutta la vita nella natura è individuale - un'infinita varietà di operazioni naturali particolari è indicata da altrettante forme che esistono per sé stesse*»⁹⁵.

Steffens probabilmente non ne è del tutto consapevole, ma ciò che sta facendo è utilizzare le categorie di Schelling per affermare la veridicità di un *addendum*. La storia naturale che Steffens aveva in mente avrebbe dovuto essere basata primariamente sull'osservazione, l'unico mezzo capace di giustificare, d'accordo con la teoria, la

⁹⁴ Steffens, *Recension der neuern naturphilosophischen Schriften des Herausgebers* [...], (*Rezension*), in «*Zeitschrift für speculative Physik*» I, (1-2), pp. 1-48 e 88-121. hrsg. von M. Durner, Meiner, Hamburg 2001, pp. 167-188.

⁹⁵ Steffens, *Recension der neuern naturphilosophischen Schriften des Herausgebers* [...], cit., p. 26.

comparsa dell'individuale⁹⁶. Quasi tutte le proposizioni di Schelling vengono arricchite da commenti sulla verificabilità delle ipotesi, peraltro senza mai scuotere i principi di base. Il contributo si chiude con una celebrazione spassionata di Schelling, ma le note di distacco sono evidenti e dovranno essere integrate nel tempo. Quello che, dunque, sembrava un idillio diventa una relazione articolata, dall'equilibrio instabile. Una simile instabilità poteva, per la verità, venire desunta dalla sorte di questo stesso elaborato, che, in origine, non venne affatto pensato per la nuova rivista di Schelling. Sul finire del 1799, infatti, quando Steffens era oramai al didentro dell'ambiente accademico jenese ed aveva deciso di gettarsi a capofitto nell'agone filosofico, egli aveva anche preso a scrivere sull'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, facendo la conoscenza di uno dei direttori, il Prof. Christoph Hufeland (1762-1836), esperto anche lui di scienze naturali. In un primo momento, infatti, la rivista era stata ben vista dal circolo riunitosi a casa Schlegel e August stesso aveva preso a scriverci; i toni taglienti con cui il giornale dibatteva, sembravano quanto più prossimi allo stile dell'*Athenaeum*. Tuttavia, la rivista non era così alla mano come si credeva: l'altro direttore della rivista, C.G. Schütz (1747-1832), aveva promesso a Schelling un recensore di suo gradimento per i suoi scritti di filosofia della natura, e la scelta ricadde su Steffens. Hufeland, tuttavia, sapendo del rapporto fra Steffens e Schelling, si oppose e la recensione venne poi pubblicata sulla *«Zeitschrift für spekulative Physik»*, l'anno dopo. Hufeland, tuttavia, per giustificare il suo diniego sostenne di non potere, secondo lo statuto del giornale, affidare una recensione ad uno studente. Steffens fu così costretto ad una replica, in cui, tuttavia, riuscì soltanto a peggiorare la situazione (WIE IV, 240 e ss.). Se, infatti, Steffens si trovava costretto a rimarcare come avesse già svolto attività di docenza a Kiel, allo stesso tempo gli era impossibile celare l'ammirazione e la convinzione che egli aveva nei confronti della *Naturphilosophie* schellinghiana⁹⁷. Inoltre, egli sostenne che questa polemica aveva rappresentato un trionfo per Schelling, cosa di cui l'interessato non era affatto persuaso. Non a caso, nelle note alla recensione steffensiana di cui sopra, Schelling non eviterà di rimarcare come Steffens abbia frequentato le sue lezioni.

A calmare le acque, o meglio, a ricostruire il rapporto di dipendenza che Schelling voleva per sé, ci penserà il successivo lavoro di Steffens sulla *«Zeitschrift für spekulative Physik»*, intitolato *Über den Oxydations- und Deoxydations-Proceß der Erde*. Il lavoro,

⁹⁶ L'ipotesi di Schelling sull'origine dell'universo, ad esempio, viene rifiutata da Steffens, poiché non disponiamo di un'astronomia fisica capace di fornirci adeguate osservazioni per una simile ipotesi (p. 42).

⁹⁷ Cfr. l'*Allgemeine Literatur Zeitung* del 18 Luglio 1800.

più strettamente connesso alle discipline naturali di pertinenza steffensiana, teneva il nostro a debita distanza dalle teorie aprioristiche schellinghiane. In questo caso, inoltre, Schelling era ben felice di veder la propria teoria fondamentale arricchita da osservazioni empiriche. La tesi fondamentale dell'elaborato è la seguente: i processi di ossidazione, combustione e de-ossidazione sono essenzialmente legati fra di loro in senso dinamico. In natura è possibile individuare un generale processo di combustione, un «fuoco perpetuo»⁹⁸, come possiamo desumere dall'esempio delle eruzioni vulcaniche. Eppure, come i metalli si ossidano, così le terre o le montagne, quali giganteschi resti di un eterno processo in atto. Steffens cerca un po' dovunque delle prove di questo processo, tentando di legarlo alle altre grandi forze della *Naturphilosophie*, quali l'elettricità e il magnetismo. Secondo Steffens, in particolare, dal magnetismo dovrebbe partire la ristrutturazione della scienza geologica, poiché l'ossidazione è in qualche modo controllata dal magnetismo; anche l'elettricità potrebbe giocare un ruolo, posto che i terremoti non siano altro che grandi scosse elettriche sotterranee⁹⁹. La vera acquisizione dell'articolo, tuttavia, al di là di queste congetture, è l'idea che l'incenerimento, la dissoluzione, sia la caratteristica fondamentale dell'inorganico, quale contrapposto del processo di combustione. La vita nasce cioè, come contrapposta all'ossidazione, e muore per aggiungere nuovo materiale all'ossidazione, al fine della permanenza del processo. Il mondo intero è in un grande processo, nonostante non siamo ancora in grado di concordare tutti i reami del reale. Per il momento Steffens spera che un insieme di osservazioni autonome siano in grado di rischiarare il campo delle scienze naturali, evocando un senso di unità nel lettore.

Com'è evidente questo testo sottende un recupero della materia geologica, che Steffens sembrava aver momentaneamente accantonato nel suo soggiorno jeneso. Dobbiamo qui ricordare che questo contributo viene edito nel 1800, dopo, cioè, che Steffens si era finalmente recato a Freiberg, presso la nota *Bergakademie*. Ricevuti diversi richiami da parte delle autorità danesi, egli si risolse, infine, ad intraprendere il viaggio nel

⁹⁸ Steffens, *Über den Oxydations- und Desoxydations-Process der Erde. Eine Abhandlung vorgelesen in der naturforschenden Gesellschaft zu Jena*, in «Zeitschrift für speculative Physik» I, (1), 1800, p. 149. hrsg. von M. Durner, Meiner, Hamburg 2001, pp. 93-110. Questo contributo era stato presentato nello stesso anno, come il titolo riporta, presso la *Naturforschende Gesellschaft* a Jena.

⁹⁹ *Ivi*, p. 155.

maggio del 1799¹⁰⁰. Non appena arrivò fece subito conoscenza con i grandi geologi Abraham Gottlob Werner e con il pastore Wilhelm von Charpentier, suocero di Novalis, i quali avevano condotto l'orittognosia e la geognosia a uno standard irraggiungibile in tutta Europa¹⁰¹. Le controversie scientifiche tra Werner e Charpentier avevano un ottimo effetto su chiunque fosse stato studente della *Bergakademie*¹⁰² ed ebbero un simile effetto in particolare su Steffens, per altri versi affranto di trovarsi in una località sperduta e socialmente spenta (WIE IV, 202 e ss.). Steffens, a differenza di altri, era già noto ai suoi due maestri, per via della sua dissertazione di Kiel del 1797. Egli, dunque, si era già fatto un nome in campo geologico e sia Werner che Charpentier cercavano di tirarlo dalla propria parte (WIE IV, 219). La formazione di Steffens, tuttavia, si arricchì soprattutto dal lato pratico, a seguito dell'intensa attività di scavo nelle miniere, cui presiedeva. L'occupazione gli suggerì uno scherzoso componimento in versi, che inviò ad August Schlegel, in cui si lamentava di essere stato messo ai lavori forzati a causa delle sue opinioni eterodosse; d'altra parte, diceva, era già riuscito a convertire metà della fatica in curiosità e divertimento¹⁰³.

Ritornato a Jena, Steffens aveva già messo a frutto la sua capacità teorica e storico-naturale con il brillante scritto su ossidazione e de-ossidazione. Sarà, tuttavia, la sua successiva monografia ad elevare la sua figura, sia in campo mineralogico-geologico, che in quello della *Naturphilosophie*: i *Beyträge zu einer innern Naturgeschichte der Erde* (1801). Come è accaduto già nelle prime prove di Steffens, diviene evidente in questo testo, come la ricezione della teoria schellinghiana sia indirizzata pugnacemente in direzione dell'osservazione empirica, privilegiando di conseguenza alcuni postulati non necessariamente conseguenti, o quantomeno contenuti, nella lezione schellinghiana¹⁰⁴. Il

¹⁰⁰ Senza farsi mancare alcune deviazioni di percorso, a Lipsia, Halle e Berlino. In quest'ultimo luogo, conobbe per la prima volta Friedrich Schlegel e Schleiermacher (WIE IV, 196 e ss.).

¹⁰¹ Come rimarca Steffens (WIE IV, 208), il successo della *Bergakademie* era anche dovuto alla momentanea vittoria del paradigma «nettunista» su quello «vulcanista».

¹⁰² Cfr. A. Bonchino, *L'«oscuro abisso della terra»*. *Werner e la filosofia romantica della natura (1788–1799)*, cit.; *Vom Urozean zu Tränen der Natur. Baader und Schubert zwischen Freiburger und Dresdner Romantik (1788–1808)*, in «Athenäum». 23, 2013, pp. 19–48 e A. Faivre, *Aufklärung et le romantisme: A.G. Werner ou la “géognosie”*, cit.

¹⁰³ Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition ecc.*, cit., p. 10.

¹⁰⁴ Nonostante non intendiamo spingerci a dire, come fa Hultberg, che i *Beyträge* rappresentino un “miglioramento” per il sistema della *Naturphilosophie*, quanto piuttosto una più neutrale e moderata

testo consiste di due sezioni e otto capitoli o *Aufsätze*; la seconda sezione, che consta di una sola dissertazione, si chiama *Durch die ganze Organisation sucht die Natur nichts als die individuelle Bildung*; mentre la prima, che consiste di sette dissertazioni, è intitolata *Beweis, daß Stickstoff und Kohlenstoff Repräsentanten des Magnetismus im chemischen Prozess sind*. I rimandi fra i capitoli favoriscono la coerenza interna, ma si può agilmente vedere come ogni capitolo sia autonomo rispetto agli altri. Partendo con molta modestia, Steffens sostiene che la sua sarà un'opera di riorganizzazione di una materia disordinata, di cui già disponiamo¹⁰⁵; tuttavia, dopo poco allude già alla possibilità di dover accompagnare l'importante mole di osservazioni, ad una teoria generale, al fine di comporre una storia complessiva (e «profonda») della terra. Come, in effetti, si vede fin da subito, il testo non è particolarmente concentrato sull'analisi empirica dei fenomeni, quanto piuttosto sull'osservazione finalizzata alla combinazione analogica degli stessi. L'intento principale del libro è dunque quello di condurre il lettore dal particolare al generale. L'orizzonte deve dunque essere gradualmente ampliato: è necessario partire dalle osservazioni più ordinarie, per poi imparare gradualmente a vedere le connessioni più profonde della natura, «sebbene solo un'approssimazione infinita sia possibile» (BIN, 98).

La prima delle sette dissertazioni si prefigge di riordinare il reame dei minerali. I diversi tipi di roccia e suolo devono essere inseriti in un sistema, non casuale: per solubilità, per punto di ebollizione, per ossidabilità, punto di fusione, ecc. Inoltre, ancora, quando una proprietà diminuisce, deve sempre esserci un'altra proprietà che aumenta o che diminuisce. Steffens si profonde così in molti schemi, utili a trovare serie di parentela, riuscendo infine ad erigere due filoni nettamente separati: il filone scistico e quello calcareo, le cui sostanze fondamentali sono il silicio e il calcio. Seguendo Werner, che vedeva l'emergere della terra come un'alternanza tra contrazione ed espansione (BIN, 101), i solidi vengono descritti come residui di processi naturali estinti, così da poter stabilire una serie di strati in una montagna e da questi impostare epoche diverse. All'interno di queste epoche c'è un'alternanza tra formazioni scistiche e calcaree, ma in modo tale che la formazione calcarea appare molto più tardi rispetto alle formazioni scistiche. Per quanto riguarda i fossili, alle formazioni basaltiche possiamo ricondurre principalmente piante, nella

espansione, siamo concordi con lui nel dire che il retaggio danese della sua formazione influisce già da subito sui suoi assunti. (Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., p. 49).

¹⁰⁵ Steffens, *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*, Craz, Freiberg 1801, p. 98. D'ora in poi citato nel testo come BIN e pagina.

formazione calcarea possiamo, invece, individuare fossili animali. Ciò che sta sostenendo Steffens, cioè, è che, per tramite dell'azoto, che fa parte della formazione scistiche, possiamo desumere un residuo del processo dinamico di «vegetazione», attuatosi nella storia del mondo; lo stesso vale per le formazioni calcaree, attraverso la presenza di carbonio possiamo, infatti, decretare la residualità di un processo di «animalizzazione». Steffens ha bisogno di queste affermazioni assolute, poiché il suo obiettivo è creare una connessione tra la natura inorganica e quella organica, mettere in connessione le serie fisico-chimiche con le due serie degli organismi.

Lungi dal sistemare meramente il regno minerale, la prima dissertazione ci consegna un palcoscenico spettrale: la terra come un teatro di morte, in cui i minerali rappresentano il simulacro di una natura che fu e ci invitano a proseguire il cammino, dopo aver compreso che il processo della vita, per tramite dei processi di vegetazione e animalizzazione, è ancora in atto. Dunque, nella seconda dissertazione, Steffens passa ad esaminare le piante e gli animali, senza con questo abbandonare il punto di vista chimico-morfologico. Procedo dai risultati della chimica organica e giunge alla conclusione che la chimica, per come la conosciamo, non può essere utilizzata immediatamente. Essa si basa infatti sul presupposto che le sostanze si comportino negli organismi viventi esattamente come nei laboratori, ma tale ipotesi è del tutto inammissibile; Steffens si riferisce quindi alla necessità di una nuova chimica «pneumatica» (BIN, 54), di cui, però, non tenta nemmeno un abbozzo. Egli si limita a dimostrare che l'utilizzo della chimica organica conduce, nell'osservazione dei fenomeni, all'assurdo. Per tentare di proseguire la ricerca, dovendo abbandonare l'utilizzo della chimica organica presa da sola, Steffens tenta metterla in connessione con altre forze della natura, prima di tutto con il galvanismo. Attraverso il galvanismo, la chimica risulterebbe potenziata (BIN, 79). Posto ciò, la già menzionata chimica pneumatica dovrebbe dunque poter coinvolgere anche elettricità e magnetismo, ma per il momento Steffens abbandona questo problema, per concentrarsi su un esempio. Attraverso un esame di determinati veleni animali, Steffens dimostra come l'azoto sia la sostanza preponderante del regno vegetale, mentre il carbonio, avevamo visto, quella del regno animale (BIN, 72). L'animalizzazione e la vegetazione possono dunque venir ora ricondotte a due sostanze, il cui contrasto si perpetua in tutta la natura (BIN, 77). Qui interviene allora un importante distinguo: le sostanze non agiscono come reagenti chimici meccanici, come le considera il chimico di laboratorio il quale, così facendo, perde il principio invisibile che presiede il processo organico.

La terza dissertazione rappresenta, però, una momentanea deviazione, in quanto si sofferma su problematiche di carattere gnoseologico. Chiaramente, per Steffens diventa sempre più ostico mantenere un punto di vista strettamente empirico; ad esso, allora, andrà associata una capacità di indagine che va rinvenuta nella profondità della nostra mente (BIN, 99)¹⁰⁶. Al fine di concludere il percorso, passando dal galvanismo al magnetismo, come previsto, Steffens passa, nella quarta dissertazione, all'esame dei metalli. L'inizio del trattato sui metalli è di nuovo puramente osservativo, nonostante Steffens ammetta che qui è molto più difficile trovare un ordine dominante. Steffens passa così all'esame dettagliato delle proprietà fisiche dei metalli (BIN, 102). Isolate, in maniera problematica e con tanto di osservazioni geognostiche (BIN, 160 e ss.) due file metalliche opposte, costituite da metalli di maggior «coerenza¹⁰⁷», da una parte, e minore dall'altro: nel primo caso troviamo oro, argento, platino, rame, nichel, ferro, mentre nel secondo siamo, per esempio, davanti a mercurio, stagno, piombo, zinco, bismuto e arsenico (BIN, 173). In essi vige un rapporto inverso fra «densità specifica» e «coerenza», la cui variazione dipende è direttamente connessa con una certa maggiore o minore «affinità» nei confronti dell'ossigeno.

¹⁰⁶ Sembra quasi di assistere qui, ad una prefigurazione dello schellinghiano «empirismo filosofico». Cfr. Schelling, *L'empirismo filosofico ed altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 209 e ss.

¹⁰⁷ Per rocce coerenti si intendono dei tipi di rocce compatte, che possono essere rotte solo a martellate, ma in questo caso senza produzione di schegge. Cfr. la distinzione fra una coerenza, o «coesione» assoluta-originaria, «la quale viene misurata attraverso la forza che deve essere impiegata affinché un corpo si spezzi, ovvero si divida nella direzione della lunghezza» e una coerenza o coesione «relativa», «agente nella direzione della larghezza, la cui misura è data dalla forza necessaria per frantumare un corpo». Secondo Schelling «la coesione non è una connessione meramente delle parti; in essa si esprime piuttosto quell'interno concretere di due essenze, l'una immateriale e l'altra materiale, attraverso il quale viene impedita la separazione, la fratturazione o la frammentazione dell'ente corporeo che sta tra tali essenze. La filosofia della natura, per prima, ha riconosciuto la coesione come quella forma nella quale il corporeo si eleva al di sopra della generale materia e ne emerge in quanto a sé stante, dunque, allo stesso tempo, come quella forma con la quale sono poste le qualità e le specie di attività che distinguono i corpi l'uno dall'altro. Il corporeo, in quanto legame degli opposti, non può essere del resto pensato come un qualcosa di morto, puramente inerte, mancante del libero movimento tra i due opposti, ma proprio in questo movimento esso si mostra in quanto è ciò-che-può-essere e ciò-che-può-non-essere, in equilibrio tra i due. La sostanza corporea non è soltanto B, né soltanto A, ma un qualcosa di intermedio, bilanciato tra di essi. E la cosa non va certo pensata come se il corporeo fosse per una parte B e per l'altra A, ma esso è del tutto A e del tutto B, ovvero esso è ciò che in ogni punto può essere tanto l'uno quanto l'altro. Il corporeo non è A né B, ma ciò che li tiene insieme. Quelli sono – ciascuno per sé – ancora puri principi o potenze, e come tali si rappresentano» (*Esposizione del processo della natura. Dal lascito manoscritto 1843-44*, Academia University Press, Torino 2014, p. 35).

Steffens ritiene, e vi si attarderà nella quinta dissertazione, che per conoscere in profondità i processi di metamorfosi che hanno investito la Terra, sia necessario avere un'idea precisa dei processi chimici che sono avvenuti nella sua storia. Innanzitutto, tali processi sono individuabili come processi di ossidazione, in forza dei quali la «massa» può andare incontro a fenomeni di scissione e decomposizione, perdendo quella coerenza «assoluta» di cui sarebbe provvista in origine, in quanto «massa metallica» originaria. Le due serie, dunque, presentando una maggiore o minore «affinità» nei confronti dell'ossigeno, andranno incontro ad una diversa capacità di produrre i propri relativi ossidi¹⁰⁸. Agli estremi della serie di metalli coerenti, in cui troviamo agli antipodi da una parte l'oro e dall'altra il diamante – vediamo una maggiore probabilità di perdere carbonio (BIN, 182); il diamante, quale punto culminante della serie, ha, infatti, la maggior coerenza, cioè durezza, «relativa», esemplificando così un processo di «contrazione» massima della natura. Nella serie di metalli meno coerenti – sebbene Steffens trovi meno agevole, in questo caso, giungere a conclusioni – possiamo osservare una separazione più agevole, dall'ultimo metallo della fila, cioè il mercurio, di azoto. In questo senso, ci troviamo, all'estremo opposto, dinnanzi ad un processo di estrema «espansione» da parte della natura.

Dunque, ai due estremi delle due serie metalliche possiamo localizzare carbonio e l'azoto, i quali sono fra di loro contrapposti, eppure condividono una caratteristica comune: entrambi oppongono una particolare resistenza all'ossidazione. Il carbonio è l'unico elemento a permanere in stato solido senza essere ossidato, lo stesso si dica per l'azoto, che rimane, invece, allo stato gassoso. Steffens ha così svolto un completo processo organico, che muove in direzioni contrapposte da un «centro comune», senza che con questo la loro intima connessione venga mai meno. L'intero dispiegarsi del processo chimico di ossidazione, in questi termini, viene esposto nei termini di una polarità opposta, diventando così esemplificativo anche per i fenomeni magnetici e del magnetismo in generale.

Steffens estenderà, allora, questo principio, poiché l'unica cosa che può controllare e far progredire questo scambio ininterrotto, questa polarità fondamentale, è il magnetismo. Solo quando avremo spiegato il magnetismo, allora, avremo spiegato tutti i fenomeni precedenti (BIN, 194). Pertanto, nella sesta dissertazione Steffens giunge ad occuparsi del magnetismo, in maniera, per la verità, quasi completamente speculativa. L'universo è un grande organismo vivente; fondamentale per la nostra terra è lo scambio che avviene nel

¹⁰⁸ L'idea di fondo è qui che i processi di ossidazione stimolino un processo di scomposizione e non di combinazione. Cfr. BIN pp. 108–110 e 130–131.

magnetismo, cioè. i cambiamenti che avvengono nell'asse magnetico terrestre. Possiamo, infatti, determinare deviazioni giornaliere e annuali nella posizione dell'ago magnetico (BIN, 254), ma mai grandi cambiamenti. E poiché l'asse magnetico rappresenta ora il massimo della coerenza, possiamo affermare di essere di fronte alla chiave dell'«*innern Naturgeschichte der Erde*» (BIN, 256).

Nell'ultima sezione del libro, Steffens giunge agli esseri viventi cosiddetti "superiori", al fine di dimostrare la propagazione del suo modello polare. Per questa indagine, è necessario perfezionare il modello chimico: oltre all'azoto e al carbonio, anche l'ossigeno e l'idrogeno devono ora essere contemplati. L'intero processo dinamico ci mostra una natura che lotta, da una parte, contro la «coerenza» e dall'altra contro la «densità», al fine di raggiungere il definitivo superamento di entrambe ed il loro punto di indifferenza, in quale sarebbe, a sua volta, costituito da una perenne «instabilità» (BIN, 258–260)¹⁰⁹. Gli elementi fondamentali del processo organico¹¹⁰ prendono consistenza sempre in relazione a movimenti di resistenza, dei veri e propri freni naturali o «inibizioni». Tenuta salda la riaffermazione del principio assoluto per cui la Natura tende alla specificazione e alla tutela dell'individuale, nonché un solido principio di ininterrotta continuità nella natura, Steffens chiama qui in causa i concetti ideati dal naturalista tedesco Carl Friedrich Kielmeyer (1765–1844), già utilizzati da Schelling: riproduzione, irritabilità e sensibilità. Questa attività appare prima come istinto, ma nell'uomo diventa ragione, e così si raggiunge il massimo dell'individualità. Ciò nonostante, a prescindere dalla ricchezza e dal grado di individualità che un essere umano raggiunge, egli non si eleva mai al di sopra della natura, ed anzi, la padronanza della sua individualità implica la consapevolezza di un'oscura predisposizione, che alberga insieme con la sua natura cosciente (BIN, 316). La natura stessa diviene cosciente nell'uomo, si risveglia dal suo sonno e trova nella ragione la perfezione e

¹⁰⁹ Per il confronto di questa posizione con quelle coeve di Achim von Arnim (1781–1831) e di Ritter cfr. K. Stein, *"Die Natur, welche sich in Mischungen gefällt"*. *Philosophie der Chemie: Arnim, Schelling, Ritter*, in W.Ch. Zimmerli (hrsg.), *"Fessellos durch die Systeme"*. *Frühromantisches Naturdenken im Umfeld von Arnim, Ritter und Schelling*, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1997, pp. 143–202.

¹¹⁰ I metalli, da questo punto di vista, che rappresenta un superamento della chimica tradizionale, non possono essere considerati elementi in senso proprio, poiché essi si mostrano teoricamente scomponibili. Una completa scomposizione dei metalli, in particolare, ci condurrebbe a carbonio ed azoto, cioè a ciò che è refrattario ad ogni ulteriore scomposizione. Ciò, almeno in linea teorica, poiché il conflitto infinito della natura non farà mai sì che un polo si venga a presentare in uno stato di assoluta presenza, risultando nella totale scomposizione del composto.

l'armonia. Libertà e necessità coincidono in qualche modo misterioso, ma Steffens non si profonde per nulla sull'argomento, andando pericolosamente vicino a un determinismo o naturalismo assoluto per quando riguarda l'essere umano.

I *Beyträge* sono un'opera fondamentale del primo romanticismo, ottimamente accolta da grandi nomi della ricerca sulla natura, quali Goethe, Baader, Schubert, perfino Hegel ne avrà un'opinione parzialmente positiva¹¹¹! Nella produzione di Steffens, nonostante come abbiamo detto, non possa essere considerato un punto di arrivo, ma un punto di partenza, occupa una posizione estremamente importante. Non a caso, Steffens tornerà continuamente sul testo, refutandone, a più riprese, alcuni parti e soprattutto alcuni toni; ad esempio, dirà ironicamente che la sua descrizione dei veleni è divenuta tossica (WIE IV, 355) anche perché diversi medici la assunsero con troppo zelo (WIE IV, 356). In tarda età, nella sua autobiografia, arriverà a sostenere che l'agilità del testo, che si muoveva su misteri profondissimi e ancora irrisolti, gli ripugnava (WIE IV, 361).

Al di là di questo importante lavoro, la produzione del periodo ci consegna almeno un altro testo di pari importanza, che ci interroga riguardo all'ampiezza degli interessi speculativi di Steffens. Una simile interrogazione, infatti, apparirebbe mal posta qualora si riducesse la filosofia steffensiana ad una ricezione alternativamente brillante o fantasiosa di Schelling, operata, peraltro, da un geologo con velleità filosofiche e letterarie. Tale testo è una recensione anonima apparsa sull'*Erlanger Litteratur-Zeitung*¹¹² nel 1801, il cui oggetto è il *System des transzendentalen Idealismus* (1800) di Schelling. La recensione è stata alternativamente attribuita a Steffens o ad altri, per esempio a Karl August Eschenmayer (1768–1852), che aveva già recensito due scritti schellinghiani di *Naturphilosophie* sullo stesso giornale¹¹³. Ad oggi, c'è un certo margine di certezza sull'attribuzione del testo a Steffens¹¹⁴; tuttavia, prima di esaminare il testo nel dettaglio,

¹¹¹ Cfr. J. Stewart, *Johan Ludvig Heiberg and the Beginnings of the Hegel Reception in Denmark*, in «Hegel-Studien» 39–40, 2005, soprattutto pp. 153–160. Per le critiche di Hegel ai *Beyträge*, invece, cfr. C. Ferrini, *Osservazione, legge ed organismo nella Fenomenologia hegeliana*, in «Esercizi Filosofici» 3, 2008, pp. 1–8.

¹¹² *Erlanger Litteratur-Zeitung*, 82–83, 28.–29. April, pp. 649–663. D'ora in poi citato come ELZ e pagina.

¹¹³ Cfr. Schelling, *Briefe und Dokumente: Bd. 2: 1775–1803*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1962, p. 316.

¹¹⁴ L'attribuzione era già stata tentata da E. Schmidt, *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*, 2 Bd, Leipzig 1913, II, p. 620. E.O. Onnasch, nel suo *Kants Philosophie der Natur. Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, (De Gruyter, Berlin–New York 2009) ha individuato il seguente luogo schellinghiano a sostegno di questa tesi: F.W.J. Schelling. *Historisch-kritische Ausgabe, Reihe 1, Werke; 9, System des*

crediamo di poter addurre altri argomenti a riguardo. Il più importante di questi argomenti è senz'altro una lettera di Steffens a G.E.A. Mehmel (1761–1840), datata 2 settembre 1800. Mehmel era, infatti, redattore capo presso l'*Erlanger Litteratur-Zeitung* e la lettera vede Steffens proporsi per recensire il *System* schellinghiano, in alternativa a non meglio precisati «*galvanischen Schriften*» di Ritter, all'ultimo numero dell'*Athenaeum* o alla *Lucinde* di Friedrich Schlegel¹¹⁵. Inoltre, come si vedrà da una corretta analisi testuale, nella recensione ritornano moltissimi temi relativi alla ricezione della *Naturphilosophie* schellinghiana da parte di Steffens, come anche alcune loro vicende biografiche, quali i trascorsi con l'*Allgemeine Literatur Zeitung*.

Il testo è, in realtà, già abbastanza noto agli addetti ai lavori, nonostante la dubbia attribuzione, poiché è stata citata da Kant nel suo *Opus Postumum*. Non solo, dopo aver annotato di aver letto tale recensione – che probabilmente ha dato a Kant le uniche nozioni in suo possesso riguardo il *System* del 1800 di Schelling –, Kant si avventa in una sorta di proclamo in cui Spinoza, Schelling e Lichtenberg vengono designati come passato, presente e futuro della filosofia trascendentale:

[...] l'essere, l'essere stato e l'essere futuro appartiene alla natura, e pertanto al mondo. Ciò che è pensato semplicemente nel concetto appartiene ai fenomeni. Di qui l'idealità degli oggetti, e l'idealismo trascendentale.

La filosofia trascendentale è il sistema delle idee del soggetto pensante, il quale (sistema) unifica il formale della conoscenza *a priori* da concetti (dunque, depurato da tutto ciò che è empirico) in un principio della possibilità dell'esperienza. Come non vi sono principi filosofici della matematica, così pure non possono esservi principi matematici della filosofia, sebbene Newton unisca questi due campi.

Il Dio di Spinoza, in cui noi rappresentiamo Dio nell'intuizione pura. N.B: lo spazio è anche oggetto della pura intuizione, ma non un'idea.

Sistema dell'idealismo trascendentale mediante Schelling, Spinoza, Lichtenberg ecc., come le tre dimensioni: il presente, il passato e il futuro.¹¹⁶

transscendentalen Idealismus (1800); Teilband 2, Editorischer Bericht, erklärende Anmerkungen, (Register), Frommann-Holzboog, Stuttgart 2005, p. 25 Nt. 72.

¹¹⁵ Cfr. W Feigs, *Deskriptive Edition ecc.*, cit., p. 62; degli altri testi, nei numeri limitrofi, non vi è traccia.

¹¹⁶ Kant, *Opus Postumum*, a cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963, p. 365 [AA I, 22–23].

I motivi di questa forte impressione, che Schelling avrebbe suscitato in Kant, sono già stati in parte esaminati¹¹⁷, ma nessuno sembra tener conto dell'importanza della figura di Steffens come mediatore fra i due. Kant avrebbe letto fra le righe un accentuato spinozismo nella recensione, ed avrebbe in qualche modo desunto, secondo Onnasch, una correlazione fra il *System* e la sua dottrina della *Selbstkonstruktion*¹¹⁸. Per la verità, nel testo Schelling non è affatto celebrato come uno spinozista, ma come il nuovo Leibniz. Tuttavia, secondo il recensore, Leibniz per primo ha trasmesso la filosofia di Spinoza, che era la prima «filosofia della percezione», di contro alla «filosofia della riflessione» di Newton. Parallelamente, Schelling ha trasmesso la filosofia della riflessione di Kant, con quella della percezione di Fichte (ELZ, 662). La filosofia di Schelling, tuttavia, non è precipuamente descritta come una filosofia della percezione, sebbene l'intero idealismo trascendentale, a detta del recensore, si basi su un continuo potenziamento della percezione (ELZ, 664). Proprio in questo passaggio, allora, è necessario fare più attenzione: il potenziamento attuato da Schelling nel *System* rappresenta, in realtà, un vero e proprio superamento dell'idealismo trascendentale. Per spiegare questo passaggio Steffens si domanda in che modo l'io può considerarsi produttivo, rispondendo che l'elemento produttivo non deve essere immediatamente già presente e auto-costruente (come avviene nelle prime versioni della *Wissenschaftslehre*). Il soggetto, per comprendere la propria capacità produttiva, si deve fermare a concepire l'atto percettivo di per sé: quando il soggetto si perde nel prodotto, cioè nell'attività inconscia, in esso si dovrà mostrare la traccia di un'attività cosciente (ELZ, 652).

Questo il nucleo centrale dell'intera recensione, che passa poi in rassegna tutte le sezioni del testo schellinghiano. Ciò che qui ci interessa, tuttavia, sono in primo luogo i tratti steffensiani del discorso e, in secondo luogo, la possibilità intravista che questo testo sia in qualche modo precorritore del passaggio “mediano” della filosofia schellinghiana, cioè rispetto alla costruzione del cosiddetto *Identitätssystem*. Per quanto concerne la prima questione, possiamo individuare alcuni tratti che, pur se non dirimenti, ci invitano a riferirci alla figura di Steffens come recensore. L'intero testo è, infatti, incardinato con insistenza

¹¹⁷ Cfr. ad es. G. P. Basile, *Kants Opus Postumum und seine Rezeption*, De Gruyter, Berlin–Boston 2013; Ernst–Otto Onnasch, *Kants Philosophie der Natur ecc.*, cit., e E. Forster, *Fichte, Beck and Schelling in Kant's Opus Postumum*, in G. MacDonald, R. McWalter, T. McWalter (eds.), *Kant and his influence*, Continuum, New York 2005, pp. 146–169, la quale assume che Kant possa aver nozioni anche dei precedenti scritti schellinghiani di *Naturphilosophie*, seppur non abbia sicuramente letto il *System*.

¹¹⁸ Cfr. Ernst–Otto Onnasch, nel suo *Kants Philosophie der Natur ecc.*, cit., p. 327.

sul lato epistemologico del *System*. Steffens individua così un vero e proprio superamento del sistema di Fichte nella ristrutturazione del concetto di Non–io. Inoltre, questa denotazione epistemologica del *System*, come filosofia della percezione “superiore” viene utilizzata da Steffens per tirare in ballo un presunto fraintendimento, operato da un altro recensore, sulle pagine del giornale con cui aveva polemizzato in passato, l'*Allgemeine Literatur Zeitung* (ELZ, 652). Inoltre, ancora sui toni, nell'*incipit* della recensione si parla dello stato deterioro in cui si è scoperta l'accademia tedesca con l'avvento della *Wissenschaftslehre* (ELZ, 650). Tale affermazione, fin troppo caustica, ben si concilia con l'atteggiamento tagliente che caratterizza il giovane Steffens a Jena. Tuttavia, la notazione di gran lunga più importante di tutte queste sta nel fatto che la recensione non è un mero plauso al testo schellinghiano. Il *System*, per come è stato presentato, rappresenta un abbozzo, un programma, di un più vasto avanzamento del sapere filosofico che conduca «la fisica alla poesia» (ELZ, 663).

In particolare, l'obiezione che ci sembra più cogente e soprattutto percorritrice, per quanto riguarda i successivi sviluppi del sistema schellinghiano, riguarda il rapporto fra filosofia trascendentale e filosofia della natura. Steffens, infatti, sostiene che il potenziamento della filosofia della percezione fichtiana è potuto avvenire soltanto in virtù di un approccio «fisico» all'idealismo trascendentale; soltanto perché, cioè, Schelling è stato in grado di condurre a unità il lato teoretico e quello pratico. La coscienza, per come esposta nel *System*, rappresenta l'oggetto di una descrizione fisica, quale parte del processo organico. Se una «fisica speculativa» è quella scienza che mostra in tutti gli oggetti naturali, delle «svolte», ed in particolare le svolte di un'attività costruttiva ideale (la *natura naturans*), allora l'intera parte teorica dell'idealismo trascendentale è in realtà nient'altro che fisica. Lo stesso discorso si applica inoltre anche nel lato pratico della filosofia trascendentale, in quanto esso indaga il momento in cui la natura diventa soggetto, divenendo cioè libera spontaneità nel luogo della produzione di un prodotto. Steffens arriva a sostenere di non comprendere come Schelling possa considerare la filosofia trascendentale e la filosofia della natura due lati opposti del sistema, quando appare evidente come il lato trascendentale sia esso stesso una parte della filosofia della natura; sembra quasi, chiosa Steffens, che l'autore si sia accorto della profondità delle sue riflessioni in corso d'opera, dopo aver già strutturato lo scheletro del testo (ELZ, 656). Non è un caso, a questo punto, che Steffens faccia riferimento, per una più profonda comprensione del sistema schellinghiano, a un articolo poco noto di Schelling, chiamato

*Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*¹¹⁹ (1801). Il testo rappresenta un insieme di note a margine atte a rettificare una precomprensione fichtiana della *Naturphilosophie* da parte del già citato Eschenmayer, prolifico interlocutore di Schelling. Ciò che qui importa, tuttavia, è che questo articolo esce insieme con la *Darstellung meines Systems der Philosophie*¹²⁰, rappresentando così un *addendum* per la prima svolta schellinghiana, detta dell'*Identitätssystem*, in cui la *Naturphilosophie* si riscopre come vera e propria chiave di volta del sistema, soprattutto a partire dal soggiorno di Würzburg (1803–1806), dove si consumerà la rottura finale con Fichte¹²¹.

1.4 *Nemo propheta in patria*: il ritorno a Copenaghen

Il 1801 fu un anno spensierato, di cui Steffens riferisce diffusamente nella sua biografia. Il 26 novembre 1800 la sua borsa di studio erogata dalla Danimarca, per tramite del suo mecenate, il già menzionato conte Schimmelmann, era stata rinnovata per l'ultima volta. Intorno a Steffens si era già delineato un fronte aperto in cui si potevano contare alleati e detrattori. Fra questi, alcune amicizie divenivano più forti, altre più sbiadite. Il rapporto speculativo con Schelling, sempre sospeso fra devozione e apertura, rimaneva una costante cui non era concesso di dubitare; il 1801, tuttavia, fu l'anno di Johann Tieck, destinato a diventare una delle persone più intimamente prossime a Steffens. Fu, peraltro, in sua compagnia che Steffens conobbe la sua futura moglie J. Reichardt (1784–1848) (WIE IV, 413), con cui si fidanzerà ufficialmente nella primavera del 1802. Di lì a poco, dopo quattro anni di soggiorno in Germania, mentre l'erogazione della sua borsa di studio era oramai

¹¹⁹ In «Zeitschrift für speculative Physik» II, (1), 1801, pp. 109–145. hrsg. von M. Durner, Meiner, 2001, pp. 297–320 [SW IV, 84–105].

¹²⁰ In «Zeitschrift für speculative Physik» II, (2), 1801, pp. IV–XIV; 1–127. hrsg. von M. Durner, cit., pp. 329–436 [SW IV, 105–212].

¹²¹ Cfr. Schelling, *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, in J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1996 (Schelling, *Darlegung des wahren Verhältniss der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, Cotta, Tübingen 1806 [SW VII, 1–130]). Sull'importanza della *Darlegung* e di questo passaggio “mediante” cfr., almeno, M. Frank, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010 e A. Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*, Mimesis, Udine 2013.

giunta a scadenza, Steffens deciderà di tornare in Danimarca (WIE IV, 421). Al suo arrivo a Copenaghen, alcune note del romanticismo tedesco erano già penetrate nel paese. Nella *Physicalsk, økonomisk og medico-chirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge*, di cui più volte abbiamo avuto modo di parlare, Steffens aveva già accennato alla *Naturphilosophie* schellinghiana e alla geognosia di Werner. Inoltre, nel 1799 era già stata vagheggiata la possibilità che Fichte tenesse delle lezioni pubbliche in terra danese. L'evento non ebbe luogo, eppure i tempi si stavano dimostrando maturi; Schimmelmann stesso, così prossimo a Steffens, animava un ristretto circolo, contribuendo anch'esso, seppur in minima parte, all'introduzione di una certa sensibilità romantica. Mancando di un mediatore efficace, il conte confidava molto nel talento e nell'acume di Steffens (WIE V, 5). Inoltre, dal punto di vista burocratico, il nostro poteva far leva sull'assoluta legittimità della sua venuta, contro chi avrebbe presumibilmente storto il naso: essendosi addottorato presso l'allora danese università di Kiel, egli era licenziato a tenere pubbliche lezioni, perfino retribuite (WIE V, 6). Tuttavia, la legittima assegnazione di una cattedra era destinata a rimanere un miraggio e la legittimità stessa della sua posizione e del suo ruolo dovevano divenire, nei mesi successivi alla sua venuta, decisamente aleatori. Il ministro dell'istruzione danese, infatti, Federico II di Augustenburg (1794–1814), probabilmente condizionato dalle polemiche incorse su note riviste tedesche, cercò di ostacolare Steffens, definendolo addirittura un «rivoluzionario» (WIE V, 14–16). Nonostante il ministro non avrebbe potuto ostacolare le sue lezioni *ad infinitum*, Steffens passò diversi mesi nella quieta compagnia dei suoi amici di un tempo, mentre il suo nome serpeggiava nell'opinione pubblica ed i circoli antitedeschi rumoreggiavano, preoccupando non poco anche il suo patrono Schimmelmann (WIE V, 54). Una certa epopea, oramai abbastanza datata, solea situare in questo lasso di tempo i prodromi del romanticismo in Danimarca, simbolicamente individuati dall'incontro fra Steffens ed il noto poeta danese A. Oehlenschläger (1779 – 1850), il cui incontro è rimasto nella leggenda. Non ci occuperemo nel dettaglio di questo frangente della vita di Steffens, peraltro molto romanzato, tanto più dal momento che riteniamo di poter tener presente una «questione danese» per tutto l'arco di questo lavoro e che avremo modo di esaminare progressivamente¹²².

¹²² In primo luogo, è possibile appurare come il ruolo di Steffens nella cosiddetta “nascita” del romanticismo danese non sia un ruolo che egli ha ricercato in prima persona. Piuttosto, è possibile isolare una serie di fattori che ha condotto l'opinione pubblica danese ad individuare nella sua persona il vettore dell'ideale romantico. Posto ciò, ci sembra, in secondo luogo, che attardarsi su questo aspetto rischierebbe di riaffermare uno schema

Piuttosto, raggiungiamo Steffens proprio quando la sua attesa viene ripagata, grazie all'intercessione dei suoi prossimi e del suo patrono: l'11 novembre 1802, nella grande aula dell'Elers Kollegium di Copenaghen, Steffens tiene il suo ciclo di lezioni di *Introduzione alla filosofia (Indledning til filosofiske forelæsninger*¹²³) in qualità di docente «tollerato» (*lærer tolereres*). Di fronte a lui stavano molti volti nomi della cultura ottocentesca danese (i già citati Oehlenschläger, Mynster, Grundtvig per fare sole alcuni nomi), insieme con larga parte delle autorità cittadine. Le lezioni di Steffens vogliono essere un tentativo di introdurre l'uomo comune, ben istruito e di buon senso, al sapere filosofico. Dunque, il suo punto di partenza saranno alcune considerazioni condivisibili a livello di senso comune. Al di là dell'istruzione ordinaria, tuttavia, come si precisa già nella prima lezione, sarà richiesta la curiosità, cioè una forza interiore che spinge a conoscere la vera essenza delle cose, al fine di dissolvere l'enigma dell'esistenza. Questa visione interiore che tenta di penetrare nell'essenza, dovrebbe legare ogni singola parte in un tutto, ponendo così contemporaneamente la realtà di un «tutto assoluto». Una simile visione dovrebbe, inoltre, altrettanto facilmente, allontanare qualsiasi altra premessa che confligge con questa visione complessiva ed armoniosa. Nelle parole di Steffens, sono necessari uno «stimolo

consolidato nella ricezione della produzione steffensiana: un autore complessivamente “germanizzato”, che nella sua patria termina per l'appunto questo processo di germanizzazione, senza con questo, Peraltro, lasciare una qualsiasi scuola “steffensiana”. Piuttosto, riteniamo euristicamente più redditizio considerare Steffens ad un crocevia importante; la sua formazione e la sua storia, infatti, gli consentirono di assumere una determinata postura rispetto alla cultura tedesca, tale da ospitare determinate contraddizioni, quando non addirittura da tentarne una soluzione. A riguardo si può confrontare l'ormai classico V. Andersen, *Guldhornene: et bidrag til den Danske romantiks historie*, Nordiske Forlag, København 1896, cui, fra gli altri, si opporranno, con differenti tesi, K. Langdal Moller. *Var Oehlenschlägers romantiske Gennembrud forberedt for Modet med Steffens?* in «Danske Studier» 1921, pp. 125–34; E. Thomsen, *Omkring Oehlenschlägers tyske quijotiade*, in *Festskrift udgivet at Kobenhavns Universitet i anledning af Universitets Årsfest November 1950*, B. Luno, Copenaghen 1950, pp. 1–180 oppure E.M. Christensen, *Guldalderen som idéhistorisk periode: H.C. Ørstedes optimistiske dualisme*, in H. Høirup (et al.) (red), *Guldalderstudier, festskrift til Gustav Albeck, d. 5. juni 1966*, Universitetsforlaget, Århus 1966, pp. 11–45 o, più recentemente, P.S. Larsen in *Modernistiske outsiders: underbelyste hjørner af dansk lyriktradition fra 1800 til i dag*, Odense Universitetsforlag, Odense 1998.

¹²³ Le lezioni saranno rimaneggiate e poi pubblicate a Copenaghen, nel 1803. Nel 1996 è uscita un'edizione critica di queste lezioni, a cura di J. Kondrup, per i tipi della C.A. Reitzel di Copenaghen. Ad oggi, inoltre, esistono due traduzioni tedesche: la prima, del 2012, a cura di H. Uecker, edita per Peter Lang, nella collana *Text und Untersuchungen zur GERMANISTIK und SKANDINAVISTIK*; la seconda, del 2016, a cura di B. Henningsen e J. Steeger, edita per Karl Alber.

metafisico» e un'«intuizione». Non si può, cioè, provare a pensare «atomisticamente» in filosofia: ciascuna proposizione che non fosse percepita come legata ad un insieme più ampio, apparirebbe immediatamente ridicola¹²⁴. Questo non implica, tuttavia, che la filosofia debba procedere come la matematica, giacché essa primariamente «ragiona», non «dimostra» (IPF, 6). Questa precisazione, a tratti banale e forse squalificante se mal-recepita, è in realtà una spia importante di un primo distinguo che Steffens sta evidentemente ponendo rispetto al *modus operandi* della *Naturphilosophie*; il riferimento precipuo, in questo caso, è a Schelling. Dal momento che queste lezioni dovranno meramente approcciare gli studi filosofici, il filosofo dovrà illustrare in che modo la vista può essere affinata, al fine di scoprire l'intima essenza della vita.

Per corroborare la sua tesi, Steffens recupera alcuni degli argomenti già esposti, per esempio, nei *Beyträge* del 1801. Steffens mostra, cioè, come la scienza empirica, nella sua catena infinita di osservazioni particolari, porti all'assurdo, a meno di un'elevazione a un livello superiore, che da sola non è in grado di garantire. Si deve, dunque, procedere in modo diverso: le esperienze vanno esaminate, su di esse è necessario ragionare, al fine di comprendere la loro connessione superiore, in senso analogico. Ciò è evidentemente possibile attraverso un linguaggio che sia capace di ospitare sia il rigore del concetto sia la capacità sintetica delle analogie e delle metafore (IPF, 6–7). Comprendiamo dunque di che tipo di esperienza sta parlando Steffens: non l'esperienza ricostruita, astratta, puramente formale, dell'osservatore scientifico; ma l'esperienza vissuta, integrale. In questo senso, l'esposizione filosofica di un fatto, nella sua esposizione analogica, magari per contraddittori, deve colpirci, deve scuoterci, destando in noi quel senso di absolutezza di cui sopra (IPF, 12–13). Il primo risultato che si ottiene a partire da questa visione sintetica è una raffigurazione della vita, di chiara impronta schellingiana¹²⁵, come lotta fra due forze

¹²⁴ Steffens, *Indledning til filosofiske forelæsninger*, Gyldendal, København 1968, p. 5 (d'ora in poi citato nel testo come IPF e numero di pagina).

¹²⁵ Si veda, ad esempio, Schelling, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, a cura di G. Grazi, Roma, Cadmo Editore 1989, pp. 29–30 (Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Gabler, Jena–Leipzig 1799 [SW III, 77]) o *Sistema dell'idealismo Trascendentale*, tr. it. di M. Losacco, riv. da G. Semerari, Laterza, Roma–Bari 1990, p. 70 (Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Cotta, Tübingen 1800 [SW III, 496]). Cfr. anche, sul tema, F. Moiso, *Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus*, in Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Ergänzungsband zu Werke*, Band 5. bis 9. *Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800*, Frommann–Holzboog, Stuttgart 1994, pp. 165–375 e B. Henningsen: *Henrik Steffens: Kopenhagener Philosophie–*

fondamentali, che si tengono sotto controllo a vicenda: una *selvopholdelsesdriften* e una *enhedsdriften*. La prima, quale pulsione egoistica è un fatto semplice, di cui chiunque può trovare evidenza dentro di sé; tuttavia, secondo Steffens, è allo stesso modo agile individuare la pulsione opposta, una pulsione all'unità, che tiene l'altra in vita, poiché da sola quella si sarebbe dissolta. Questa eterna armonia tra due forze fondamentali appare chiaramente quando emerge nella coscienza, nell'essere umano, attraverso l'interazione fra un impulso alla beatitudine individuale e quello alla moralità, cioè, analogamente, nell'interazione tra individuo e stato. La relazione fra queste due forze è, per sua natura, costituita da un equilibrio instabile, in cui l'intera storia può essere vista come un'eterna guerra (IPF, 15), mentre la pace eterna sembra rimanere un mero ideale filosofico. Tuttavia, Steffens intende concludere la prima lezione con un argomento che sembra scardinare la necessità della filosofia: nonostante l'ineludibilità del conflitto e il miraggio della pace, vi sono uomini digiuni di filosofia, cui viene tributato enorme rispetto e ritenuti saggi, che si orientano nel mondo in totale assenza di «speculazioni superiori»; questi sono gli uomini che vengono normalmente presi a mo' di esempio.

Nonostante quest'interrogativo, che sembra adombrare l'opportunità dello studio filosofico e che conclude la prima lezione, la seconda lezione non inizia affatto con contro-argomenti a riguardo. Steffens sceglie, invece, di prendere il discorso da lontano, introducendo una parentesi narrativa riguardo un tal uomo, vissuto nel diciassettesimo secolo (IPF, 18). Tal uomo si dimostra presto essere Spinoza, la prova vivente che esistono e sono esistiti uomini che semplicemente non possono fare a meno di speculare. Se abbiamo precedente riconosciuto un impulso alla beatitudine ed uno alla moralità, Steffens tenta ora di proporci un terzo impulso, un impulso alla conoscenza. Egli si esibisce così in un confronto fra le scienze naturali e le scienze storiche: nonostante le ricerche sempre parziali e singolari di storici e naturalisti, anche in loro secondo Steffens, riluce, adombrato, il seme della verità, che essi seguono quasi inconsapevolmente, magari rifiutandolo in teoria e non in pratica. Questo seme diventa invece fulgido nella filosofia e nell'arte, nelle discipline cioè che coltivano apertamente questo impulso alla conoscenza, per mezzo della ragione. L'oggetto infinito di queste discipline è definito «il vivente» (*den levende*), ed entrambe le discipline tentano di comunicarlo in un linguaggio che asintoticamente tenta di divenire poesia (IPF, 28). L'uomo si palesa, allora, come un cittadino di due mondi, che, per mezzo

Vorlesungen 1802/03. Zur Einführung in Steffens, *Einleitung in die philosophischen Vorlesungen*, hrsg. von B. Henningsen und J. Steeger, Karl Alber, Freiburg–München 2016, pp. 7–20.

dell'attività artistica (in senso lato) chiama a sé il mondo superiore, interrogandosi sulla propria destinazione. Inseguire il mondo superiore, di cui abbiamo tante testimonianze, implica averne nozione, implica cioè perseguire la filosofia. Steffens ha sostenuto, tuttavia, che, in generale, si possa acquisire nozione di questa spinta di verità in ogni disciplina; dunque, si volge ad esaminarle singolarmente, al fine di individuare in quale luogo possiamo avere maggiore opportunità di incontrare una visione nitida della verità.

Nella terza lezione, egli comincia ad esaminare le scienze naturali¹²⁶, dedicando un'intera lezione alla trattazione della scienza tradizionale. La trattazione intende dimostrare come i risultati scientifici ci portino più vicini alla profonda contraddizione insita nel mondo della vita, senza con questo occuparci della sua risoluzione (IPF, 32). Con questo scopo in mente, Steffens torna ancora una volta alla situazione fondamentale dell'uomo, avvolto da uno stato di profonda desolazione. Eppure, l'uomo è in grado di maturare, di riconoscere e così, per così dire, di innalzarsi sulla natura, ricostruendo la natura nella sua ragione, in identità a come la natura è in sé stessa (IPF, 35). Come si compie questa stessa costruzione? Per spiegarlo, Steffens si addentra nella scissione fra soggetto ed oggetto. Finché la natura verrà concepita come estranea dall'uomo, legata ad esso da un legame meramente causale, una simile costruzione non potrà avvenire. Questo risulta evidente nelle principali pratiche della scienza empirico-osservativa: la classificazione e la riduzione. A partire dai notissimi esempi di Linneo e Werner, veri e propri riferimenti per la formazione di Steffens, il nostro cerca di sostenere come l'ordine apparente – empirico – che i due hanno imposto nelle loro classificazioni, rischia di divenire un caos ben più complesso di quello dato dalla spontaneità della natura, poiché quella suddivisione non può aiutarci a comprendere la sostanza comune di ciò che viene diviso. Le suddivisioni fra le specie seguono, secondo Steffens, dei criteri del tutto apparenti, di classificazione e riduzione, che diventano tantopiù vaghi quanto più ci approssimiamo al regno dell'inorganico (IPF, 45)¹²⁷.

Nella quarta lezione, sforzandosi di mantenere ancora il punto di vista empirico-osservativo, Steffens tenta di passare al punto di vista superiore. Steffens ripropone qui la

¹²⁶ V. Andersen nel suo *Guldhornene* (cit., p. 63), ha giustamente evidenziato come le lezioni dalla terza alla sesta siano una sintesi (rivista e rimaneggiata) dei *Beyträge* del 1801.

¹²⁷ Steffens si sorprende qui di come Werner o Kielmayer abbiano potuto produrre risultati così degni di nota attraverso una metodologia così povera e si risolve a postulare nella loro ricerca un inconsapevole punto di vista superiore (IPF, 62).

teoria della *generatio aequivoca* che aveva preso in considerazione a Kiel, abbinandovi il suo postulato fondamentale per quanto concerne la *Naturphilosophie*. Non ci sarebbe, secondo Steffens, continuità diretta tra le varie manifestazioni della vita organica, ma un'unica stessa forza che si manifesta sempre più chiaramente in tutte le creature, con l'obiettivo di forgiare un'individualità sempre crescente. L'intero sviluppo della natura può essere letto come un progressivo processo di raffinamento e sublimazione. Nell'amore che permea tutte le cose, avvicinando l'inferiore al superiore, l'uomo brilla così come il suggello di questo processo infinito. Proprio quando questo ordine di questioni sembra alludere al rapporto che intercorre fra uomo e natura, Steffens decide di ripartire dal basso. Così, nella quinta lezione, Steffens torna ad insistere su come il mondo organico non esibisca soltanto la propria continuità, ma anche la propria connessione con il mondo inorganico (IPF, 72), ancora sulla falsa riga dei *Beyträge*. La sesta lezione conclude finalmente che la scienza può raggiungere l'ideale superiore soltanto quando ponga come primo la totalità e non l'individuo (IPF, 90). Se distinguiamo tra soggetto e oggetto, tra causa ed effetto, allora abbiamo già diviso precostituitamente il mondo e non possiamo ricondurlo ad unità. Rispetto all'articolo che aveva già pubblicato in danese, nonché rispetto al lessico schellinghiano, più che un «organismo», Steffens definisce il mondo come una «organizzazione» (*organisation*) (IPF, 93), esaltando la componente dinamica, processuale e materiale del suo oggetto. Nel concetto di organizzazione troviamo, infatti, l'identità della causa e dell'effetto o, come si esprime Schelling, «l'identità di tutte le differenze» (*Identitet af alle Differenzen*) (IPF, 104). Ritornando sui meccanismi errati di classificazione e riduzione, qui Steffens giunge anche a criticare l'asetticità delle condizioni sperimentali, in quanto l'esperimento separa i fenomeni e li condanna all'innaturalità (IPF, 95) Il fondamento della scienza empirica è una «morte eterna», i cui principi sono una materia informe, e il cui esito è una forma di superstizione, di feticismo puro (IPF, 100). Steffens contrappone alla necessità di formulare ipotesi, la pura osservazione, ossia la descrizione di ciò che abbiamo visto ed esperito, al fine di non «inventare il fenomeno» (IPF, 103) Dobbiamo imparare a combattere lo sguardo analitico, sostituendo a «alcali minerali dell'acido cloridrico», «sale comune», a «acido solforico», «vetriolo», perché questo è ciò che osserviamo in natura (IPF, 106). Steffens ha qui probabilmente tutta l'intenzione di proporre un metodo innovativo, che possa risollevare l'empirismo senza con questo negarne la capacità osservativa; tuttavia, la sua analisi rimane troppo generale e si avvicina pericolosamente a posizioni per così dire «prescientifiche». Attraverso il richiamo

al linguaggio poetico, Steffens apre uno squarcio nella lezione e si concentra per qualche riga sull'intero sistema della natura, attraverso un affresco della lotta delle due forze, di espansione e di contrazione.

Dopo questo breve intermezzo, nella settimana lezione si apre dinnanzi a noi un gigantesco scenario di processi avvenuti in un passato remoto, in cui si apre il mondo della storia, intesa qui come storia umana. Ad un primo sguardo, natura e storia ci appaiono in modi completamente diversi: la natura ci appare come legislatrice, è compito della filosofia dimostrare come questo potere legislativo si attui per mezzo di un processo libero; la storia, d'altra parte, appare già come tale, quando non come un caos, ed è compito del filosofo dimostrare come anche questa segua in realtà le proprie leggi (IPF, 109). Segue una trattazione, troppo vaga e poco soddisfacente, del rapporto fra libertà e necessità, in cui Steffens invita sostanzialmente a relativizzare gli argomenti di inconciliabilità. Se ne può desumere, tuttavia, ancora una volta, la centralità dell'individuo nella realizzazione della supposta coincidenza di libertà e necessità, specie in senso escatologico. Ciò che è interessante, tuttavia, è che la filosofia della storia cui Steffens accenna, ci testimonia una lettura di J.G. Herder (1744-1803) e perfino di Hemsterhuis¹²⁸. Steffens parla, infatti, di un'era iniziale, mitologica, in cui l'identità delle parole e dei fatti era prevalente (IPF, 117). Quest'era, tuttavia, fu seguita da una successiva epoca mortale di divisioni. Il periodo della Grecia si può ancora definire glorioso, in quanto rimaneva saldo un centro religioso di senso, che regolava la vita (IPF, 119), tuttavia, nella storia si faceva avanti con sempre più forza una certa tendenza centripeta (IPF, 120), che si palesa con l'Impero Romano, tanto versato nella guerra quanto distante dalla religiosità della vita. Per la verità, Steffens dipinge qui un quadro molto cupo riguardo le sorti dell'Impero Romano. Tuttavia, questo eccessivo insistere sulle nefandezze dei Romani, sembra un escamotage squisitamente retorico, utile a mostrare il percorso dialettico che contraddistingue il cammino di redenzione dell'uomo.

L'ottava lezione si avvia dunque verso la modernità, in cui viene dipinta come cruciale l'ascesa del cristianesimo, non certo in assoluto, come l'unico mezzo per la redenzione dell'umanità, ma anzi come una parte di uno sviluppo più ampio. Con il cristianesimo non ci innalziamo affatto da un punto di vista storico ad uno metafisico, ed anzi il cristianesimo è visto perlopiù come un momento necessario di reazione rispetto

¹²⁸ Per la lettura di Herder Cfr. WIE II, 234, per quella di Hemsterhuis cfr. WIE III, 260. Cfr. inoltre, H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773-1811*, cit., p. 79.

all'epoca precedente, in cui l'approccio religioso alla vita ritrova il suo centro. Il primo tentativo di una tale rigenerazione fu il cattolicesimo, che tentò di riportare questo senso al centro della vita; in un senso, tuttavia, ancora troppo soggettivo e ideale. Steffens ne loda, tuttavia, la grande produzione letteraria ed artistica, nel Medioevo e nel Rinascimento (IPF, 130–132)¹²⁹. I presupposti dei tempi recenti, che possono ricondurci verso il centro della vita, sono la scienza empirica ed il protestantesimo, entrambi culti della morte e dell'eternità. Sebbene entrambi rimangano unilaterali e incapaci di creare una mitologia, una narrazione poetica, ci danno in qualche modo speranza. La natura trattata dalla scienza, in un culto della morte e del finito, può essere rovesciata e condurci all'infinito; allo stesso tempo la «religione del dolore sensibile» (IPF, 134) può trasformarsi nel suo opposto. Molto interessante a questo punto, è il fatto che Steffens contrappone al «piatto illuminismo» francese, un «nuovo illuminismo filosofico» (*den nye vaagnende Philosophie*) ispirato da Winckelmann e Goethe (IPF, 138), cioè da due personaggi capaci di fondere la nuova sensibilità romantica con dei tratti scientifici e rigorosi. La conclusione di matrice escatologica cui approda l'ultima lezione, esemplifica il risultato dell'intero ciclo: anche l'esistenza dell'umanità può essere concepita come un'emanazione divina, quale parte di un processo più ampio. La terra stessa sta così andando incontro a questo processo, concorrendo alla sua riuscita, a partire dalla sua forma arrotondata ma non perfetta (IPF, 147). La posizione che qui Steffens propone è abbastanza chiaramente quella di un panenteismo platonizzante, in cui il mondo è ombra di determinati modelli perfetti. Questa discrepanza fra i modelli e la loro controparte reale oscilla pericolosamente verso il dualismo, ma la visione armonica ed ottimistica del mondo che Steffens propone non sembra avvedersi di una simile vertigine.

Eppure, giunti all'ultima lezione, nel mondo di apparenze delineato da Steffens si fa strada un'ulteriore limitazione: non a tutti sembra concesso di concorrere direttamente alla realizzazione del piano finale. Gli uomini dotati di talento sono pochi, e fra essi può primeggiare soltanto chi è capace di sfidare la *doxa*, a parte da un «istinto incomprensibile», probabilmente non chiaro nemmeno a chi lo sperimenta per primo (IPF, 141) Anche qui, sotto la forma del talento, Steffens sembra stia ripetendo in maniera abbastanza povera, la

¹²⁹ Di contro ad un'opinione molto diffusa nel romanticismo, Steffens tende a non considerare il medioevo come un'età di riferimento, proprio perché troppo sbilanciata verso l'al di là e verso la mortificazione del corpo (Cfr. IPF, 133). Il relativo cambio di posizione riscontrabile in *Die gegenwärtige Zeit* (1817) è, in questo senso, imputabile allo stretto contatto con i circoli romantici. Cfr. Cap III, pp. 140 e ss.

tipica concezione del genio romantico, sebbene siano già visibili alcune flessioni, per cui Steffens concepisce l'uomo talentuoso sempre in dialogo con la società e mai autoescludentesi da essa. Steffens arriva, infatti, a parlare proprio del genio, quale gradino più alto del talento, quale realizzazione dell'eterno e dell'armonia (IPF, 141). Tuttavia, non c'è in questa sua definizione nessuna glorificazione, potremmo dire quasi nessun merito, da parte del singolo, che è invece meramente illuminato da una dote divina. Questo elemento, intriso di *pietas* religiosa, segna già un primo poco percettibile distacco rispetto alla concezione romantica *tout-court*. Poco più avanti, peraltro, veniamo scossi da un brusco proclamo: siamo argilla creata a Immagine di Dio, come riporta la Bibbia (IPF, 144). Steffens tenta così di riagganciarci a quel senso comune cui ha costantemente strizzato l'occhio per tutto l'arco delle sue lezioni, ma questa visione pericolosamente deterministica e naturalistica del mondo sembra oscillare pericolosamente verso la rassegnazione e lo scetticismo. L'idealismo che Steffens ha abbracciato, che lo ha salvato dallo scetticismo della giovinezza, è qualcosa che va ogni giorno posto in questione e riaffermato, sull'orlo del precipizio. Steffens arriva così a promettere un nuovo ciclo di lezioni (IPF, 150), un vero corso di filosofia, che segue a questa introduzione; nei fatti, questo corso non si terrà mai. Nonostante le conferenze fossero state molto frequentate, ed il libro conseguente ben accolto¹³⁰, il ministro dell'istruzione si premurerà minuziosamente di non concedere possibilità di insegnamento a Steffens, in Danimarca. Il vecchio Prof. Riisbirgh, infatti, «con la sua logica e metafisica baumgarteniano–crusiane» (WIE V, 62) era nei suoi ultimi giorni di docenza, ma una commissione gli preferì Niels Treschow (1751–1833), norvegese, considerato più moderato e prossimo al sentire comune danese, di cui Steffens fu peraltro, attento lettore. Curiosamente, Treschow fu preside della scuola di infanzia di Steffens a Helsingør, e fu lui stesso, per primo, a notare del talento nel ragazzo e a spronarlo (WIE I, 44 e ss.). Proprio egli, ora, più vecchio di lui di quasi trent'anni, prendeva la cattedra vacante di filosofia a Copenaghen. Steffens, nel 1803, terrà un altro breve ciclo di conferenze, questa volta di letteratura, molto probabilmente su Goethe¹³¹. Steffens

¹³⁰ Cfr. ad. es. la recensione di N.I. Schow (1754–1830) i «Kjøbenhavnske Lærde Efterretninger» 1803, pp. 545–575.

¹³¹ Abbiamo poche notizie a riguardo, peraltro commentate vistosamente, nei diari di Grundtvig (riportati in C.I. Scharling, *Grundtvig og Romantiken*, København 1947, p. 18 e ss.). F. Lundgreen–Nielsen ha tentato una loro ricostruzione in *Henrik Steffens' Goethe–Forelæsninger i 1803*, i «Danske Studier» 1971, pp. 121–129.

ripiegherà così sulla sempre amata attività di geognostica, al solito finanziata dal conte Schimmelmann, con viaggi in Scania, Zelandia, Holstein e Mecklenburg (WIE V, 66 e ss.)¹³². Queste esperienze forniranno le basi per i *Geognostisch–geologischen Aufsätze*, uscite nel 1810 ad Amburgo, dopo essere rimasti per molti anni nelle mani dell'editore Hoffmann¹³³.

Nel frattempo, Steffens aveva colto l'occasione per sposare Johanna, a Halle, spostandosi poi ad Amburgo presso la famiglia di lei¹³⁴. Passando per Kiel, Steffens e sua moglie giunsero a Copenaghen, dove si tennero i consueti festeggiamenti. Qui Steffens affronterà, per la prima volta, la dura realtà: in pagine molto intense della sua autobiografia, egli narra di tutta la desolazione che accompagna questo ritorno in patria. Ponendo fine alla speranza di poter divenire un nome importante nella sua patria, Steffens deve affrontare un'opinione pubblica avversa e poco sensibile alle sue istanze: nel migliore dei casi era stato recepito come un affabulatore, nel peggiore come un facinoroso. La necessità di risollevarle le sue sorti, cui ora era indissolubilmente legate quelle della moglie, lo portò ad una decisione cui non avrebbe mai voluto abbandonarsi: lasciare definitivamente la Danimarca (WIE V, 98)¹³⁵. D'un tratto, giunse un aiuto inaspettato; venne recapitata a Steffens una lettera da parte del noto fisiologo tedesco Johann Christian Reil (1759–1813), che Steffens aveva avuto modo di conoscere approfonditamente a Halle, nel periodo in cui si sarebbe poi sposato. Il Dott. Reil lo invitava a presentare una domanda per un posto di docenza ad Halle, dove avrebbe potuto insegnare *Naturphilosophie*, fisiologia e mineralogia (WIE V, 102). Steffens rispose con eccitazione e gioia alla chiamata, ringraziando cordialmente Reil. Così, in maniera quantomai curiosa, Steffens era salvato dalla sua pesante situazione finanziaria, per intercessione dello stesso uomo che aveva

¹³² Prima ancora Steffens era stato incaricato di condurre un esame geognostico presso le sorgenti di sale vicino a Oldesloe e le montagne di gesso vicino a Segeberg, entrambe nell'Holstein, al fine di fornire suggerimenti per un miglior uso di esse. Steffens riporta con soddisfazione questi passaggi, in quanto, per la prima volta, si trovava a svolgere un lavoro pratico, a partire dalle sue conoscenze specialistiche. (WIE V, 65).

¹³³ Titolo completo: Steffens, *Geognostisch–geologische Aufsätze, als Vorbereitung zu einer innern Naturgeschichte der Erde*, Hoffmann, Hamburg 1810.

¹³⁴ In questo periodo studiò Giordano Bruno, Platone e, soprattutto, Plotino (Cfr. J. Korsner, *Briefe von und an AW Schlegel*, I, Amalthea, Zurich 1930, p. 179).

¹³⁵ Cfr. A. Aaal, *Filosofien i Norden*, in «Edda» 5, 1916, p. 200 e ss.

avuto modo di denigrare anni prima¹³⁶. Il soggiorno ad Halle gli farà presto cambiare idea riguardo Reil, e i due diverranno anzi molto intimi, tanto che Steffens scriverà un piccolo contributo in ricordo della morte prematura dell'altro¹³⁷. Di questo, avremo modo di occuparci; per il momento Steffens ha davanti a sé uno scenario del tutto nuovo ed inusitato, cui si avvia con grandi speranze. Il filosofo che sta per salire in cattedra ad Halle porta con sé un fardello ingombrante: quello del cantiere aperto della *Naturphilosophie*. Il panenteismo steffensiano ricalca i contorni della protologia schellinghiana, aggiungendo di tanto in tanto alcune osservazioni a margine molto consistenti. In primo luogo, l'attenzione per l'osservazione e lo studio diretto dei fenomeni. Queste aggiunte conducono Steffens a porsi il problema dell'individuale, affrontandolo frontalmente, fino a porlo come apice del processo organico. L'uomo, quale ente assolutamente individuale, diventa il luogo eminente della *Naturphilosophie*, questa centralità, tuttavia, è ancora poco studiata da Steffens, che volentieri si appoggia alle riflessioni coeve dei circoli romantici e di altri *Naturphilosophen*¹³⁸. Nonostante ciò, è possibile trovare una cifra distintiva del discorso steffensiano, capace di porre dei forti distinguo rispetto alle sue fonti: la centralità del geologico, la ricchezza dell'inorganico, diventano il nucleo fondamentale della sua dottrina, ancorandola alla concretezza dei fenomeni e ad un naturalismo "congenito" che si avvale di categorie più "danesi" che "tedesche".

Di tale naturalismo culturale, come lo abbiamo definito, non è delimitabile con assoluta chiarezza la portata, dovendo con questo determinare quanto gli anni della formazione abbiano influito sul pensiero del nostro. Tuttavia, a nostro giudizio questo naturalismo è una cifra che ritorna per tutto l'arco della speculazione steffensiana, condizionando, almeno parzialmente, ogni declinazione della sua filosofia. In estrema sintesi, Steffens appare approcciarsi al contesto tedesco attraverso delle coordinate culturali relativamente ingombranti, sia per quanto concerne la sua formazione filosofico-

¹³⁶ Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition ecc.*, cit., p. 2.

¹³⁷ Steffens, *Johann Christian Reil: eine Denkschrift*, Curtschen Buchhandlung, Halle 1815. A riguardo cfr. più avanti cap. III, p. 179 e ss.

¹³⁸ Cfr., per esempio, questa dichiarazione di poco posteriore «[...] Per questo motivo non ho voluto appropriarmi di nulla che fosse appartenente ad altri naturalisti; sarà chiaro al lettore attento quanto io sia debitore di ciò che ho letto da Buch, Görres, Humboldt, Kielmayer, Möller, Reil, Ritter, Treviranus, Troxler, Werner, Winterl, e, attraverso discussioni orali, di Horkel e molti altri. Diverse visioni di Schelling si trovano qui in maniera molto evidente» (*Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1806, p. V).

scientifico, sia per quanto concerne la sua cultura d'origine. L'esempio più evidente si trova già nella recensione al *System* del 1801, in cui il piano metafisico-ideale viene destituito e ricondotto ad una specificazione in termini della filosofia della natura. Dunque, anche il cosiddetto «lato ideale» del sistema schellinghiano viene regolarizzato attraverso una forma di naturalizzazione: la filosofia trascendentale viene recepita come una sorta di *Kulturphilosophie*, basata sulla *Naturphilosophie* o, per meglio dire, una sorta di filosofia della natura *seconda*, basata sulla natura *prima*¹³⁹.

Come abbiamo visto, il nostro aveva, come altri nel suo periodo, un forte retroterra scientifico, principalmente in ambito geologico, mineralogico e di storia naturale. Insieme con lo studio di queste discipline, Steffens sviluppò, negli anni della sua formazione universitaria, una predisposizione all'osservazione e alla fattualità, in quanto contrapposta alla speculazione metafisica. Dunque, Steffens si avvicinò alla filosofia e alla cultura tedesca dopo aver subito l'influsso dell'atmosfera culturale danese di fine Settecento¹⁴⁰. Filosoficamente parlando, la cultura danese poteva essere vista come meno sensibile alla speculazione e filosoficamente più amichevole nei confronti dell'empirismo britannico. Ancora più in generale, la cultura danese rappresenta la cartina di tornasole di una nazione contraddistinta da una situazione politica e sociale estremamente lontana da quella tedesca. La Danimarca era, infatti, uno Stato unito, forte e multietnico, in cui prevaleva un atteggiamento culturale pragmatico e ottimista. Da questo clima, di lì a poco, sarebbe scaturita, Peraltro, la cosiddetta età dell'oro danese¹⁴¹. Di contro a questo clima di pacato ottimismo, moderatismo e pragmatismo, che si respirava nella laboriosa Copenaghen, Steffens introdurrà progressivamente l'imponente matrice tedesca, con l'avvento della *Naturphilosophie* e la conseguenziale scalata verso le altezze siderali dello spirito e della *Sittlichkeit* teutonica. A complicare ancor più le cose, inoltre, sono le ragioni per cui Steffens si professava danese, tedesco, ma anche norvegese. L'asprezza e la rigidità della vita in Norvegia – la nazione ancora «infante» che diede i natali al nostro quando ancora

¹³⁹ Ciò, evidentemente, in due sensi: sia nel senso di una filosofia pratica, che sia, dunque, seconda rispetto a quella teoretica, ma anche nel senso di una «seconda navigazione», cioè del recupero di una definizione del principio come *natura naturans*, a partire da quella della *natura naturata*.

¹⁴⁰ Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., p. 16 e ss.

¹⁴¹ A riguardo cfr. almeno C.H. Koch, *Dansk oplysningsfilosofi: 1700–1800*, Gyldendal, København 2003 e *Den Danske Idealisme: 1800–1880*, Gyldendal, København 2004. Riguardo la situazione culturale in generale, invece, si veda almeno U. Østergård, *Peasants and Danes: The Danish National Identity and Political Culture*, in «Comparative Studies in Society and History» 34, (1), 1992, pp. 3–27.

era politicamente e giurisdizionalmente sottoposta alla Danimarca – contribuirà a sostanziare il pensiero steffensiano con un realismo dai tratti tragici, poco impressionabile dalle astrattezze metafisiche, ben più sensibile alla concretezza del mondo della vita, specie nella sua forma massiccia, rocciosa, geologica: non la natura sublime del paesaggio, ma quella interessante e al contempo mortale della miniera, dove Steffens presterà servizio come geologo. In sintesi, al di là delle impressioni che questi tratti nazionali possono suscitare nel lettore, è importante tenere presente come la dimensione nazionale, lo spirito di un popolo e soprattutto l'influsso che la natura, nelle sue molteplici forme, ha sull'uomo, rappresentavano dei riferimenti fondamentali per Steffens. Anche, dunque, nel rileggere la sua esistenza e nello spiegarsi la sua venuta al mondo, è estremamente probabile che il nostro abbia tenuto presenti questi elementi. L'ibridazione culturale cui Steffens andrà incontro per tutta la sua vita dovrà essere vista come una delle chiavi con cui riscrivere la sua parabola speculativa¹⁴², soprattutto ora; ora che lo Steffens maturo si affaccia finalmente sul mondo accademico, dietro alla sua cattedra.

¹⁴² Cfr., in tema di interculturalità, O. Lorenz und T. Skarstad (red.), *Henrik Steffens (1773–1845). Kulturformidler Norge–Danmark–Tyskland. Interkulturell kommunikasjon och tverrfaglig dialog*. Internasjonalt symposium Høgskolen, Stavanger 1995; F. Paul, „*Ein Meister aus der Ferne*“. *Henrik Steffens als Grenzgänger und Kulturvermittler*, in H. Detering (hrsg.), *Grenzgänge. Skandinavisch–deutsche Nachbarschaften. (Studien zur skandinavisch–deutschen Literaturgeschichte I)*, Wallstein, Göttingen 1996, pp. 115–131 e B. Henningsen, *Henrik Steffens. Ein norwegisch–dänisch–deutscher Gelehrter, ein europäischer Intellektueller, ein politischer Professor*, in Steffens, *Einleitung in die philosophischen Vorlesungen*, hrsg. von B. Henningsen und J. Steeger, Karl Alber, Freiburg–München 2016, pp. 159–199.

CAPITOLO II
«TITANO E BAMBINO»
STEFFENS A HALLE (1803–1811)

2.1 Le geometrie dell'università di Halle

La chiamata a Halle venne immediatamente sentita da Steffens come qualcosa di più che una mera opportunità d'impiego: era una traccia dell'accidentato percorso che egli era destinato a seguire. Un percorso che, a quanto sembrava, lo avrebbe consacrato alla docenza, e cioè ad un rapporto di profonda comunione con le giovani menti. Come vedremo, Steffens credette di non dover più rinunciare a questa sua vocazione, nel bene e nel male. A conferma di questa sua premonizione, l'incarico divenne, fin da subito, la direttrice principale delle sue sorti. Le vicende della città di Halle si dimostreranno in breve tempo estremamente pervasive, tanto da penetrare in maniera impetuosa anche nella sfera privata del nostro. Steffens giunge a Halle nel 1803: indaffarato con il trasloco e preso nell'ordinaria amministrazione dello stesso (WIE V, 121), il nostro si sistemò temporaneamente in un appartamento enorme e molto costoso, con tanto di domestico, affittato dal facoltoso suocero per lui (WIE V, 158).

La città universitaria di Halle era stata uno dei centri del primo romanticismo e non poteva essere considerata seconda nemmeno alla scoppiettante Jena. Sebbene, infatti, Jena fosse divenuta, in quegli anni, il centro per eccellenza del dibattito filosofico, Halle poteva vantare una attività organica di collaborazione fra le varie facoltà, ciascuna con i suoi alfieri in testa, noti in tutta la Germania¹⁴³. Con l'eccezione forse dell'università di

¹⁴³ Cfr. ad es. T. Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 268–278.

Göttingen, che comunque stava seguendo un percorso largamente autonomo¹⁴⁴, Halle non contava eguali da questo punto di vista. Peraltro, a partire dal 1803, la stessa università di Jena era entrata in una fase discendente e molti nomi illustri avrebbero deciso, già in questi anni, di abbandonare la città turingese per stabilirsi a Halle¹⁴⁵. La situazione rappresentò, in un primo momento, un fattore di smarrimento per Steffens, preso in una selva di accademici non eccezionalmente disposti nei suoi confronti:

Era generalmente dato per scontato che io cercassi di mantenermi in costante tensione, prendendo grandi porzioni di oppio. Quando ebbi iniziato le mie lezioni, un giovane professore esprime il suo profondo rammarico nei confronti di mia moglie, perché la presunta eccitazione in cui vivevo, e che continuamente cercavo di prorogare artificialmente, mi avrebbe inevitabilmente portato ad un rapido disfacimento, nonché alla morte prematura. Pochi mesi dopo, in inverno, fui per giunta assalito molto duramente dal mio solito mal di gola e, in assenza di Reil, venne a trovarmi un altro medico. Costui mi chiese se le mie mani non tremassero ogni mattina, fin quando non avessi bevuto un po' di grappa. Ero così amareggiato che domandai se voleva vedere cosa potevano fare quelle mani tremanti. (WIE V, 123)

La facoltà di filosofia, in particolare, era popolata da docenti esplicitamente critici nei confronti della filosofia della natura. Rimaneva forte a Halle la presenza kantiana, che vantava nomi di rilievo quali J.G.E. Maaß (1766–1823), J.H. Tieftrunk (1760–1837), L.H. von Jakob (1759–1827) e soprattutto J.C. Hoffbauer (1766–1827). Quest'ultimo, in particolare, diverrà poi noto per aver diretto insieme con Reil i *Beiträge zur Beförderung einer Kurmethode auf psychischem Wege* (1808–1812), cui anche Steffens contribuì, come avremo modo di vedere. Nonostante questo gruppo di filosofi venga sovente definito come kantiano – Steffens stesso li definisce tali (WIE V, 136) – è necessario puntualizzare la

¹⁴⁴ Cfr. Ivi, p. 71; Id., *Clio the Romantic Muse: Historicizing the Faculties in Germany*, Cambridge University Press, Ithaca–London 2004, pp. 20–21 e Frauke Geyken, *Zum Wohle aller: Geschichte der Georg–August–Universität Göttingen von ihrer Gründung 1737 bis 2019*, Steidl Verlag, Göttingen 2019.

¹⁴⁵ A segnare definitivamente il destino dell'università jenese saranno le guerre napoleoniche, con la battaglia di Jena del 1806. Inoltre, come stiamo per vedere, le stesse comporteranno una brusca battuta d'arresto anche per l'università di Halle, nonché per la carriera accademica di Steffens. Gli scontri della cosiddetta quarta coalizione coinvolgeranno, infatti, entrambe le città tedesche. Cfr. D.G. Chandler, *Le campagne di Napoleone*, I, BUR, Milano 1966, pp. 558–703 e *Jena 1806: Napoleon Destroys Prussia*, Osprey Publishing, London 1993.

loro formazione “revisionistica”. Ognuno di loro, infatti, si considerava allievo di J.A. Eberhard (1739–1809) noto *Popularphilosoph* e critico kantiano della prima ora. Eberhard stesso ricopriva un incarico di docenza a Halle, nonostante fosse ormai defilato, molto avanti con gli anni e principalmente dedito all’estetica¹⁴⁶. Fermo restando questo esplicito riferimento speculativo, questo circolo filosofico aderiva idealmente alla «rivoluzione copernicana» operata da Kant. Proprio per questo motivo – ed è probabilmente questo aspetto che influenza la percezione del gruppo come drappello di kantiani – tale compagine doveva difendere sé stessa dalle accuse provenienti da altre facoltà più tradizionaliste e cioè legate ad un approccio ancora razionalistico o radicalmente empiristico (WIE V, 136–137). Una delle voci più taglienti che si alzò contro di loro fu quella del pedagogista A.H. Niemeyer (1754–1828), poi deportato durante le guerre della quarta coalizione¹⁴⁷. Indirettamente, questo intreccio polemico riusciva a smorzare le ostilità nei confronti di Steffens, il quale, Peraltro, pare avesse rapporti molto cordiali con il vecchio Eberhard (WIE V, 135). Un clima piuttosto tiepido, insomma, se non fosse per un certo vento del cambiamento che sembrava cominciare a soffiare.

Per stessa ammissione di Steffens, nei due anni di permanenza in Danimarca, la *Naturphilosophie* aveva preso inaspettatamente piede in diverse università tedesche; anche Halle poteva vantare la sua piccola pattuglia di *Naturphilosophen*. In particolare, abbiamo notizia di A.B. Kayßler (1769–1821), cattolico di Breslavia convertito al protestantesimo, co-direttore di un’altra rivista ideata con Reil, il *Magazin für die psychische Heilkunde* (1805–1806), e soprattutto, di F.J. Schelver (1778–1832), botanico e medico. Quest’ultimo conosceva personalmente Schelling e Goethe ed era legato ad essi da un rapporto di reciproca stima. Poi noto per la sua *Philosophie der Medicin* (1809) e per i suoi studi di botanica¹⁴⁸, Schelver viene considerato da Steffens una vera e propria autorità negli studi filosofico–naturali (WIE V, 138). Nonostante la giovane età e, aggiungiamo noi, nonostante

¹⁴⁶ Cfr. i suoi ultimi lavori: il *Versuch einer allgemeinen–deutschen Synonymik*, 6 Bde., Ruff, Halle–Leipzig 1795–1802 (più tardi ampliato proprio dall’allievo Maaß), e l’*Handbuch der Aesthetik*, Hemmerde und Schwetschke, Halle 1803–1805.

¹⁴⁷ Cfr. A.H. Niemeyer, *Beobachtungen auf einer Deportationsreise nach Frankreich im fünfzig Jahre 1807. Nebst Erinnerungen an denkwürdige Lebenserfahrungen und Zeitgenossen in den letzten 50 Jahren*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1825.

¹⁴⁸ Cfr. *Philosophie der Medicin*, Andrei, Frankfurt am Main 1809 e *Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanze*, Braun, Heidelberg 1812. Quest’ultimo testo verrà poi ampliato da un altro, scritto insieme al fisico e botanico A.W. Henschel (1790–1856): *Von der Sexualität der Pflanzen: Studien*, Korn, Breslau 1820.

la variegata formazione, passata anche per la scuola di Fichte e soprattutto per la rigida università di Göttingen, Steffens si definirà ammiratore del medico e botanico. Purtroppo per Steffens, tuttavia, Schelver accetterà una cattedra ad Heidelberg già nel 1806, rendendo la loro frequentazione fugace e meno fruttuosa del previsto, anche a motivo del pesante intervallo bellico, di cui dovremmo occuparci tra breve.

In uno scenario di questo tipo, in cui le polemiche erano, perlopiù, di carattere speculativo ed i rapporti cordiali regolavano, comunque, una coesistenza tutto sommato pacifica, Steffens aveva fatto sostanzialmente voto di non gettarsi in polemiche di sorta¹⁴⁹. A dir la verità, proprio nel primissimo periodo della permanenza a Halle, Steffens si lasciò andare ad una breve polemica con R. Chenevix (1774–1830), membro della Royal Society inglese e integerrimo empirista. Questi, aveva criticato aspramente la *Naturphilosophie* e, a ben vedere, la quasi totalità della scienza tedesca, o almeno di quella parte di scienza tedesca che faceva uso, seppur minimo, di speculazione. A salvarsi, non a caso, erano state solo le istanze più empiriste del pensiero filosofico–scientifico, presenti anche in terra tedesca, come nel caso di L.W. Gilbert (1769–1824), professore di fisica a Halle, nonché promotore dell’invito di Chenevix nella stessa università, per una lezione. Ascoltata questa lezione, che grossomodo riproponeva i temi delle *Kritische Bemerkungen, Gegenstände der Naturlehre betreffend* (1805), un resoconto sullo stato della scienza tedesca scritto da

¹⁴⁹ Non è mai facile comprendere quanto questo tipo di atteggiamento, condiviso per esempio anche da Schelling (Cfr. ad esempio X. Tilliette, *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012, *passim*), sia un’effettiva trovata strategica utile a perseguire un progetto comune, senza disperdere energie in confronti sterili, o piuttosto l’incapacità di confrontarsi con ordini di idee poco affini alle proprie. Un esempio utile può essere il prolungato silenzio che Steffens mantenne sempre nei confronti di Johann Herbart (1776–1841), il quale poteva vantare un seguito abbastanza cospicuo, soprattutto dopo la prematura scomparsa di Hegel. Herbart scagliò almeno due dardi avvelenati contro Steffens: il primo fu *Über die gute Sache: Gegen Herrn Professor Steffens* (Brockhaus, Leipzig 1819). Il testo è una risposta ad un saggio steffensiano intitolato appunto *Die gute Sache, (Eine Aufforderung zu sagen, was sie sei, an alle, die es zu wissen meinen, veranlaßt durch des Verfassers letzte Begegnisse in Berlin*, Brockhaus, Leipzig 1819); il secondo fu, invece, una recensione al vetriolo contro l’*Anthropologie* (1822–1824) di Steffens, uscita sulla «Leipzig Literatur–Zeitung» del 1823 (1–4). A queste accuse, che individuavano Steffens come uno dei principali *Naturphilosophen*, e per giunta fra i più pericolosi, poiché un velo di competenza e scientificità lo aveva fatto penetrare nei più alti scranni dell’accademia, Steffens non rispose mai pubblicamente. Nemmeno nella sua autobiografia c’è traccia di giudizi negativi a riguardo dove, però, è forse possibile intuire un qualche interesse verso la personalità di Herbart (WIE X, 318). Dello stesso parere è E. Rosenstock, *Henrich Steffens*, in «Schlesische Lebensbilder» 4, 1932, pp. 264–280.

Chenevix per la Royal Society e poi tradotto in tedesco dallo stesso Gilbert¹⁵⁰, Steffens decise di recensirlo, sulle pagine dell'*Allgemeine Literatur-Zeitung*¹⁵¹. La recensione concede veramente poco allo speculativo ed è piuttosto una raffigurazione derisoria dell'opinione di Chenevix, generica e oggettivamente non documentata, della scienza tedesca. Chenevix viene qui sarcasticamente dipinto come un condottiero che, con un paio di battute ad effetto, pretende di aver messo a tappeto l'intera ricerca scientifico-filosofica tedesca; il motto cesariano «*veni, vidi, vici*» scandisce, icasticamente, i paragrafi della recensione.

Al di là di questo screzio, che rimarrà comunque periferico rispetto alle vicende speculative steffensiane, Steffens si barcamenava, come abbiamo visto, in un clima non irrimediabilmente ostile alle idee della *Naturphilosophie*, sebbene tendenzialmente sospettoso e cavilloso nei confronti del nostro. Docente di filosofia della natura, fisiologia, mineralogia, geognosia e, nell'ultimo semestre, su esplicita richiesta dell'università, di fisica sperimentale (WIE V, 158), Steffens era certamente sotto i riflettori della comunità accademica di Halle. Posto ciò, questa prima analisi contestuale non potrebbe dirsi completa senza aver prima esposto le frequentazioni più intime del nostro. Steffens, infatti, fece gruppo con una piccola cerchia di studiosi, tutti docenti a Halle e tutti volti noti all'opinione pubblica tedesca. Questo ristretto circolo sarà il perno principale di tutte le vicende steffensiane a Halle e, dunque, ricoprirà un ruolo speciale in questa esposizione, su diversi livelli. In primo luogo, in quanto rappresenta quella comunione fra le facoltà che ebbe luogo a Halle, su cui abbiamo voluto insistere all'inizio del capitolo, la quale, Peraltro, sembrerebbe essere stata poca cosa se ci si fermasse ai battibecchi presentati appena sopra. In secondo luogo, perché quello verificatosi in questo cenacolo è un *Symphilosophieren* nuovo e diverso, che coinvolge Steffens più di quanto non fosse accaduto nei circoli jenesi. A differenza di quanto successo nei salotti di casa Schlegel, infatti, a Halle nasce una comunione di intenti senza protagonismi e fuochi fatui, una frequentazione placida, costituita da uno scambio reciproco, continuativo e quadrato, che, Peraltro, non diede adito a nessuna "scuola". In terzo luogo, perché Steffens emergerà profondamente arricchito da questa esperienza, sul versante umano e speculativo, intraprendendo la strada della maturità filosofica, equidistante dai propri riferimenti e dalle proprie fonti.

¹⁵⁰ In «*Annalen der Physik*» XX, (4), 1805, pp. 417–454.

¹⁵¹ In *Allgemeine Literatur-Zeitung* 61, 13. März 1806, pp. 486–88 (recensione anonima, firmata H.S.).

Il circolo cui stiamo alludendo designa i “fantastici quattro” di stanza a Halle: il filologo F.A. Wolf (1759–1824), il medico e psichiatra J.C. Reil (1759–1813), il filosofo e teologo F. Schleiermacher (1768–1834) e naturalmente Steffens. Il quartetto veniva effettivamente considerato dagli studenti di Halle come un gruppo autonomo, noto per riunirsi di frequente, spesso alla presenza degli studenti stessi¹⁵². Nonostante sia Wolf sia Reil abbiano avuto un’importanza tutt’altro che marginale sullo sviluppo del pensiero steffensiano, Schleiermacher lasciò un’impronta più duratura sul nostro, non soltanto per il sodalizio speculativo che coinvolse i due, ma anche per la profonda amicizia che li legherà per il resto delle loro vite. La prossimità spirituale in cui si mossero, stando ai racconti di entrambi, non fu dovuta soltanto all’accidentale coincidenza dei loro interessi speculativi. Piuttosto, entrambi ebbero modo di sperimentare una inestinguibile attrazione reciproca, una continua propensione al dialogo¹⁵³ che, tuttavia, non produceva mai un accordo completo¹⁵⁴. Questa dialettica inesausta li accompagnerà per tutta la loro vita, fino alla scomparsa di Schleiermacher, avvenuta nel 1834, quando entrambi erano oramai docenti presso l’università di Berlino¹⁵⁵.

¹⁵² Cfr. K. Raumer, *Geschichte der Pädagogik*, IV, Liesching, Stuttgart 1854, pp. 82–92.

¹⁵³ Hultberg (p. 87), a riguardo, sottolinea l’importanza dell’elemento pietistico presente nella formazione di Schleiermacher. Ammesso che questo elemento abbia effettivamente avuto una parte nello scambio fra Steffens e Schleiermacher, sarebbe necessario supporre che ora Steffens sia divenuto sensibile a quell’impostazione di pensiero, dopo l’esperienza frustrante avuta a Kiel con H. Bastholm.

¹⁵⁴ Dal punto di vista biografico sappiamo che Schleiermacher era inizialmente intimidito dalla figura e dal carattere di Steffens (Cfr. Dilthey, *Aus Schleiermacher's Leben: in Briefen*, IV, Berlin 1863, p. 104 [GS, XIII, 4, 126 e ss.]. Inoltre, è necessario tenere sempre in considerazione il retroterra fichtiano della formazione filosofica di Schleiermacher, cfr. ad es. G. Moretto, *Il problema del religioso nella prospettiva filosofica di Fichte e di Schleiermacher*, in «Giornale di Metafisica» XII, (3), 1990, pp. 327–360, per una bibliografia sul tema.

¹⁵⁵ L’ultima traccia di questo rapporto a tratti aporetico può essere individuata nel 1834: Steffens, intenzionato a tenere il suo primo corso di psicologia all’Università di Berlino, decide di annullarlo. Ufficialmente, Steffens pare volesse evitare che le sue lezioni si sovrapponevano, a livello di orario, con quelle di Schleiermacher (Cfr. W. Virmond, *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, De Gruyter, Berlin 2015, p. 753). A nostro giudizio, nonostante non sia stato rinvenuto nessun manoscritto delle lezioni di psicologia di Steffens, di cui abbiamo soltanto una conferenza programmatica (Steffens, *Über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie in Nachgelassene Schriften. Mit einem Vorworte von Schelling*, Schroeder, Berlin 1846, pp. 187–214), egli non voleva che le sue lezioni e quelle di Schleiermacher venissero poste in contrapposizione, viste alcune radicali differenze su cui torneremo nell’ultimo capitolo.

A prescindere dal loro intimo connubio, la portata dell'influenza che Schleiermacher ebbe su Steffens va ponderata attentamente. Normalmente si tende ad accordare grandissima importanza al loro rapporto anche in sede storiografica, qualora ci si occupi, cioè, di individuare un "secondo" Steffens, più attento alle questioni etiche, disposto ad includere la personalità divina e le forme di devozione popolare all'interno della sua riflessione¹⁵⁶. D'altra parte, la monografia più accurata su Steffens, quella di H. Hultberg, tratta la questione in maniera piuttosto sintetica e tagliente, sostenendo che, almeno in un primo periodo, cioè relativamente al periodo di Halle, l'incontro fra Steffens e Schleiermacher fu più funzionale che provvidenziale. Il giudizio di Hultberg, da questo punto di vista, è da noi maggiormente condiviso, rispetto ad una rigida scansione data da altrettanto netti avvicendamenti speculativi all'interno del pensiero di Steffens. Più nel dettaglio, Schleiermacher sembra aver aperto uno spazio di pensiero all'interno della sistematica steffensiana, che fino a quel momento era rimasto in ombra. L'esempio centrale è qui certamente quello della personalità del divino, che porta con sé una molteplicità di implicazioni ontologiche e soprattutto etiche. Detto ciò, non si pensi che il rapporto Steffens–Schleiermacher sia sintetizzabile nella forma di un vago "risveglio spirituale" che si sarebbe verificato in Steffens. Avremo modo di vedere come la declinazione del divino operata da Schleiermacher servirà a Steffens come punto di partenza, per elaborare, nei suoi termini, un recupero complesso della personalità divina – e umana – in termini psicologici e teologici. Questo recupero, seppure segni un deciso distacco da Schleiermacher, avrà sempre come riferimento l'idea di fede e di comunità religiosa da lui proposta, insieme con la forte attenzione per la topica del sentimento e dell'esperienza interiore¹⁵⁷. Dunque, sarà più giusto dire che Schleiermacher ha fornito a Steffens determinati strumenti ontologici e interpretativi, utili a sciogliere nodi speculativi che erano già presenti nel suo pensiero.

Allo stesso modo, è chiaramente possibile delineare uno schema inverso, secondo cui Schleiermacher è stato evidentemente arricchito dalla frequentazione con Steffens, specie per quanto riguarda l'attenzione al tema della materialità del corpo o della connessione fra natura e spirito. In generale, è stato ipotizzato che Schleiermacher abbia

¹⁵⁶ Grande importanza al rapporto Schleiermacher–Steffens è stata data nella monografia S. Schmidt, L. Miodoński (hrsg.), *System und Subversion: Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, De Gruyter, Berlin 2018.

¹⁵⁷ Cfr. Cap IV, pp. 204 e ss.

recepito più a fondo la dottrina della *Naturphilosophie* proprio per mezzo del nostro¹⁵⁸. In generale, quello che ci pare di intravedere è che la relazione fra Steffens e Schleiermacher sia stata prolifica soprattutto in funzione dell'intrinseca conflittualità delle loro posizioni. Schleiermacher sarà sempre visto da Steffens come una grande mente che non seppe rinunciare al pregiudizio fichtiano, auto-relegandosi, così, al disotto del punto di vista «assoluto» cui la filosofia della natura preludeva. Oltre a ciò, sarà importante tenere a mente che la frequentazione fra Steffens e Schleiermacher è sempre stata uno scambio complesso, in cui i due spiriti certamente mostrarono una reciproca predilezione, senza con questo separarsi mai da un dibattito a più voci e più ampio, in cui erano entrambi coinvolti, già ad Halle.

Proprio per quest'ultimo rilievo, lasciamo momentaneamente da parte l'intreccio delle coordinate speculative e osserviamo prima, più da vicino, le interrelazioni fra Steffens Wolf e Reil. Per quanto concerne il primo, noto filologo, inizieremo col dire che Steffens testimonia un crescente interesse per le fonti antiche, proprio in questo periodo (WIE V, 144). Se, ovviamente, il primo riferimento devono essere gli studi platonici del già menzionato Schleiermacher, il filologo tedesco deve essere considerato il riferimento contestuale di questo approfondimento. Wolf, infatti, portava a compimento, proprio in quegli anni, dei notissimi studi sui poemi omerici, poi pietre miliari della filologia storica¹⁵⁹.

Per quanto concerne, invece, il rapporto fra Steffens e Reil, dipanare la rete dei loro scambi è sicuramente meno agevole. A nostro modo di vedere, esso supera per complessità non solo lo scambio intellettuale fra Steffens e Wolf, ma anche quello fra Steffens e Schleiermacher. Ciò è dovuto, in primo luogo, a motivi strettamente biografici, e cioè ad un rapporto di iniziale diffidenza che diventa poi di profondo affetto e ammirazione. In secondo luogo, va tenuta in considerazione la convivenza esclusiva e più cospicua in termini di tempo per quanto riguarda il soggiorno di Halle; Reil fu, infatti, l'unico a

¹⁵⁸ Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., pp. 87–88 e S. Schmidt, *Naturbegriff und Naturerkenntnis bei Steffens und Schleiermacher* in S. Schmidt, L. Miodoński (hrsg), *System und Subversion ecc. cit.*, pp. 93–118.

¹⁵⁹ Cfr. i suoi *Prolegomena zu Homer*, Reclam, Leipzig 1795 e F.A. Wolf, P. Buttmann, *Museum der Alterthumswissenschaften*. II, Realschulbuchhandlung, Berlin 1807–1810. Sulla rilevanza del metodo filologico wolfiano cfr. almeno F. Tessitore, S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, atti del Convegno Internazionale (Napoli 24–26 maggio 1995), Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1997.

rimanere a Halle per quasi tutta la permanenza di Steffens. In terzo luogo, ciò è dovuto a motivi di carattere speculativo: Reil era, infatti, dei tre, il più vicino alla visione e al metodo della *Naturphilosophie*, tanto da poter essere considerato, con i dovuti distinguo, un *Naturphilosoph*¹⁶⁰. Tale vicinanza, Peraltro, si faceva più marcata nei confronti dello schietto naturalismo di Steffens che non con Schelling. Tuttavia, questa prossimità era interrotta da molteplici altri influssi e tensioni interne, che non rendevano sovrapponibile il pensiero di Reil con quello di Steffens. Piuttosto, Reil rappresentava un personaggio di primo piano nel dibattito della scienza romantica. Non siamo, dunque, in presenza di due rette parallele, come nel caso di Schleiermacher e Steffens, ma di due sinusoidi che si incrociano e divergono.

Aver puntualizzato ora i motivi di vicinanza e di distacco fra i due è funzionale ad una certa polemica, che vede Steffens e Reil ai blocchi opposti. Tale polemica merita, così, tutta la nostra attenzione, anche perché risulterà estremamente importante per il proseguo dell'itinerario speculativo di Steffens. Il suddetto contenzioso non è stato volutamente inserito nella disamina sul contesto accademico di Halle, poiché il docente che vi prenderà parte non fa parte dell'organico dell'università ed era invece un'anatomista e fisiologo "itinerante". Stiamo parlando del noto Franz Joseph Gall (1758–1828), ideatore delle altrettanto note teorie frenologiche. Gall aveva fatto pubblicare le sue prime osservazioni sulla dottrina frenologica già nel 1798. Tuttavia, siccome la sua Vienna rappresentava un palcoscenico ancora troppo conservatore, egli si era rivolto ad una rivista tedesca, il «*Neue Teutsche Merkur*»¹⁶¹. Nelle pagine della stessa, Gall enucleava brevemente i propositi della teoria frenologica: delimitare aree cerebrali in quanto "organi" (*Organen*), ognuna deputata ad una particolare facoltà umana, e costruire un modello secondo cui, ad un apprezzabile sviluppo di uno dei suddetti organi, nonché della parte di cranio corrispondente, sarebbe corrisposta una maggior abilità, nell'uomo che aveva sviluppato quella parte di cervello, in quella particolare facoltà. Per la verità, nell'articolo in questione

¹⁶⁰ Cfr. ad es. L.A. Hansen Le Roy, *Johann Christian Reil and Naturphilosophie in Physiology*, University of California press, Los Angeles 1954 [diss.] e *From Enlightenment to Naturphilosophie: Marcus Herz, Johann Christian Reil, and the Problem of Border Crossings*, in «*Journal of the History of Biology*» 26, (1), 1993, pp. 39–64 o R.J. Richards, *Rhapsodies on a Cat–Piano, or Johann Christian Reil and the Foundations of Romantic Psychiatry*, in «*Critical Inquiry*» 24, 1998, pp. 700–36.

¹⁶¹ F.J. Gall, *Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere an Herrn Jos. Fr. von Retzer*, in «*Der neue Teutsche Merkur*» 3, (12), 1798, pp. 311–332.

non era ancora presente una rigida suddivisione delle facoltà e, anzi, Gall si era principalmente limitato ad esaminare le spiccate facoltà di alcuni uomini di grande fama, considerati “geni”; tuttavia, le intenzioni generali della sua dottrina erano già abbastanza chiare.

All'inizio del 1802, l'Imperatore Francesco II (1768–1835) proibiva lui di tenere conferenze nei territori dell'impero (dunque Austria, Boemia, Ungheria e parte della Lombardia)¹⁶². Già nella risposta alla lettera di accusa è possibile individuare i capi di imputazione che perseguiteranno Gall per tutta la sua esistenza¹⁶³: se ogni uomo è necessitato dalle facoltà che, in sorte, si trova ad avere maggiormente sviluppate, si cadrà nell'ammissione del materialismo e del fatalismo, negando, per giunta, l'anima. Peraltro, ciò non dava adito soltanto a problemi speculativi, legati alla negazione del libero arbitrio, ma apriva anche uno squarcio dal punto di vista giuridico: veniva meno l'imputabilità dei criminali, necessitati, nelle loro azioni, dalle proprie facoltà. Nonostante le sue proteste ed i tentativi di persuasione in senso opposto, nel 1802 Gall fu ufficialmente estromesso dalle lezioni universitarie nell'impero. Gall decise, così, di abbandonare l'Austria, sperando che, col tempo, l'opinione pubblica su di lui sarebbe cambiata, apprestandosi a compiere un *Grand Tour* che, fra il 1803 e il 1805, lo avrebbe condotto per molte città tedesche, partendo da Vienna e arrivando fino a Copenaghen, in Danimarca, per poi terminare inaspettatamente il suo viaggio a Parigi, nel 1807.

Ciò su cui intendiamo focalizzare la nostra attenzione ora è il soggiorno di Gall a Halle, nel 1803, dopo che egli aveva visitato Berlino ed anche lì aveva trovato la ferma opposizione di alcuni volti noti della comunità accademica. Giunto a Halle, l'ambiente non mancherà di fargli incontrare delle resistenze, specialmente nella persona di Henrich Steffens. Prima di affrontare la critica che il nostro diresse nei confronti di Gall, è necessario puntualizzare un aspetto riguardante il localizzato consenso generatosi intorno alla teoria del frenologo. Infatti, nonostante la decisa, e nondimeno garbata, critica che Steffens rivolgerà a Gall, a Halle egli non incontrerà soltanto oppositori. Al suo arrivo, infatti, accompagnato dal suo “assistente” J. Spurzheim (1776–1832) e dall'amico, che in

¹⁶² Cfr. sul tema, almeno, E. Lesky, *Der angeklagte Gall*, in «Gesnerus» 38, (3–4), 1981, pp. 301–311.

¹⁶³ Vicino a Gall, il chirurgo ed oculista tedesco Philip Franz von Walther (1782–1849) ha pubblicato quanto risposto da Gall ai suoi accusatori imperiali, come “prefazione” ad una sua opera espositiva della dottrina frenologica. Cfr. P.F. Walther, *Neue Darstellungen aus der Gallschen Gehirn- und Schedellehre*, Scherrer, München 1804, pp. 1–50.

quei giorni lo aveva ospitato, il noto anatomista J.C. Loder (1753–1832), Gall aveva proceduto a dissezionare molti crani, umani ed animali. Ebbene, questa attività riscosse l'interesse di Goethe¹⁶⁴ e anche del già citato Reil.

Effettivamente, cioè, ciò che differenziava Steffens da Reil e, più in generale, Steffens da molti altri *Naturphilosophen* d'osservanza, non è un distinguo immediato. Da una parte, Steffens rifiutava esplicitamente, come stiamo per vedere, qualsiasi istanza materialistica o passibile di materialismo, salvaguardando con forza il lato spirituale del mondo, che doveva essere unito e allo stesso tempo distinto con quello reale. Peraltro, proprio dopo il soggiorno di Halle l'insistenza sulla componente spirituale del reale, e cioè quella stessa libertà che permeerà la *Freiheitsschrift* schellinghiana, diverrà sempre più insistente. D'altra parte, tuttavia, Steffens non era, per altri versi, meno empirista di molti altri *Naturphilosophen*, nelle sue ricerche, nel senso che la postura ontologica da cui egli accedeva alla *Naturphilosophie* era improntata al naturalismo. Come abbiamo già visto nella recensione del 1801 al *System* schellinghiano, nonché in alcuni tratti sparsi già presenti nelle prime opere del nostro, Steffens riesce a tener fermi entrambi i lati del sistema (spirituale e materiale) proprio perché li sotto-intende rispetto all'insieme più alto che è quello della natura stessa: la storia, la cultura, la libertà, sono manifestazione di una altra attività, altrettanto "naturale" rispetto a quella che muove la vita. Di conseguenza, la natura che Steffens prende in considerazione avrà uno statuto ontologico "potenziato", capace ad un tempo, di non cadere nel riduzionismo, nel dualismo o nel vacuo spiritualismo.

Per comprendere a fondo le implicazioni di questo naturalismo steffensiano, tuttavia, sarà utile affrontare le critiche di Steffens a Gall, il quale, come abbiamo visto, riscosse, invece, un discreto successo fra diversi *Naturphilosophen*. Quando, infatti, è l'uomo ad essere l'oggetto delle indagini filosofico-naturali vengono evidenziate delle robuste contraddizioni fra i filosofi della natura. Se, da un lato, si interroga l'uomo come apice del processo naturale, o dall'altro, si interroga l'uomo quale ente isolato, si sta, con questo, postulando, allo stesso tempo, un particolare statuto ontologico per il lato spirituale della realtà. In particolare, se la libertà viene individuata come un attributo che compete all'essere umano quale apice del processo organico, o quale ente prescelto da Dio, l'essere umano viene ad essere signore e spettatore del processo organico, escluso dalla vita in

¹⁶⁴ Cfr. P.J. Möbius, *Goethe und Gall*, in Goethe. *Ausgewählte Werke*, 3, II, Leipzig; Barth 1903, pp. 211–260.

quanto dotato di ragione e libero arbitrio e, con questo, il naturalismo steffensiano è tolto. Facile immaginare come questa posizione si ripresenti, abbastanza immediatamente, in tutti quei *Naturphilosophen* che, per l'appunto, assumevano la posizione di scienziati nei confronti del sistema–natura. La postura del filosofo della natura, cioè, rischia di ricreare ingenuamente una divisione soggetto–oggetto o indagante–indagato, che, da un lato, sconfessa quella stessa *Identitätsphilosophie* cui molti sentivano di aderire, e, dall'altro, lascia trasparire, invece, dei presupposti soggettivistico–fichtiani, ancora presenti in moltissimi *Naturphilosophen*. Su questo dovremo tornare, come torneremo sulla soluzione steffensiana, di stretta osservazione schellinghiana: non è l'uomo ad avere libertà, è la libertà ad avere, a prendere possesso, dell'essere umano; l'uomo cioè deve rinunciare alla sua funzione di soggetto del mondo e comprendere il suo ruolo; quello di centro, di veicolo espressivo della libertà nel mondo. Tuttavia, come vedremo, la disputa con Gall ci renderà evidente come questa esigenza naturalistica stia prendendo piede.

Gall aveva tenuto lezione per un paio di settimane a Halle, davanti ad un nutrito pubblico di più di cento persone (WIE VI, 49), in cui certi nomi di ascoltatori appassionati, quali Reil, Wolf, Loder e Goethe, non potevano passare inosservati. Steffens, in quanto *Naturphilosoph*, credette di dover intervenire per far sì che gli uditori delle lezioni di Gall – in cui, per la verità, la percentuale di studenti era relativamente bassa, visto che il pubblico del noto fisiologo era composto perlopiù da altri fisiologi ed esperti del settore – venissero sottoposti ad un contraddittorio sulle teorie dello stesso. Di sua iniziativa, dunque, dopo le lezioni di Gall, Steffens tenne tre lezioni in cui confutava quanto detto precedentemente dal fisiologo, pagando di tasca sua per ogni studente che intendesse partecipare (WIE VI, 50). Nelle sue tre lezioni, poi pubblicata nel 1805, in anonimo dalla stamperia universitaria¹⁶⁵, Steffens prendeva in esame l'intera dottrina di Gall, pur per sommi capi.

Innanzitutto, per affermare la natura fondamentale di questa sua «organologia» Gall postulava che il cervello fosse l'organo dell'anima. Egli rinunciava così ad individuare delle differenze nette fra il funzionamento cerebrale dell'uomo e dell'animale, giustificando l'antecedenza del primo sul secondo attraverso la fede ed il senso comune. Contro questa dottrina, Steffens riafferma l'unità di corpo e spirito (DV, 7–8): come organo dell'anima può essere inteso soltanto il corpo nella sua interezza (DV, 18–20). Porre in continuità uomo e animale significa, da un lato, negare la libertà dell'essere umano,

¹⁶⁵ Steffens, *Drei Vorlesungen des Herrn Prof. Steffens zu Halle über Hrn. D. Galls Organenlehre*, N. Soc. Buchandlung, Halle 1805. D'ora in poi citate come DV nel testo.

sostenendo che egli non è in grado di dissentire rispetto alle sue disposizioni naturali; dall'altro, significa semplificare le differenze fisiologiche fra le specie, non capendo che la definizione stessa della specie è data dalla visione unitaria delle parti che la contraddistinguono (DV, 35–36; 42–43).

Tuttavia, probabilmente per motivi retorici, in questa occasione Steffens non porta alle estreme conseguenze le sue asserzioni ed anzi sembra molto più circostanziato. Steffens, cioè, si contenta di riaffermare quelle convinzioni che tracciano una netta separazione fra il punto di vista della *Naturphilosophie* e quello di Gall. Egli soprassiede, invece, sulla centralità che aveva accordato alle «materie organiche» nei *Beyträge* del 1801. Steffens aveva cioè sostenuto che ognuno dei sistemi che regola la stimolazione del corpo – dunque i sistemi nervoso, muscolare e riproduttivo – fosse costituito da una materia particolare, la quale rappresentava il ritorno a livello organico delle materie del mondo inorganico. Queste materie rappresentavano, a loro volta, il mezzo specifico di relazione dell'organismo con il mondo esterno, che esercita stimoli direttamente su di esse. Attraverso la definizione di certe condizioni «individualizzanti», cioè il prevalere di azoto nel sistema nervoso, di carbonio in quello muscolare e di un equilibrio fra i due nel sistema riproduttivo–secretivo, Steffens dava contezza dei rapporti fondamentali dell'organismo e delle sue capacità reattive specifiche rispetto a stimoli determinati.

Steffens ridefinisce, così, le schellinghiane «condizioni negative dell'incitabilità», a sua volta mutate dalle *potentiae incitantes* del brownismo, appropriandosi della nozione di *Erregbarkeit* per come recuperata da Schelling¹⁶⁶. A riguardo, non si dovrà pensare ad una scolastica ripetizione da parte del nostro: Steffens, infatti, era completamente al didentro del dibattito sulla ricezione del brownismo in Germania e non soltanto perché molto vicino a attori di primo piano in questa area come il già citato Schelver e Ignaz Döllinger (1770–1841). Francesco Moiso ha ricostruito, con dovizia di particolari, due schieramenti “browniani”: l'uno riconducibile alla figura del medico romantico Andreas Röschlaub (1768–1835) e la sua *Erregungstheorie*, l'altro alla scuola steffensiano–schellinghiana¹⁶⁷. Più nel particolare, la netta polarizzazione di queste due scuole medico–

¹⁶⁶ Cfr., ad esempio, WIE IV, 133 e *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1806, pp. 172 e ss.

¹⁶⁷ Cfr. a riguardo F. Moiso, *Male fisico e male morale: il mutamento di paradigmi nell'ambiente schellinghiano*, in G. Ferretti (a cura di), *La ragione e il male. Atti del Terzo Colloquio su Filosofia e*

filosofiche, fu causata da un testo dello schellinghiano Konrad Joseph Kilian (1771–1811), poi noto per una accusa di plagio nei confronti del medico e co–editore con Schelling degli *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* (1805–1808). Kilian pubblicava nel a Jena, nel 1802, il suo *Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin*, in cui recepiva proprio la teoria steffensiana delle «materie organiche», che rappresentava, a sua volta, una particolare ricezione della lettura schellinghiana di Brown. Recependo la lezione steffensiana, Kilian giungeva a distanziare nettamente la scuola di Schelling da quella di Röschlaub, esplicitando alcune differenze implicite sul piano nosologico. Agli occhi di Kilian, Röschlaub appariva irrimediabilmente legato ad uno schema “fichtiano”, a motivo della sua visione del rapporto salute–malattia come trasgressione di un limite, mentre la scuola schellinghiana si avviava, anche seguendo il naturalismo steffensiano, verso la definizione dell’*Identitätssystem*¹⁶⁸.

Tornare a sottolineare queste considerazioni, insieme con la necessità di ribadire che già nel regno animale è presente un impulso formativo (*Bildungstrieb*)¹⁶⁹ o un impulso artistico (*Kunstrieb*), rischiava di far propendere Steffens, pur involontariamente, verso una continuità fra uomo e animale priva di differenze qualitative, al di là di una moralità e di una libertà pretesa, nell’essere umano. Steffens sceglie dunque un’altra strada: una volta dimostrato che alcune ipotesi fondamentali del dettato di Gall sono dubbie sul piano teoretico, egli si sposta sul piano antropologico, derivandolo accuratamente da queste stesse ipotesi. Steffens tenta ora di estremizzare gli assunti del frenologo: o l’essere umano è un animale completamente necessitato dalle proprie disposizioni o, se può rifiutarsi di

Religione (Macerata, 8–10 maggio 1986), Marietti, Genova 1988, pp. 79–136, poi edito in *Vita natura libertà. Schelling (1795–1809)*, Mursia, Milano 1990, pp. 294–336.

¹⁶⁸ Cfr. almeno N. Tsouyopoulos, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin: Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin Fischer*, Stuttgart 1982 e *The influence of John Brown's ideas in Germany* in «Medical History», Supplement No. 8, 1988, pp. 63–74) e J. Jantzen, *Theorien der Irritabilität und Sensibilität*, in M. Durner, F Moiso, J. Jantzen, *Wissenschaftlicher Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797–1800*, Frommann–Holzboog, Stuttgart 1994, pp. 375–498.

¹⁶⁹ Comprensibilmente nell’edizione di queste lezioni, che ricordiamo essere frutto di appunti di studenti (in malafede, peraltro) non vengono citati i riferimenti delle suddette nozioni. Tuttavia, troviamo per questi stessi termini un riferimento esplicito a Blumenbach nei *Beyträge*. Cfr. Steffens, *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*, cit., p. 279 e ss.. Inoltre, nonostante l’appassionata conoscenza di Blumenbach per il nostro vada fatta risalire agli anni universitari di Copenaghen, occorrerà rilevare come gli anni di Halle vedano anche il tanto fugace quanto intenso incontro con il giovane Schelver, neo–aderente del sistema schellinghiano, ma anche allievo dello stesso Blumenbach a Göttingen.

assentire ad esse, è un ente irriducibile ad una pur acuta divisione dell'organo cerebrale. Tuttavia, Steffens non si esime dall'osservare la sagacia delle osservazioni di Gall, tantopiù se ammettiamo che queste disposizioni siano in effetti un che di oggettivo, pur non nella forma presentata da Gall, e, dunque, non possono certo essere ignorate. A partire da questa piccola incertezza argomentativa, è possibile localizzare, a nostro modo di vedere, un primo interesse da parte di Steffens, riguardo la radice della coscienza o per meglio dire, riguardo il funzionamento dell'anima per il tramite delle disposizioni innate.

Nonostante la *Naturphilosophie* schellinghiana non si prestasse ad analisi antropologiche declinate in questa maniera, come abbiamo avuto già modo di vedere, l'impostazione "naturalistica" delle ricerche di Steffens poteva supportare ed ospitare l'opzione delle disposizioni innate, già a partire dai *Beyträge*. Non ci dilungheremo oltre su questa breve disputata fra Steffens e Gall, avvenuta, Peraltro, in termini relativamente cordiali, dal momento che Gall si intrattenne più di un giorno con le compagnie di Steffens e dunque anche con Steffens stesso¹⁷⁰. Il nostro fu probabilmente interessato, o quantomeno provocato, dalle ricerche di Gall, tanto che è possibile determinare l'inizio del suo cammino antropologico proprio intorno a questi anni. Nonostante Steffens non citi mai Gall, per ovvie ragioni, nelle sue opere, il succinto commento secondo cui Gall va encomiato per aver favorito ad alcuni *Naturphilosophen* i materiali per uno studio speculativo del cervello (WIE VI, 62), può essere una buona spia. In particolare, questo commento va secondo noi letto alla luce del triangolo Steffens–Reil–Gall: mentre il primo, infatti, era estremamente diffidente nei confronti del frenologo, il secondo si mostrava, come abbiamo visto, molto più interessato e privo di preconcetti. Quando più tardi Steffens si troverà a fare i conti con l'eredità filosofica dell'amico, prematuramente scomparso, egli assimilerà progressivamente alcuni aspetti del pensiero reiliano, ricevendo, per interposta persona, anche il materiale frenologico, già riletto e ridisposto in chiave reiliana. Nel dar conto del crescente interesse che Steffens accorderà alla teoria delle disposizioni innate, quale parte

¹⁷⁰ Segnaliamo, ad esempio, questo divertente battibecco: «"Sono sbalordito", gli dissi una volta, "di apprendere che un osservatore della natura così acuto e sobrio come lei crede nei fantasmi." – "Io?" Rispose Gall, stupito e indignato, "da cosa lo avete dedotto?" – "Lei avrà certamente un organo per le apparizioni spettrali", ho risposto, "oppure se nega le apparizioni spettrali, dovrà concedere alla persona nata cieca il diritto di negare l'esistenza della luce. Sia io che lei, dobbiamo rimpiangere di non vedere i fantasmi perché siamo ciechi a questo riguardo» (WIE VI, 53–54).

fondamentale della descrizione individuale, non può, dunque, essere tralasciato un simile accostamento¹⁷¹.

In secondo luogo, è necessario attardarsi un momento sulla vicenda editoriale delle tre lezioni steffensiana contro Gall, le quali contribuiscono ad aumentare l'interesse sulla questione. Il testo, infatti, venne pubblicato nel 1805 dalla stamperia dell'Università di Halle, presumibilmente da studenti. Già H. Hultberg aveva scovato, a Weimar, un frammento di lettera senza mittente e indirizzo¹⁷² in cui Steffens dava, più per gentilezza che per presa visione, un generico assenso alla pubblicazione di quelle lezioni¹⁷³. Tuttavia, grazie ad un'ulteriore lettera, che si trova presso l'archivio della *Universitätsbibliothek* di Leipzig, all'interno dell'epistolario di C.G. Schütz (1747–1832¹⁷⁴), possiamo aggiungere ulteriori informazioni. La lettera, inviata sempre da Weimar, nel 1805, è destinata a Schütz ed è stata scritta da F.J. Bertuch (1747–1822), cioè dallo stesso cui probabilmente Steffens stava rispondendo nella lettera trovata a Weimar da Hultberg. Dal testo è possibile desumere la volontà di ledere Steffens con la pubblicazione delle *Drei Vorlesungen*:

Steffens, Drei Vorlesungen. L'ho stampato con diligenza perché egli [Steffens] aveva letto il manoscritto e ne aveva approvato la stampa; riguardo ciò ho un suo biglietto in mano mia. Ero desideroso di attirare la volpe nella trappola, ora è dentro e presumibilmente verrà colpito.

Gall mi ha scritto da Brunswick. È molto soddisfatto della sua permanenza e accettazione a Göttinga e Brunswick ed è partito ieri per Amburgo»¹⁷⁵.

A giudicare dalle parole di Bertuch, il testo potrebbe essere manchevole di alcune parti, potrebbe riportare in maniera imprecisa gli argomenti di Steffens o, nell'ipotesi più ardita, potrebbe suggerire una associazione indiretta fra le teorie di Gall e quelle di Steffens. In altri termini, è possibile ipotizzare che il testo, composto come detto da appunti, sia stato predisposto in modo tale da far risultare le accuse di Steffens relativamente pretestuose, non soltanto nel senso che il nostro non appare come un profondo conoscitore della dottrina

¹⁷¹ Cfr. *infra*, Cap III, pp. 182–183.

¹⁷² *Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar*, denominata Bertuch. Nr. 1867, pp. 4–1.

¹⁷³ Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, cit., p. 90.

¹⁷⁴ *Universitätsbibliothek Leipzig; Christian Gottfried Schütz, Briefwechsel*; Signatur: Rep. III 1a/1/106.

¹⁷⁵ Foglio 2, righe 20–24 e foglio 3, righe 1–5.

di Gall, ma anche nel senso che, come abbiamo visto, tali accuse sembrano celare una presa di distanza più etica che teoretica. Più in particolare, senza coinvolgere esageratamente il livello speculativo della disputa, Bertuch poteva semplicemente sperare di instillare il dubbio, nel lettore medio, che anche la dottrina steffensiana, non fosse che un bieco, seppur altisonante, empirismo. In effetti, da un punto di vista prettamente teoretica, abbiamo visto come questo parallelismo risultava già cogente nei *Beyträge* del 1801, mentre il testo del 1805, risultava, nonostante i rimaneggiamenti, più equivoco. Peraltro, le tre lezioni avrebbero raggiunto un pubblico estremamente minore dei *Beyträge*. Alla luce di questi rilievi, è evidente che l'intenzione di Bertuch non era assolutamente quella di esplicitare qualcosa che Steffens aveva tenuto implicito nelle *Drei Vorlesungen*; anzi, con tutta probabilità, egli era probabilmente ignaro o non del tutto consapevole della portata filosofica ed antropologica dei *Beyträge*. Piuttosto, egli intendeva danneggiare un noto esponente della *Naturphilosophie* all'interno della comunità accademica di Halle, luogo in cui presumibilmente il testo rimaneggiato delle tre lezioni sarebbe stato letto e diffuso. Bertuch, in ultima analisi, appare interessato a gettare discredito su Steffens agli occhi della comunità accademica di Halle, facendolo risultare ad un tempo, filosoficamente vacuo e materialisticamente orientato.

Peraltro, sul versante speculativo, chi saprà scandagliare la dottrina steffensiana con tagliente attenzione sarà Hegel, che nella *Phänomenologie des Geistes* (1807) si lancerà in una invettiva contro Gall e Steffens, accusati sostanzialmente di proporre due modelli congruenti: Steffens con le sue materie organiche e Gall con la sua frenologia, rappresentavano un ulteriore fallimentare tentativo di localizzare o stabile la correlazione fra «organi» e «anima»:

Per quanto riguarda il rapporto tra l'Interno e questo suo Esterno, è chiaro innanzitutto che esso sembra dover essere concepito come relazione di connessione causale. Il rapporto necessario tra due essenti-in-sé, infatti, è appunto una relazione di causalità. Ora, perché l'individualità spirituale abbia effetto sul corpo, è necessario che, in quanto causa, sia essa stessa corporea. Infatti, la corporeità in cui risiede la causalità dell'individuo è l'organo. Non si tratta però dell'organo dell'attività rivolta verso la realtà esterna, bensì degli organi di quell'attività che l'essenza autocosciente svolge dentro se stessa e che si estrinseca soltanto verso il suo corpo. Non è facile individuare subito quali siano questi organi. Se si trattasse soltanto degli organi in generale, non vi sarebbero difficoltà a trovare l'organo del lavoro in generale, quello della sessualità, ecc. Solo che tali organi vanno considerati come strumenti,

come parti del corpo che fungono da termine medio tra due estremi, cioè tra lo spirito e l'oggetto esteriore. Gli organi di cui si tratta adesso, invece, sono quelli in cui l'individuo autocosciente, mantenendosi per sé come estremo, si contrappone alla sua propria realtà; qui l'organo non è al tempo stesso rivolto verso l'esterno, ma è riflesso nella propria azione, e il suo essere non è un essere Peraltro. Certo, anche nel rapporto fisiognomico l'organo è considerato come un'esistenza riflessa entro sé che commenta l'attività. Questo essere, però, è oggettivo, e il risultato dell'osservazione fisiognomica consiste solo in ciò: l'autocoscienza si contrappone alla propria realtà appunto come a qualcosa di indifferente. Adesso, invece, l'indifferenza sparisce perché lo stesso essere-riflesso entro sé produce degli effetti, e quindi allaccia con l'esistenza un rapporto necessario. Inoltre, perché possa agire sull'esistenza, l'essere-riflesso deve avere anch'esso un essere che non sia propriamente oggettivo: e l'organo adesso in questione dev'essere appunto un tale essere non oggettivo¹⁷⁶.

Dopo queste doverose precisazioni – il particolare contesto di Halle, le polemiche affrontate ed il particolare rapporto dialettico intersecato con Schleiermacher e con Reil – cerchiamo di guardare ad un quadro d'insieme. In generale, è sicuramente possibile individuare un discreto mutamento nei temi che Steffens sceglie progressivamente di affrontare. Più nel particolare, ciò verso cui Steffens sembra muoversi, nel periodo di Halle, è una dilatazione delle tematiche etiche e antropologiche, sebbene ancora all'interno delle coordinate di pensiero di un generico *Identitätssystem*, condiviso con Schelling. Anche qui, è necessario tornare a ribadire i motivi di distanza fra la *Naturphilosophie* di Schelling e quella di Steffens. La declinazione della filosofia della natura da parte di quest'ultimo, contraddistinta, come detto, da un marcato naturalismo, da una maggior attenzione e una maggior competenza nell'osservazione empirica, nonché da una diffidenza, culturale e personale, nei confronti della speculazione metafisica, sarà ciò che renderà possibile la crescita interna di tematiche etiche e antropologiche. Tuttavia, come vedremo, la soluzione

¹⁷⁶ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 445–447 (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807, pp. 256–257 [GW IX, 180–181]. Quando si riferisce in questo modo a Steffens, Hegel ha sottomano proprio i *Beyträge* del 1801 e non le lezioni su Gall del 1805, di cui non conosciamo la diffusione, né tantomeno la contezza che Hegel potesse avere delle stesse. Le probabilità che Hegel potesse averne contezza, anche successivamente al 1807, sono relativamente scarse. Su questo parallelo e, in generale, sulla critica di Hegel a Steffens cfr. C. Ferrini, *Reason observing Nature*, in K.R. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Blackwell, Singapore 2009, pp. 92–134.

e il posizionamento di queste stesse sfere dell'indagine filosofica dipenderà da una autonoma ricezione da parte di Steffens della *Freiheitsschrift* schellinghiana.

2.2 Rivolgimenti interni ed esterni

Il luogo in cui possiamo conoscere le fattezze del sistema *in fieri* sono i *Grundzüge der Philosophischen Naturwissenschaft*¹⁷⁷. Il testo sembra essere un vero e proprio saggio del panorama filosofico coevo. Ad un livello di analisi immediata, infatti, è possibile osservare come i *Grundzüge* recepiscano due particolari “mode” filosofiche. In primo luogo, l'opera del 1806 tenta di approcciarsi allo strumento della scrittura per aforismi, tipico della *Frühromantik* e ripreso, in quegli anni, anche da Schelling con i suoi aforismi di filosofia della natura¹⁷⁸. In secondo luogo, è possibile appurare l'introduzione di uno schema della quadruplicità quale ritmo dello sviluppo organico¹⁷⁹. Nonostante la forma accattivante, il testo non riscosse particolare successo ed anzi venne recepito piuttosto negativamente; è nota, ad esempio, la stroncatura di Goethe¹⁸⁰. Forse è possibile ascrivere questa ricezione negativa almeno a due elementi e cioè al mutamento di orizzonte che

¹⁷⁷ Steffens, *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1806; D'ora in poi citati nel testo come GZG e pagina.

¹⁷⁸ Cfr. Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* in «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» 1, (1), 1805, pp. 3–89; *Aphorismen über die Naturphilosophie I*, in «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» 1, (2), 1806, pp. 3–36; *Aphorismen über die Naturphilosophie II*, in «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» 2, (2), 1807, pp. 121–158 [SW VII, 140–197;198–244]. Cfr. anche C. Storti, *Karl Eberhard Schelling: il concetto di vita e di malattia nell'ambiente medico-filosofico romantico*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 13.

¹⁷⁹ Lo possiamo ritrovare, negli stessi anni, in autori quali Schelling, Schleiermacher o Hegel.

¹⁸⁰ Cfr. la lettera di Goethe a Friedrich Wolf del 31 agosto 1806, secondo cui la prefazione dell'opera è melliflua, ma si corre il rischio di «strozzarsi» con l'intero volume (in *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*, hrsg. Von Großherzogin Sophie von Sachsen, IV, XIX, Deutscher Taschenbuch, München 1987, pp. 186–188). Per un giudizio positivo, invece, è possibile consultare il necrologio di Steffens redatto da G. Schubert in *Gelehrte Anzeigen*, hrsg. von Mitgliedern der könig. Bayer Akademie der Wissenschaft, 17. April 1846, Colonna 643. Non sarà inutile ricordare che il *Naturphilosoph* Gotthilf Schubert era, più di altri, avversato da Goethe per il suo misticismo. Cfr. l'appunto di conversazione fra Goethe e S. Boissierée in *Boissierée, Tagebücher*, (4 agosto 1815), I, Roether Verlag, Darmstadt 1978, p. 232.

abbiamo ipotizzati in principio¹⁸¹ e alla natura del testo. I *Grundzüge*, cioè, rappresentano la base delle lezioni di filosofia della natura di Steffens a Halle; non a caso il sottotitolo dell'opera è *Zum Behuf seiner Vorlesungen*. Di conseguenza, è possibile supporre che durante le lezioni ci fosse una maggior contestualizzazione e una più ariosa connessione fra le parti, su cui probabilmente Steffens si sarà attardato; nel testo scritto, invece, essi appaiono piuttosto autonomi¹⁸².

Almeno nelle intenzioni, questo elaborato vorrebbe essere un tentativo, da parte di Steffens, di mantenere fede a determinate promesse fatte nei *Beyträge* del 1801. Nei fatti, ci troviamo davanti ad un utilizzo massiccio della quadruplicità quale chiave di lettura dell'intero sviluppo, una traccia che può condurci attraverso il caos della natura (GZG, 38). Ci sono quattro angoli del mondo, quattro età, quattro temperamenti, quattro elementi e quattro sostanze basilari (*Grundstoffen*) (ossigeno, idrogeno, azoto e carbonio). Anche soltanto considerando questa superfetazione della quadruplicità è facile intuire che il procedere del testo sarà abbondantemente contraddistinto da giochi analogici combinatori, abbastanza periferici rispetto alle prove empiriche. Anzi, proprio perché ora lo schema della quadruplicità si fa predominante nel sistema della natura, le acquisizioni dei *Beyträge* dovranno essere tacitamente riesaminato semplicemente riproposte in forma quaternaria. Se, ad esempio, nei *Beyträge* trovavamo tre metalli nobili (oro, platino e mercurio), ora essi sono divenuti tacitamente quattro, insieme con l'argento (ad es. GZG, 89). Dal punto di vista della descrizione del processo organico, tuttavia, ci troviamo dinnanzi ad una variazione: Steffens ha destituito d'importanza il principio della *generatio aequivoca* (GZG, 147) e, in generale, la continuità in natura è proposta con più prudenza, specie per quanto concerne l'unità delle specie animali (GZG, 91). La progressiva enfasi che il concetto di discontinuità guadagna nel testo, che, di per sé, potrebbe rivelarsi nocivo per la tenuta del sistema dell'identità, è funzionale a giustificare la spiccata peculiarità dell'essere umano.

¹⁸¹ Nell'introduzione, per la prima volta, Schelling e Schleiermacher vengono citati insieme e posti (quasi) allo stesso livello. Cfr. GZG, XXII.

¹⁸² Già nella prefazione ai *Geognostisch-geologische Aufsätze* del 1810, Steffens sarà estremamente critico nei confronti dei *Grundzüge*, considerati oscuri e bisognosi di ulteriori specificazioni (cfr. p. Steffens, *Geognostisch-geologische Aufsätze*, Hoffmann, Hamburg 1810, p. VII). A questo riguardo, Hultberg ha ipotizzato un errore a p. IV, dove Steffens descrive i *Grundzüge* come «*epigrammatisch und systematisch*», mentre sembrerebbe più sensato avesse voluto definirli (un)-*systematisch* (Cfr. H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773-1811*, cit., p. 92).

Se, anche nelle sue prime opere, Steffens ha sempre enfatizzato, soprattutto in termini teleologici, l'importanza dell'individuo, soltanto ora la prefigurazione dell'individuale si tinge del colore dell'etica. Sarà qui necessario aprire una breve parentesi: a confrontare le divagazioni etiche di Steffens presenti nei *Grundzüge* con la proposta schellinghiana, per esempio per come veniva sviluppata nelle lezioni sul *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [SW VI, 131 e ss.] tenute a Würzburg fra il 1803 e il 1804 o quella presente negli *Aphorismen über die Naturphilosophie* del 1805, potremmo stupirci. Ogni volta, cioè, che Schelling si avventura in speculazioni etiche, egli lo fa a corollario della sua speculazione strettamente teoretica; l'etica non è che un'immagina dell'ontologia, in senso spinoziano. A sentire Steffens, invece, che si attarda sull'etica quale rivelazione dell'amore divino nella storia (GZG, 133), la speculazione morale sembra essere una sfera autonoma estremamente degna di interesse. Allo stesso tempo, tuttavia, tutto intorno regna la quiete imperturbabile dell'Identità assoluta; il resto delle affermazioni steffensiane sembrano franche divagazioni sul tema dell'*Identitätssystem*. A riguardo, la spiegazione è al contempo semplice e complessa: distinguendo il livello letterale e quello essenziale, è facile appurare che lo schema rimane inalterato; l'etica è, a tutti gli effetti, una diversa semantizzazione dell'ontologia.

Tuttavia, forse a motivo della sua formazione religiosa o del suo confronto con certe tradizioni di pensiero (*in primis* con Schleiermacher), Steffens sembra sentire più intensamente di Schelling lo iato che separa la natura da Dio. Nonostante, cioè, lo schema panenteistico del sistema dell'identità rimanga un portato condiviso da entrambi, quello stesso iato che porterà Schelling a scrivere prima *Philosophie und Religion* (1804) [SW VI, 11–70] e poi la *Freiheitsschrift* del 1809 [SW VII, 331–416] è qui presentato da Steffens, seppur ingenuamente. Steffens non sta certo prefigurando la svolta cui Schelling andrà incontro nel suo periodo monachese, ma sta effettivamente sostenendo che la distanza fra Dio e il mondo è così ampia, che sembra esserci la necessità di una figura che faccia da mediatore fra i due mondi. Da questo punto di vista l'uomo si palesa come portatore del messaggio morale divino, come colui che traduce il sistema del mondo in parole e l'ontologia in etica. Ciò che dimostra la realtà di questo modello antropologico è chiaramente la figura del Cristo, il Dio fatto uomo; eppure, nei fatti, rimane qui ancora impossibile individuare nell'essere umano un luogo, un «organo», della libertà, capace di renderlo quantomeno rendo portatore di libertà. No, la libertà è qui ancora poco più che un postulato, incapace di adombrare lo schema della quadruplicità (GZG, 142–143). Quattro

temperamenti, quattro età; se Steffens recedesse dall'identità presupposta di libertà e necessità e non incedesse continuamente, allo stesso tempo, sulla necessità di appropinquarsi al «mistero» senza tracotanza (GZG, 166–168), la libertà faticherebbe veramente ad essere qualcosa più di un *flatus vocis*. Anche per questo motivo, è la metafora dell'identità a prendere, finalmente, il sopravvento:

La pura individualità, che, basata su sé stessa, conduce sempre la propria vita senza tempo, si esprime storicamente, come eterna chiarezza e immortalità dell'indole, come moralità e, nella natura, come l'eterna armonia senza corruzioni. La vera moralità è solo quella che non riconosce antitesi, che non è condizionata o determinata da nulla di esterno, compresa in sé, che riconosce la sua essenza come essenza di Dio, che è quindi liberamente essenziale nella sua forma; solo l'essenza nella sua forma riconosce l'identità della forma e essenza, moralità e armonia, storia e natura, la vera natura è solo quella che, senza opposizione, [nonostante sia] necessaria nella forma, vive in sé stessa la sua unità con l'essenza di Dio come eternamente libera e, cioè, riconosce l'identità della forma e dell'essenza, moralità e armonia, natura e storia. La questione di come si sia creata la tensione tra libertà e necessità – dove poi la libertà si perde nell'apparenza dell'arbitrio, la necessità nell'apparenza della coercizione – non ha significato in questo [...]. Questo mistero della vita delle individualità è il mistero reale, manifesto, che, dalle radici dell'identità della mente e del sapere nella storia, non vede altro che la pace eterna e la comunione dei santi, nella natura nient'altro che l'armonia imperitura ed eterna chiarezza. La conoscenza originale di questo mistero non è qualcosa di mediato, qualcosa di introdotto dall'evidenza, qualcosa di giustificato esternamente, è invece una percezione molto più immediata, che può essere espressa dove si trova, ma può essere compresa solo dove è. (GZG, 203)

I *Grundzüge* si confermano, insomma, a conti fatti, come la traccia di un sommovimento che è appena partito. Essi rappresentano una variazione che segue un percorso del tutto autonomo, caratterizzato da fonti proprie e da un marcato naturalismo di fondo, presentando, allo stesso tempo, la svolta che si sta ingenerando all'interno del sistema schellinghiano, che rimane il sistema di riferimento per eccellenza. Non sarà un caso allora, che in quest'opera si trovi l'unico e ultimo riferimento steffensiano alla nozione di microcosmo (GZG, 87). Tale concetto, infatti, giunge in eredità alla *Naturphilosophie* da una tradizione ricchissima e fluorescente, fatta di speculazioni filosofico alchemiche antichissime, che si rincorrono per tutta la modernità fino a raggiungere la Germania

romantica, in maniera tutto sommato inalterata¹⁸³. La nozione di microcosmo, cioè, era il tentativo di affrontare per via speculativa la questione antropologica, in qualche modo tagliando il nodo gordiano. Attraverso l'analogia del microcosmo con il macrocosmo, e cioè postulando che l'uomo riassume in sé l'intero sistema mondo, appunto quale tramite tra la natura e Dio, si rinuncia a darne una definizione completa che contempli anche elementi individuali. Evidentemente, nonostante questa metafora sia usatissima dai *Naturphilosophen*, in ognuno essa assume connotati differenti ed ha soprattutto, una funzione peculiare all'interno dei rispettivi sistemi. In ognuno, tuttavia, il microcosmo sembra sopperire all'impossibilità di affrontare, per mezzo della *Naturphilosophie*, la ricchezza e l'unicità dell'essere umano. L'*impasse* generata da questa manovra non è certamente irrisolvibile e vedremo più avanti quali saranno le principali soluzioni adottate dai *Naturphilosophen*¹⁸⁴. Quel che ci interessa qui è soltanto palesare la ricorrenza di un termine che, nella lezione di Steffens, rappresenterà sempre più di una modalità impropria di raffigurazione dell'umano, incapace di veicolare l'individuale. L'individualità comincia, in effetti, a proliferare fra le mani inesperte di Steffens, tanto che, a breve, dovrà fare i conti con l'«individuale» ed il «personale» insieme.

Queste e altre questioni speculative, comunque sia, dovranno essere messe momentaneamente da parte da Steffens. La sua vita e la carriera avrebbero, infatti, subito una brusca battuta d'arresto nel 1806 con l'ingresso delle truppe napoleoniche a Halle. Il 14 ottobre 1806, all'intero della cosiddetta guerra della quarta coalizione, veniva combattuta, dalle truppe napoleoniche e dall'esercito prussiano, la nota battaglia di Jena. I combattimenti terminarono con la netta vittoria dei francesi e con la disgregazione dell'esercito prussiano, che venne quasi completamente disperso o catturato nella successiva fase di inseguimento. Un frangente periferico, seppur decisivo, di questo episodio bellico fu, per l'appunto, la battaglia di Halle, svoltasi il 17 ottobre 1806. Dopo che il maresciallo Jean-Baptiste Bernadotte aveva astutamente rinunciato a prendere parte

¹⁸³ Qualche riferimento: G.P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, CUP New York 1922; R. Allers, *Microcosmos: From Anaximandros to Paracelsus*, in «Traditio» 2, 1944, pp. 319–407; L. Barkan, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*. Yale University Press, London–New Haven 1975; S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 331–366 e 545–608; A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo rinascimento*, Congedo, Milano 2002; T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie «sottili» da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano 2006, passim.

¹⁸⁴ Cfr. Cap III pp. 156 e ss.

alla battaglia di Jena, con la scusa di non aver ricevuto gli ordini del generale in tempo, Napoleone era a dir poco adirato nei suoi confronti. Tuttavia, recedendo dall'idea di condurlo davanti ad un tribunale militare, gli ordinò, piuttosto, di dirigersi a Halle, dove avrebbe trovato le forze prussiane di riserva, 16.000 uomini alle dipendenze dal Duca Eugenio di Württemberg. La vittoria di Bernadotte fu schiacciante: appena 800 uomini persero la vita, contro i 5000 dei prussiani; Halle era presa d'assalto ed occupata.

In questo periodo, paradossalmente, nonostante la città occupata, la chiusura dell'università, le rappresaglie e quanto, in generale, il clima di guerra avesse potuto determinare, il gruppo di Halle si cementa ulteriormente. I loro incontri si fanno meno sporadici, molto spesso le famiglie di tutti si trovano riunite al completo e la discussione si anima di toni insieme speculativi e politici (WIE V, 225). Tuttavia, già a fine 1806 le strade di tutti sembrano dipartire: mentre Reil sarebbe sicuramente rimasto a Halle in quanto medico, Wolf e Schleiermacher avrebbero probabilmente trovato impiego a Berlino, mentre per Steffens sembrava profilarsi un possibile rientro in patria (WIE V, 226). Dopo aver ottenuto un congedo dal ministro dell'istruzione prussiano, Steffens si diresse verso la Danimarca, con tutta la famiglia al seguito.

Riguardo alle sorti di questo rientro non è necessario attardarsi troppo nella narrazione dei fatti. Ci contenteremo di dire quanto segue: Steffens ebbe, per il tramite del solito Schimmelman, un colloquio poco cordiale con il principe reggente Federico Cristiano II, già non eccezionalmente disposto nei suoi confronti, se ricordiamo gli accadimenti del 1802. Il principe garantiva di fatto a Steffens di essere impiegato negli stati del re, negando, allo stesso tempo, ancora una volta, al nostro, la possibilità di insegnare. Il sanguigno Steffens rispose con toni fin troppo lirici, sostenendo che tale scelta era ridicola davanti a Dio, specie per chi seguiva la religione della verità e per esse intendeva vivere e morire (WIE V, 250). Come avevamo anticipato, Steffens aveva scelto in cuor suo, e forse senza rendersene bene conto, fino a quel momento, di perseguire la via della ricerca filosofica anche e soprattutto in una veste civile, senza cioè voler mai rinunciare alla funzione pubblica che la sua speculazione poteva comportare. Vedremo più avanti come questa componente diverrà preponderante in funzione dell'intervallo bellico, animando più tardi anche gli scritti cosiddetti «politici».

Sul soggiorno di Danimarca è giusto aggiungere che Steffens tornò sconcolato a Copenaghen, dove accolse l'affetto dei suoi cari. Qui venne, Peraltro, controllato spesso dalle autorità di vigilanza, quasi fosse un sobillatore o, più probabilmente, potesse tenere

lezioni segrete o non autorizzate. Inoltre, quasi seguito da quella stessa divina provvidenza che Steffens ha spesso chiamato in causa nel racconto della sua vita, il nostro riceverà una notevole eredità in questo periodo, a motivo della scomparsa di una facoltosa zia. La somma gli permetterà, così, di fare fronte al difficile periodo, che spenderà, fino al 1808, in compagnia di amici e conoscenti, intorno ad Amburgo. Prima di analizzare una vicenda caratteristica capitata in questo “anno sabbatico” che Steffens fu costretto a prendersi per tutto il 1807, converrà tracciare un quadro d’insieme riguardo il crocevia di culture che, da più parti, chiamano Steffens, soprattutto in questi anni incerti.

Al di là del fatto in sé, infatti, l’incontro fra Steffens ed il principe ereditario ci racconta qualcosa del punto di vista steffensiano sul mondo, soprattutto per come il nostro ci racconta dell’accaduto. Egli, un «funzionario prussiano» «danese» (WIE V, 226), tenta, infatti, di porsi ai servigi del suo proprio sovrano, riconoscendosi quale suddito del re di Danimarca. Di più, un incontro fortuito con il re in persona, avvenuto in Amburgo in quei mesi, sembra addirittura riscattare l’infausto giudizio del giovane Steffens sulla sua patria. Proprio ad Amburgo, infatti, dove il re e la regina di Danimarca si trovavano di passaggio, Steffens era approdato, dieci anni prima, nel 1794, dopo aver abbandonato in segreto le terre patrie, su una nave, poi colta da una tempesta. Se prima vi giungeva disperato e senza nulla, ora vi si trovava omaggiato dal re in persona; tanto bastava a riscattare la sua giovinezza e a glorificare la sua vita attraverso la luce di un disegno provvidenziale (WIE V, 268–270). Più in profondità, gli anni della maturità in cui Steffens scrive la sua autobiografia e riporta questi stessi fatti, lo hanno portato ad una ponderata riflessione – o “accettazione” – delle sue radici danesi. Questo ripensamento, come al solito, è connotato specularmente:

Ciò che gli indiani e gli egiziani sono per i greci, la Scandinavia lo è per i tedeschi; la mitica preistoria degli antichi Goti vive ancora nell'estremo nord, costituisce ancora il nucleo fresco di una peculiare poesia scandinava. È una disgrazia per la Germania che questo ricco mondo mitologico sia scomparso e sia scarsamente influenzato da una tradizione romana la cui intenzione prosaica, dottrinale e di disciplinamento etico è fin troppo chiara. Si avvicina il tempo in cui il tedesco, profondo ricercatore, scoprirà i tempi preistorici meravigliosamente ricchi della sua gente, il tesoro del suo passato più profondo, conservato nelle lingue scandinave; sarà un compito spirituale importante per lui riconoscere la sua casa originaria nell'estremo nord, e non vorrà assolutamente sopprimere l'area in cui la lingua preserva, onora e apprezza i suoni originali della sua stessa esistenza. In quelle province di frontiera i

danesi non hanno solo un diritto esterno di difendere, che cambia con i cambiamenti storici, ma anche uno spirituale e l'attacco [a questo diritto] attacca insieme il nucleo più intimo dell'esistenza nazionale (WIE V, 241–242).

Vediamo qui il tentativo steffensiano di rovesciare speculativamente, in chiave quasi interculturale¹⁸⁵, la sudditanza culturale della Danimarca nei confronti della Germania, che egli stesso andava proclamando anni prima. Ora la Danimarca ricopre il doppio ruolo di vettore della Scandinavia, nonché di terra di confine. Essa non è soltanto la terra dove la cultura scandinava è giunta alla sua massima espressione, diventando così il retroterra culturale e mitologico che deve aver animato anche i processi culturali tedeschi, insieme con un secondario elemento romano¹⁸⁶. Essa è anche, a oggi, la terra di frontiera che intercede per la Scandinavia con l'Europa e direttamente con la Germania. Facile intravedere, in queste poche righe, come Steffens stia modellando l'ideale danese di cultura, il quale si presenta antichissimo e animato dalla divina provvidenza. In particolare, egli sta concedendo rilevanza speculativa alla zona dello Schleswig–Holstein; quella porzione geografica di spazio, cioè, che pur essendo sotto la corona danese, rappresenta la commistione di culture danese e tedesca. Assecondando le parole di Steffens è possibile dedurre una centralità “culturale” danese, che si perde nella notte dei tempi e che ha a che fare con la conservazione della mitologia norrena. Ciò, da un lato, permette alla Danimarca di evitare la subalternità alla Germania, e, dall'altro, consente allo Schleswig–Holstein di essere investito di un ruolo spirituale di prim'ordine.

Torniamo ora alla narrazione dei fatti, concentrandoci per un attimo sul soggiorno steffensiano nei pressi di Amburgo. La permanenza per Steffens non fu di mero piacere, dal momento che era letteralmente attorniato da personaggi di tutto interesse. Nell'estate del 1807, ad esempio, a Neumühlen, nei pressi di Amburgo, era ospite di J.M. Sieveking

¹⁸⁵ Vedremo, più avanti, come questo termine non sia del tutto improprio.

¹⁸⁶ Si faccia già da subito attenzione a non scambiare questo appello steffensiano con un antecedente del noto mito nazionalsocialista della «razza nordica». Piuttosto, come stiamo per vedere, Steffens sta qui sostenendo come le popolazioni “barbariche” abbiano fornito suolo fertile per il rigoglioso germogliare del cristianesimo e, in particolare, il popolo tedesco si è fatto raccordo fra la cultura barbarica e quella romano–bizantina, favorendo così una propagazione ulteriore e più pervasiva del cristianesimo. Chiaramente, non sono mancati tentativi di rendere Steffens un antecedente del pensiero nazionalsocialista; cfr. soprattutto M. Meißner, *Henrik Steffens als Religionsphilosoph*, Maruschke & Berendt, Breslau 1936, E. Achterberg, *Heinrich Steffens und die Idee des Volkes*, Triltsch, Würzburg 1938 e V. Waschnitius, *Heinrich Steffens ecc.*, cit.

(1760–1832), vedova del noto illuminista G.H. Sieveking (1751–1799), nonché nipote del grande Reimarus¹⁸⁷. Con loro si intrattenevano scienziati naturali degni di nota: Johann E.v. Berger (1772–1833)¹⁸⁸ e A.L. Hülsen (1765–1809). Proprio quest'ultimo era dedito, nell'estate del 1807, a quella che può essere considerata la moda del momento: il siderismo. Questa dottrina era stata coniata dal fisico, già citato, Johan Wilhelm Ritter, trasferitosi da Jena a Monaco, grazie all'influenza di Baader e Schelling, dove aveva ricevuto una chiamata come membro dell'Accademia delle Scienze. Qui egli aveva messo a punto una sorta di sonda capace di scrutare l'acqua e i metalli e, a partire da questa, aveva elaborato la teoria del siderismo. Queste verrà poi codificata in un breve scritto del 1808, *Über Siderismus*, disprezzato e rifiutato dai fisici empirici, ma allo stesso tempo estremamente apprezzato tra coloro che erano inclini a guardare la natura in modo speculativo. L'idea fondamentale del siderismo era assai prossima al cosiddetto magnetismo animale o mesmerismo, cui venivano accorpati elementi tratti dalla raddomanzia. Non bisogna, infatti, dimenticare che Ritter, a partire dal 1806, si era imbarcato in una serie esperimenti con un noto raddomante italiano, tale Campetti¹⁸⁹. L'intenzione era quella di costituire una teoria della coscienza, con particolare attenzione alla sua componente passiva ed involontaria, che stabilisse una continuità tra i processi della natura e i processi psichici, con l'ambizione di portare alla luce una situazione di «sonnambulismo cosciente».

Steffens stesso si interessò a questi esperimenti, seppur con estremo riserbo. Egli, infatti, era in qualche modo convinto che esistesse un legame fra «la debole oscillazione di un'esistenza cosmica» e la nostra interiorità; dubitava, tuttavia, della possibilità di poter rendere questa recondita attività naturale oggetto di chiara osservazione scientifica. Gli esperimenti fatti da Ritter erano costruiti come segue: un anello d'oro è attaccato a un

¹⁸⁷ Proprio da queste pagine veniamo a sapere che Steffens fu grande estimatore, con Lessing, anche di H.S. Reimarus (1694–1768), in gioventù (WIE V, 304).

¹⁸⁸ *Naturphilosoph* danese, docente nella vicina Kiel, von Berger può essere considerato uno dei punti di riferimento per lo sviluppo della *Naturphilosophie* nel settentrione, nonostante il discreto influsso che Fichte e Reinhold ebbero su di lui. Cfr. O. Schumacher, *Die Ethik Erich von Bergers*, Hamburg 1929 [diss.] e S. Wagner, *Ethos, nature and education in Johann Erich von Berger and Friedrich Adolf Trendelenburg*, in N. Boyle & L. Disley, J. Walker (eds.), *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 108–135.

¹⁸⁹ Il quale peraltro giocò un brutto scherzo a Ritter, nonché a Schelling e Franz Baader, che decisero di prestarsi. Egli, infatti, li ingannò tutti quanti, proprio fingendosi portatore del magnetismo animale. Cfr. *Aus Schelling Leben*, II, cit., pp. 109–110.

capello o in altro modo su un sottilissimo filo di seta. Il filo è tenuto tra i polpastrelli e quando viene passato su vari corpi, specialmente metalli, si dovrebbero presentare determinate vibrazioni, con determinate rappresentazioni grafiche. Un simile tentativo veniva provato, in quell'estate, dal già citato Hülsen. Egli aveva, infatti, raccolto un gran numero di aste di metallo diverso, annotando su diversi registri moltissimi esperimenti fatti in questa direzione. Steffens seguì in scrupoloso silenzio le ricerche dell'amico ed anzi l'altro, vedendolo così attento e silenzioso, credette di averlo in qualche modo convinto.

Tutt'altro, invece, Steffens si era avveduto, insieme con von Berger, di un fatto estremamente singolare (WIE V, 305). Hülsen aveva continuato imperterrito con le sue dimostrazioni, basate su un riferimento fisso, che era il polo magnetico della terra. Tuttavia, nel mentre, egli non si era accorto che una folata di vento aveva spostato il foglio che segnava appunto il polo: continuava ad accumulare dati in maniera quasi automatica, seguitando cioè a elaborare, con certezza istintiva, senza che quello spostamento non percepito facesse problema. Nonostante, cioè, il polo esterno fosse variato e dunque fosse completamente errato, era il «polo soggettivo» ad alimentare le ricerche, cosicché la ricerca aveva preso il sopravvento sul ricercatore, il quale era divenuto, suo malgrado, «un enigma anche per sé stesso» (WIE V, 306). Al di là del fatto, che ci testimonia comunque la diffidenza di Steffens nei confronti delle teorie più ambigue e visionarie, è necessario trarre da questo episodio due ulteriori riscontri.

In primo luogo, il fatto che l'iniziale devozione nei confronti dell'opera di Ritter, che Steffens ha dimostrato soprattutto nei suoi scritti geologici, davanti a questi tentativi di illuminare convintamente l'interno dell'uomo, svanisce completamente. Questo, più in generale, ci comunica la diffidenza di Steffens nei confronti di qualsiasi metodologia che si approcciasse all'essere umano con la pretesa di esaurirne la definizione e cioè di non considerare quale suo attributo fondamentale, proprio l'elemento dell'assoluta irriducibilità ad un modello. Questa riflessione animerà con forza l'ultima parte della sua speculazione e, dunque, su di essa dovremo tornare. In secondo luogo, Steffens è destato dall'evidenza della fede, non tuttavia da intendersi, almeno qui, in senso religioso; parliamo piuttosto della capacità umana di sovrapporre inavvertitamente al mondo uno schema precostituito, capace di restituire un ordine ed una somma di risultati, funzionali a conferire sicurezza e senso alla realtà. Questa costante lotta dell'uomo con la sua capacità di produrre certezza anche in contraddizione con l'esperienza, dovrà essere qualcosa su cui riflettere per Steffens e, in generale, sarà una delle grandi auto-riflessioni della *Naturphilosophie*.

Chiudiamo questo inciso con una nota più speculativa; durante questo anno sabbatico, infatti, Steffens non stette ovviamente con le mani in mano. Oltre, infatti, ad una spasmodica ricerca di impiego, quietata soltanto dall'arrivo dell'eredità, Steffens scrisse anche un piccolo contributo, pensato per gli *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, la rivista che Schelling dirigeva a Würzburg, insieme con il medico Adalbert Marcus (1753–1816). Intitolato *Über die Vegetation*¹⁹⁰, il testo riguarda per l'appunto la vegetazione ed utilizza, sostanzialmente, argomenti già appartenenti alla precedente produzione steffensiana¹⁹¹. Tuttavia, il testo evidenzia un elemento, che prima sembrava più sfumato, poi fondamentale per la comprensione dell'antropologia steffensiana. La vegetazione di cui questo contributo si occupa, cioè, non è da intendersi come il mondo dei vegetali, ma anzi come l'attività di vegetazione che contraddistingue sia animali che piante, in quanto vegetanti. Secondo lo schema steffensiano, animali e piante, in quanto vegetanti, rappresentano uno schema polare analogicamente riconducibile a quello di soggetto e oggetto; ciò rappresenta una notazione di tutto interesse, poiché il rapporto orizzontale che investe animali e piante, non presuppone nessun tipo di subalternità delle seconde rispetto ai primi. Animali e piante rappresentano due specificazioni speculari dell'attività vegetante; nel mezzo di questa attività, ancora una volta né sopra né sotto, ma al centro, sta l'essere umano, che non si trova dunque ad essere apice del processo organico, ma centro. Teniamo a mente questa differenza, che si rivelerà, da qui in avanti, fondamentale.

2.3 Da Halle a Breslau

Nella primavera del 1808 l'università di Halle veniva riaperta, questa volta come centro d'istruzione del neonato regno di Vestfalia, creato da Napoleone, insediando come reggente il fratello Girolamo Bonaparte (1784–1860). Le università erano strettamente controllate, le lezioni, i docenti e gli studenti erano costantemente supervisionati dallo stato maggiore.

¹⁹⁰ Steffens, *Über die Vegetation*, in «*Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*» III, (2), 1808, pp. 127–196, poi edito in Steffens, *Schriften. Alt und neu*, Max, Breslau 1821, II, pp. 36–109.

¹⁹¹ Il testo è costituito, perlopiù, da un confronto serrato con i maggiori storici naturali e botanici dell'epoca, cui segue una divagazione più prettamente speculativa. Tuttavia, il vero e proprio protagonista del contributo è Gottfried Reinhold Treviranus (1776–1837), da non confondere con il fratello minore botanico Ludolph Christian Treviranus (1779–1864), che pure Steffens cita abbondantemente (come Treviranus d.j. [*der Jüngere*]). Con G.R. Treviranus, infatti, il piano del discorso travalica la storia naturale in funzione di un discorso teleologico o relativo all'evoluzione della natura.

A differenza del vasto fermento culturale che Steffens aveva personalmente potuto constatare nella prima parte del decennio, Halle ora non navigava in buone acque dal punto di vista intellettuale. Non era, infatti, rimasto quasi nessuno dei docenti con cui Steffens aveva avuto rapporto umano o filosofico, eccezion fatta per il vecchio Eberhard, che, ormai da molti anni, faceva una vita assolutamente ritirata. Di ritorno da un ultimo soggiorno presso la tenuta dell'amico Karl Friedrich von Rumohr (1785–1843), che gli aveva anche concesso una certa somma di denaro (WIE V, 310), Steffens si rassegna a condurre una vita quieta e appartata, dedito a ricerche di filosofia e storia naturale. L'unica fiammella ancora accesa per Steffens è rappresentata dal caro Reil, impiegato presso l'ospedale di Halle. In quegli anni, come abbiamo accennato in precedenza, Reil aveva coinvolto un docente dell'università, il kantiano J.C. Hoffbauer, nella direzione di una nuova rivista: i *Beiträge zur Beförderung einer Kurmethode auf psychischem Wege* (1808–1812). Nonostante la rivista sia destinata ad un destino non dissimile da quello della maggior parte delle riviste dirette da Reil, cioè una precoce chiusura, sarà comunque importante attardarci un momento sull'argomento. La rivista, infatti, rappresenta uno dei molti organi con cui Reil andava diffondendo le sue idee in materia psichiatrica. In essa, come è possibile supporre già dall'eterogeneità degli approcci dei due redattori, Reil e Hoffbauer, prevaleva un approccio interdisciplinare e multifocale.

Tuttavia, il motivo fondamentale per cui ci attardiamo su questa rivista di ambito psicologico–psichiatrico, è che Steffens stesso vi prese parte con un contributo, denominato *Über die Geburt der Psyche*¹⁹². Adottando un punto di vista che si approssima alle ricerche psichiatriche di Reil, Steffens indaga in questo contributo la «causa profonda» della malattia mentale in generale, a partire dalla connessione naturale fra patologia e l'emergere della coscienza dalla natura. Steffens sostiene, similmente a Schelling, che ogni coscienza venga alla luce con una particolare sporgenza congenita, di per sé patologica¹⁹³. In questo contributo, attardandosi sul lato naturale dell'uomo e sulle sue modificazioni, Steffens si trova a dover introdurre, per la prima volta, un elemento caotico nella natura, ciò che

¹⁹² Steffens, *Über die Geburt der Psyche, ihre Verfinsterung und mögliche Heilung*, in «Beiträge zur Beförderung einer Kurmethode auf psychischem Wege» 2, (III), 1810, pp. 378–479 poi in Steffens, *Schriften. Alt und neu*, cit., II, pp. 137–217 (d'ora in poi nel testo come UGP e numero di pagina).

¹⁹³ Cfr. F. Moiso, *Male fisico e male morale: il mutamento di paradigmi nell'ambiente schellinghiano*, in G. Ferretti (a cura di), *La ragione e il male. Atti del Terzo Colloquio su Filosofia e Religione* (Macerata, 8–10 maggio 1986), Marietti, Genova 1988, pp. 79–136.

comunemente è chiamato il male. A poca distanza dalla *Freiheitsschrift* schellinghiana, Steffens discute qui del «principio notturno regna anche in noi», in quanto il «sommo sole della divinità» per preservare ed illuminare ogni cosa, lascia ogni cosa alla propria attività, in modo che questa non si fermi mai, ed anzi «oscilli» (UGP, 139). La messa a tema di questo elemento negativo, cade, come comprensibile, in uno snodo fondamentale del pensiero di Steffens (e di Schelling), che è per sua natura uno snodo “di passaggio”: il male si rivela rapidamente non come un male radicale, non come un insormontabile peccato originale, ma come un elemento, fra gli altri, che rende la natura originariamente caotica; un elemento che, Peraltro, è stato gradualmente respinto e condizionato dal disegno divino. Tuttavia, esso in quanto traccia di questo progressivo soggiogamento, rimane presente nella natura, tanto che, quando riappare, può addirittura giungere a minacciare l’integrità dell’essere umano.

Ciò che l’uomo può fare per fronteggiare questo caos risiede nella sua stessa natura: egli deve cioè riconoscere la sua indole, alleandosi con essa ed evitando di contrapporsi ad essa. Steffens sembra avere molto a cuore questo passaggio: ogni individuo deve lavorare su sé stesso in vista di una sempre maggiore armonia interna, a partire dalle proprie sporgenze congenite, come le abbiamo definite; ogni essere umano, dice Steffens, è «un mondo a parte». Diventa immediatamente chiaro come, con questa affermazione, Steffens stia cercando di convertire l’astrattezza della narrazione microcosmica in una più empirica nozione di individualità. Non possiamo stabilire un concetto di normalità a cui tutte le persone riconosciute come devianti dovrebbero essere ricondotte, poiché lo stato di salute è qualcosa che varia da persona a persona; romanticamente, dunque, Steffens si trova a ribadire la necessità che ciascuno affronti la sua stessa interiorità, decriptando la ricchezza della propria natura, a partire dal rapporto virtuoso fra una condizione di naturale patologia ed una di natura propensione all’armonia. L’anima può, così, definirsi sana quando «ha affrontato sé stessa», quando ha risolto una apparente contraddizione interna e in sé stessa si è ritrovata, imbattendosi nella propria «idea» (UGP, 211). Seguendo questa intuizione, Steffens arriva anche a suggerire che la cura delle malattie mentali non sia impossibile, ma, lo si noti, questa affermazione dipende strettamente dallo stesso generale ottimismo che permette al nostro di ospitare l’abbozzo di una teoria sul male, all’interno di un quadro tutto sommato armonioso e ancora dipendente dall’*Identitätssystem*.

Dopo questo discorso programmatico riguardante la sfera patologica dell’umano, Steffens decide di frapporre alla restante parte del discorso una sorta di appendice storico–

naturale, in cui ricapitola, Peraltro in maniera abbastanza sintetica, una panoramica delle forze della natura, cui segue una generica localizzazione del posto dell'uomo nell'universo: l'essere umano appartiene al reame della natura, ma più in profondità egli appartiene all'infinità dell'universo (UGP, 145). Al di là di questo proclamo, che non si discosta poi tanto da una narrazione romanticheggiante della figura umana, cioè che più interessante è il fatto che Steffens metta in questione la compresenza, nell'uomo, di assoluta dipendenza, cioè di assoluta determinazione rispetto alla natura, e libertà. Concluso questo intermezzo, Steffens torna a riflettere sulla natura individuale, cercando di recuperare una definizione di sanità che non intacchi la ricchezza del singolare. Come abbiamo detto, una tappa imprescindibile è l'armonia tra le varie forze che compongono l'anima. Questa armonia, a sua volta, deve essere fondata sulla distinzione primigenia, sulla «duplice origine» dell'essere umano: dobbiamo ritrovarla nel reame del reale e in quello dell'ideale. Ciò risulta ben visibile nella composizione anatomica dell'uomo, che, quando immaginato come un processo che descrive un'ellissi, presenta due «punti focali»: cuore e cervello, i due luoghi capaci di influenzare o addirittura determinare «le orbite della vita individuale» (UGP, 152).

Il cuore rappresenta l'elemento vegetativo, l'intima connessione dell'essere umano con la terra; il cervello è invece la sua parte creativa, attiva, che rappresenta la potenza della forma, della luce. Come la notte e il giorno essi albergano nell'uomo, non certo in funzione di un qualche sotterraneo dualismo manicheo, in cui il giorno deve reiteratamente ammansire la notte; piuttosto, le due forze fondamentali si palesano nella loro propria natura quando viste come reciprocamente dipendenti l'una dall'altra. Come stabilire questa interdipendenza? Secondo Steffens è ancora una volta la natura dell'essere umano ad indicarci la via; per esempio, se ci avviciniamo ad uno studio comparato dei sensi umani. I cinque sensi, infatti, esibiscono una serie di passaggi determinati che dal materiale, per mezzo del tatto e del gusto, collegano l'uomo all'ideale, con l'olfatto, poi l'udito e dunque la vista; ogni senso, tuttavia, appartiene egualmente all'uomo, ne esemplifica la ricchezza e, soprattutto, traccia la strada per esporre l'intima connessione dell'essere umano con le forze generali della natura¹⁹⁴. Il corpo umano è il «centro di tutte le relazioni del mondo» (UGP, 162), in questo senso si fa organo per la natura; «quindi il corpo, e non un organo particolare, è la sede stessa dell'anima», è il fine materiale dell'anima (UGP, 163). L'uomo

¹⁹⁴ Cfr. ad esempio il paragone fra olfatto e elettricità, nonché fra starnuto e «scarica elettrica» (UGP, 157).

va insomma concepito da punto di vista psicosomatico, un essere che deve progressivamente realizzarsi in funzione dell'intima identità di corpo e anima che sperimenta internamente.

Come abbiamo visto, Steffens tenta, con maestria, di introdurre alcuni elementi di novità in un quadro che è ancora saldamente impernato nei capisaldi della *Naturphilosophie*. Dopo il male ed il problema della determinazione, è ora il turno dell'annoso problema della libertà: se l'essere umano è determinato dalla sua natura, anche in funzione dell'armonia a cui deve tendere, come può egli agire attivamente in funzione di questa armonia? Come suo solito, Steffens antepone il classico proclamo per cui i più grandi spiriti non hanno ancora risolto questo rompicapo; dopo di ciò, in realtà, poco altro. Troviamo, a riguardo appena due notazioni, seppur interessanti; la prima è che Steffens appare convinto che la soluzione a questo problema non tarderà ad arrivare (UGP, 167); ciò dimostra la consapevolezza di Steffens rispetto alle prime ricerche sulla libertà di Schelling. In secondo luogo, apprendiamo che Steffens si configura ancora e convintamente come un *Naturphilosoph*, cioè come un ricercatore naturale che rinuncia a dibattere sui primi principi, più che come un puro teoreta¹⁹⁵. Tuttavia, questa affermazione va letta in stretta corrispondenza a quella che troviamo nell'autobiografia: «negli anni 1808 e 1809 Schelling iniziò già a occuparsi maggiormente della giustificazione di una visione filosofica più alta e viva e aveva lasciato a me solo l'ulteriore elaborazione della filosofia naturale» (WIE VI, 36).

Tornando al contributo sull'anima, Steffens prosegue adottando un punto di vista storico-naturale: la differenza più evidente nell'umanità sono le razze. Steffens non si attarda ancora molto sull'argomento, poiché il problema è associato a difficoltà molto articolate, su cui dovrà ancora riflettere (UGP, 179), cessando, Peraltro molto curiosamente, di riferirsi ad opere altrui, in questo passaggio¹⁹⁶. Tuttavia, quel che è certo è che le razze rappresentano una determinazione antropologica estremamente unilaterale (UGP,180) e l'unilateralità è certamente nemica della libertà. Per quanto riguarda gli altri elementi di sovradeterminazione nell'essere umano, invece, Steffens è più fiducioso. I temperamenti, l'età, il sesso, i talenti, qualora intesi in senso speculativo, nella loro essenza, non si rivelano come veramente restrittivi della libertà. Tutt'altro, essi enfatizzano la

¹⁹⁵ Posto che, in un quadro come quello della *Naturphilosophie*, una simile distinzione sia ammissibile.

¹⁹⁶ Per le fonti di questa disquisizione, del contemporaneo *Über die Rassen* e della più o meno concomitante *Anthropologie* cfr. Cap III, pp. 156 e ss.

rigogliosa natura individuale di ognuno, permettendo a ciascuno di realizzarsi e di realizzare la propria libertà, assecondando le proprie attitudini, le proprie peculiarità e soprattutto incitando lo scambio con la diversità altrui.

Ovviamente Steffens è qui tentato ad esercitare nuovamente il portentoso strumento della quadruplicità, già esibito nei *Grundzüge* del 1806 e non si tira indietro. Il continuo vagare per gruppi di quattro torna, infine, sull'essere umano e si può così tornare a ribadire il messaggio fondamentale del contributo: «la separazione dalla natura porta alla follia» (UGP, 206) e, di conseguenza, la guarigione consiste nel recuperare l'intima comunione con essa. Tuttavia, nonostante l'indirizzo della rivista sia principalmente concentrato sugli aspetti pratici psicologico-psichiatrici, Steffens dice poco per quanto concerne la pratica terapeutica. Egli espone un singolo principio, seppur importante, secondo cui la terapia ed il trattamento, seguendo la sua visione, non debbano intervenire sull'organo o sulla parte, ma sul corpo nel suo complesso (e dunque sull'anima). Il testo, nonostante sia preparatorio rispetto a ricerche steffensiane più tarde, indica la via che Steffens intende percorrere nel futuro e, soprattutto, ci dà una chiara idea del profondo rapporto che legava Reil a Steffens.

Recentemente, grazie alle meritorie ricerche di Linda Richter, è stato scoperto un ulteriore documento di questa collaborazione. Facciamo un momentaneo salto in avanti: tra luglio 1817 e febbraio 1820, il governo centrale prussiano chiederà ai governi regionali di condurre osservazioni sul campo, al fine di individuare una possibile relazione fra condizioni climatico-meteorologiche e patologie. Le condizioni meteorologiche e climatiche facevano parte di un insieme più ampio di fattori ambientali che si riteneva fossero correlati ai cicli di malattia tra esseri umani e animali¹⁹⁷. Per la prima volta, tuttavia, questo genere di osservazioni cessava di essere affare di privati ricercatori e cittadini e diveniva un fatto di stato, in particolare dello stato prussiano, che aveva impiegato uomini e risorse per il progetto. Inoltre, fuorché seguire un metodo osservativo-induttivo, questo programma sembrava essere fondato proprio su una concezione speculativa della natura. Giungiamo allora al nostro testo: siamo nel 1811, Reil si era appena trasferito a Berlino, quale decano della facoltà di medicina, nonché a capo della *Wissenschaftliche Deputation für das Medicinalwesen*; Steffens, invece, era ancora a Halle, anche lui in procinto di trasferirsi altrove. Mensilmente, in funzione del suddetto progetto di rilevamento, venivano inviate degli *Zeitungsberichte*, cioè dei report, costituiti perlopiù da rilevamenti di

¹⁹⁷ Cfr. almeno J.C. Riley, *The Eighteenth-Century Campaign to Avoid Disease*, Macmillan, Basingstoke 1987.

termometri e barometri per ogni provincia; Reil non riteneva questo indirizzo dell'indagine particolarmente promettente¹⁹⁸.

Da parte sua, allora, Reil consigliò alla commissione di coinvolgere un suo contatto, in qualità di consigliere: Henrich Steffens. Il rapporto che Steffens scrisse successivamente, in risposta alle istruzioni di Reil, si intitola *Ideen über die medicinische Meteorologie* e risale al 1811; di questo testo esiste anche un commento operato dallo stesso Reil¹⁹⁹. Questi testi sono stati indagati per la prima volta da Linda Richter, all'interno di un progetto più ampio²⁰⁰. Dopo che Reil aveva fatto esplicita richiesta, all'ufficio di statistica, di poter migliorare le osservazioni meteorologiche, Johann Gottfried Hoffmann (1765–1847), a capo dell'ufficio, concesse il permesso di consultare Steffens. Nonostante nella sua autobiografia Steffens non menzioni direttamente il rapporto, egli si riferisce vagamente,

¹⁹⁸ Un dato interessante rispetto a questo scritto è la totale assenza di citazioni di carattere filosofico. Non si trovano, infatti, citazioni da Kant, da Goethe, né tantomeno da Schelling, nonostante il testo sia chiaramente ispirato al *Weltseele* schellinghiano e nonostante sia forse possibile rintracciare anche qualche riferimento sparso agli altri (per esempio quando Steffens osserva che le montagne basaltiche attraggono le nuvole potrebbe riferirsi, seppur non necessariamente, ai *Gedanken über die Witterung* goethiani. Piuttosto, Steffens si affida ad uno stuolo di naturalisti e studiosi: Hevelius, Galilei, Torricelli, Descartes, Pascal, Guericke, Boyle, Mariotte, Saussure, Humboldt e Deluc sono fra i più citati. In prima istanza, si potrebbe ipotizzare che Steffens intenda proporsi al proprio committente, cioè alla commissione del progetto e all'ufficio di statistica, come un vero e proprio “scienziato”. Per questo motivo, egli intende porsi alla stregua degli autori che cita, almeno dal punto di vista dell'impostazione. Tuttavia, ad uno sguardo più generale, apparirà chiaro come questa sia l'impostazione seguita da Steffens nella quasi totalità delle sue opere, in cui i riferimenti filosofici occupano quasi sempre la parte metodologica degli elaborati. La *Naturphilosophie* proposta da Steffens, infatti, rappresentò, per tutta la carriera del nostro, un esasperato tentativo di conciliare la ricchezza metodologica della filosofia e l'accuratezza osservativa dello studio empirico.

¹⁹⁹ Entrambi i testi si trovano presso il *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz* di Berlino, e sono rispettivamente catalogati come I. HA, Rep. 77, Ministerium des Innern, Tit. 94, Nr. 10 e I. HA, Rep. 76 Kultusministerium VIII A, Nr. 2291, 11r–28v.

²⁰⁰ Richter ha, tuttavia, dedicato un contributo particolare a questo testo, mettendo perfino a disposizione parziali trascrizioni degli originali. Cfr. *The Meteorology and Medicine of the Romantic Era in Context. Henrik Steffens' Ideas on Medical Meteorology (1811) and Its Reception by the Prussian State* in «NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin» 27, 2019, pp. 145–163. Nel testo l'autrice avanza anche alcune ipotesi sul fatto che, da un lato, Steffens non pubblicò mai questo testo e nemmeno vi accenna nella sua autobiografia e, dall'altro, dal fatto che Reil sembra in qualche modo essersene, più o meno consapevolmente, appropriato (pp. 148–149). Più in generale, cfr. L. Richter, *Semiotik, Physik, Organik. Eine Geschichte des Wissens vom Wetter (1750–1850)*, Campus, Frankfurt–New York 2019.

seppur con affermazioni estremamente interessanti, ad un riaccendersi del suo interesse per i fattori meteorologici, proprio intorno al 1810:

In un'epoca precedente della mia vita, per diversi anni consecutivi, ovvero durante la mia permanenza a Halle, sia prima che dopo la guerra, ho avuto la spinta istintiva a occuparmi della fisionomia e delle condizioni meteorologiche. Entrambi hanno qualcosa in relazione l'uno con l'altro, perché sia nella fisionomia che nel meteo c'è una mescolanza di immutabile e immobile che non può essere registrato e separato da nessuna riflessione, [individuabile] qui nella regione come lì nella personalità; [contraddistinto da] una miriade di movimenti oscillazioni in epoche più lente, più lunghe e più veloci fino a quelle più brevi, anche istantanee; e in ogni momento dell'osservazione tutte queste vibrazioni devono essere concepite con il carattere fisso della regione e della personalità allo stesso tempo. Proprio per questo motivo, tuttavia, questa visione è anche del tutto istintiva e immaginativa. Ma ho imparato come questo istinto riposi realmente in ogni essere umano e si sviluppi quando ci si abbandona senza pregiudizi [e ho imparato] come si sviluppi gradualmente un destino istintivo senza saperlo spiegare: ma come la magia, attraverso la quale può emergere una certa certezza nel profetare, scompare all'improvviso, non appena viene definita. La parola lo allontana [...]. Amavo profetizzare il clima imminente della giornata con una certa audacia, durante le feste [...]. Più una persona è sconosciuta per noi, più siamo disinibiti nel percepire la sua personalità, più sicuro diventa il nostro istinto; la sua espressione è, ovviamente, spesso molto limitata e tuttavia, potrei dire, insondabile nella sua certezza. Ogni essere umano si arrende involontariamente a questo istinto, e in tutte le circostanze della vita, nella più insignificante delle interazioni quotidiane, come nell'atto più grande e potente, da cui è determinato il destino dei popoli, questo istinto di pre-giudizi fisiognomici, che non può essere soppresso, svolge un ruolo indistruttibile. Sì, si può chiamare il giudizio fisiognomico che non può mai essere represso, il pregiudizio per eccellenza su cui si basano tutti i giudizi sulle persone (WIE VI, 56–57).

Il testo introduce inizialmente dei principi generali riguardanti i processi atmosferici e aggiunge alcune indicazioni su come le osservazioni meteorologiche dovrebbero essere condotte per combinare questi stessi principi. Il rapporto è così suddiviso in quattro sezioni, un primo resoconto di storia della meteorologia, utile ad esplicitare gli insuccessi delle teorie precedenti nella creazione di una nuova prospettiva meteorologico-patologica,

dunque sei "prove" a sostegno della tesi steffensiano–schellinghiana²⁰¹ secondo cui l'atmosfera è un organismo vivente, infine suggerimenti per modificare le osservazioni meteorologiche attuali e alcuni pensieri sparsi riguardanti diversi fattori locali che potrebbero influenzare il tempo in un dato luogo.

Nella ricognizione storica Steffens parte da un primo periodo in cui si tentavano misurazioni quantitative dell'aria, si è passati ad un'indagine chimica della stessa: nessuna di queste ha fornito risposte che lo soddisfacessero. Secondo il nostro, l'intero secolo precedente è stato caratterizzato da una ricerca del tutto futile, riguardante le cause dei cambiamenti nell'atmosfera, che aveva frustrato naturalisti e medici impegnati nelle ricerche. Ovviamente, l'idea che Steffens sta a cui perseguendo non è soltanto quella di perorare la causa di un'osservazione speculativa della natura, comparandola con gli insuccessi precedenti; egli sta anche, e soprattutto, costruendo un disegno speculativo per cui gli insuccessi del passato diventano preparatori rispetto alla sua visione del mondo. Nella seconda sezione del rapporto, Steffens espone la sua convinzione fondamentale: esaminare i processi ed il "funzionamento" dell'atmosfera ci darà prova del fatto che essa è un essere vivente.

Steffens arriva così, analogicamente, a suggerire che l'atmosfera "mangi", "digerisca", "respiri", si "rigeneri" e "si riproduca". Posto ciò, l'interazione fra l'atmosfera e l'essere umano può essere pensata attraverso lo schema di interazioni che coinvolge (almeno) due esseri viventi. Questo tipo di indagine, cioè, non ci farà cambiare idea sul fatto che sia giusto ventilare le stanze dei malati; piuttosto, questo tipo di indagine ci dirà finalmente perché questo accorgimento funziona. Questo tipo di approccio, cioè, rende giustizia alla complessità dell'oggetto investigato. L'obiettivo era, dunque, che l'indagine riflettesse nelle osservazioni la complessità dell'oggetto, attraverso delle interconnessioni (e soprattutto attraverso uno schema dei fattori patogeni), che sembravano sfuggire alla strumentazione dell'epoca e alle normali statistiche. Steffens ritiene che il legame fra salute umana e salubrità atmosferica sia contraddistinto da una fondamentale reciprocità: qualsiasi "deviazione" nel normale funzionamento di un insieme antropologico o di un insieme atmosferico deve risultare in un effetto simile nell'altro. Che cosa questo significhi nel particolare non è esattamente chiaro e tantomeno è chiaro a che cosa Steffens si riferisca

²⁰¹ Cfr. ad es. Schelling, *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di A. Medri, Mimesis, Milano 2014, soprattutto il Cap. V. *La polarità nell'atmosfera terrestre*, pp. 129–142.

quando parla di deviazioni; tuttavia, sappiamo che Steffens sperava di poter supportare questa sua teoria fondamentale attraverso osservazioni empiriche, come sperava che le osservazioni meteorologiche organiche potessero portare a usi pratici in medicina.

L'astrattezza e l'olismo recondito presente nella relazione di Steffens avranno presumibilmente esposto a notevoli difficoltà l'ufficio berlinese che avrebbe dovuto pensare a misure concrete da mettere in pratica, a partire dal disegno steffensiano. Tuttavia, Hoffmann fu abbastanza impressionato dal rapporto di Steffens da chiedergli alcune specifiche, nonché un modello di tabella per degli osservatori esterni. Sfortunatamente, il conflitto armato con la Francia portò il governo prussiano ad abbandonare in breve tempo questo progetto, che fu poi ripreso e definitivamente abbandonato fra il 1817 e il 1820, senza più la partecipazione del nostro.

Chiudiamo questa lunga parentesi sulla produzione steffensiana nell'ultimo periodo di permanenza a Halle con due ultimi lavori di filosofia della natura del periodo e dunque con le note lezioni sul concetto di università tenuta da Steffens a Berlino. Il primo lavoro, di cui ci occuperemo brevemente, è intitolato *Über die Bedeutung der Farben in der Natur*²⁰². Come desumibile dal titolo, il testo tenta un'analisi speculativa dei colori, in guisa di appendice ad un lavoro più ampio composto dal pittore e amico di Steffens, Philipp Otto Runge (1777–1810), per cui Steffens spenderà meravigliose parole nella sua autobiografia, dopo la prematura scomparsa (WIE V, 346–355). Il breve testo sfrutta abbondantemente l'uso di analogie, è intriso di uno splendido lirismo e, soprattutto, torna ad insistere sul mezzo della quadruplicità. Quello che più ci interessa, tuttavia, è che anche in questo testo Steffens continui ad appellarsi a Goethe, quale autorità nel campo della teoria dei colori. Nonostante la pesante stroncatura dei *Grundzüge* del 1806, infatti, Steffens continuava a guardare con ammirazione la sibillina figura goethiana. Non sarà un caso, allora, che, proprio intorno al 1810, Schleiermacher, in una lettera riportata nell'autobiografia steffensiana (WIE VI, 150), redarguisca il suo amico. A quanto parte, Goethe lo avrebbe pubblicamente attaccato per le sue teorie e, dunque, era giunto il momento per Steffens di contrattaccare, di affrontarlo pubblicamente, «non importa quando gli devi, quanto lo adori, non devi risparmiarlo» (WIE VI, 151). Steffens rimarrà, tuttavia, convinto della sua

²⁰² Steffens, *Über die Bedeutung der Farben in der Natur*, in P.O. Runge, *Farben–Kugel, oder Construction des Verhältnisses aller Mischungen der Farben zueinander, und ihrer vollständigen Affinität, mit angehängtem Versuch einer Ableitung der Harmonie in den Zusammenstellungen der Farben*, Perthes, Hamburg 1810, pp. 31–60, poi edito in Steffens, *Schriften, Alt und neu*, II, cit., pp. 5–35.

devozione e, a quanto egli stessi ci racconta, di lì a poco riceverà una lettera molto cordiale da Goethe; inoltre era da poco uscita la seconda parte dell'ottica goethiana, in cui Steffens veniva citato «amichevole e con riconoscenza». La morte di un figlio, le ristrettezze economiche e, in generale, una congiuntura non favorevole, fecero sì che Steffens abbandonasse completamente l'argomento, nonostante i dubbi che l'atteggiamento bellicoso di Schleiermacher gli aveva destato.

Il secondo lavoro è composto invece, invece, dai già citati *Geognostisch-geologische Aufsätze, als Vorbereitung zu einer innern Naturgeschichte der Erde*²⁰³, risalente al 1808, nonostante sia stato pubblicato nel 1810. Addirittura, esso raccoglie alcune ricerche geognostiche che avevano occupato il travagliato periodo che Steffens spese nella Germania settentrionale, prima della chiamata a Halle. Dal punto di vista delle ricerche sulla *Naturphilosophie*, queste dissertazioni sono probabilmente il prodotto steffensiano più riuscito, specie se si pensa che l'introduzione delle stesse sembra in qualche modo sopperire all'assenza di una continuazione dei *Beyträge* del 1801. Le ricerche, infatti, tornano sulle acquisizioni del testo del 1801, ma con molta più cautela e con una maggior presenza di osservazioni empiriche. La filosofia della natura non è più presentata come la decisiva visione del mondo, ma piuttosto come un metodo, capace di garantire il progresso delle scienze. Steffens ammette esplicitamente di essere stato ingannato dall'entusiasmo e di essersi gettato con troppa foga nelle sue precedenti conclusioni (GGA, XIII); il testo del 1801 non è certamente da scartare, ma va compreso come una produzione giovanile. Le preve osservazioni critiche sulla concezione meccanica della natura rimangono assolutamente valide e anche qui insiste sulla necessità di scovare delle formule «vive»; tuttavia, è evidente che queste combinazioni sono ora proposte a partire dai loro risultati e dalla loro efficacia empirica.

Il volume si compone di due dissertazioni, una che, come detto, proviene dal periodo danese, dotata poi di successive osservazioni e denominata, infine *Vergleichung der Flöze der skandinavischen und norddeutschen Gebirge*, insieme con un'altra molto più speculativa, intitolata *Über die Bedingung der Möglichkeit eine innern Naturgeschichte der Erde*. Per la prima volta, Steffens chiama qui in causa la mitologia, al fine di ricostruire una storia della terra virtuale. Gli antichi, come si credeva, potevano vantare una profonda unione con la natura; questo rese possibile loro una conoscenza istintiva dell'origine delle

²⁰³ Steffens, *Geognostisch-geologische Aufsätze, als Vorbereitung zu einer innern Naturgeschichte der Erde*, Hoffmann, Hamburg 1810, d'ora in poi citate nel testo come GGA e numero di pagina.

cose, che era poi stata poeticamente riprodotta. Anticipando una prescrizione che anche l'ultimo Schelling farà sua, in questo tipo di ricognizione Steffens ritiene necessario evitare di focalizzarsi soltanto sulla mitologia mosaica: sarà necessario, piuttosto, prendere in considerazione tutte le mitologie, studiando accuratamente ciascuna di esse, al fine di "purificarle" da distorsioni tarde o successive. Il tono speculativo è qui evidente, in quanto il nostro sottolinea come sia impossibile fornire una qualche serie di esperimenti quando si parli di storia della terra: lo scambio reciproco delle forze e la forma vita organica che costituisce l'epoca attuale non è una condizione eterna; essa stessa è un prodotto dello sviluppo, che peraltro non è ancora completo (GGA, 218). Le sostanze che oggi cataloghiamo come diverse devono aver avuto origine dalla stessa fonte; una traccia di ciò si può individuare nel fatto che la massa non è costante (GGA, 223). In generale, ciò che in natura troviamo in opposizione può essere fatto discendere da una stessa natura: ogni opposizione vivente si sforza di raggiungere la propria sintesi, nel senso dell'abolizione della contraddizione e del ripristino dell'unità originaria (GGA, 236–237). Ecco perché la scienza sperimentale è così irrilevante: perché non può cogliere questo sviluppo, ma può solo registrare meccanicamente delle leggi capaci di descrivere orientativamente ed esclusivamente la situazione presente.

Una robusta variazione rispetto ai *Beyträge* è rappresentata dall'individuazione di una forza direttrice dell'intero processo organico. Se prima questa responsabilità era conferita al magnetismo, che comunque viene tutt'ora coinvolto nel processo organico in maniera decisiva, viene ora introdotta l'eclittica, cioè il percorso apparente che il Sole compie in un anno rispetto allo sfondo della sfera celeste. Questo percorso individua il rapporto fondamentale tra il sole e la terra: secondo Steffens la pendenza dell'eclittica era in precedenza maggiore e l'anno era più lungo di quanto non sia ora (GGA, 272). Allo stesso modo le tendenze della natura erano diverse; qui, ancora una volta, Steffens accenna ad una continuazione del suo lavoro del 1801 che, tuttavia, non vedrà mai la luce.

Giungiamo, infine, al sopracitato ciclo di conferenze note come *Über die Idee der Universitäten*²⁰⁴. Già dal titolo è esplicita la vocazione pratica del testo, che è, infatti, rubricabile come un testo d'occasione. Il testo fa parte di una serie di interventi universitari, cui presero parte anche Fichte e Schleiermacher, precedenti alla fondazione dell'Università di Berlino e tutti in qualche modo collegati all'ideale di università tedesca che Wilhelm von

²⁰⁴ Steffens, *Über die Idee der Universitäten*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1809; d'ora in poi citate nel testo come UIU e pagina.

Humboldt andava elaborando in quegli anni. L'alta considerazione dell'università come istituzione educativa, in cui ovviamente va coinvolto il disegno idealistico ed organicistico schellinghiano, anima anche la scrittura di Steffens²⁰⁵.

Ciò che, tuttavia, rende questo ciclo di lezioni del tutto peculiare, nonché sotto un certo rispetto distante rispetto alla lezione idealistica, è la volontà di assommare la metodologia della *Naturphilosophie* ad una chiara sintesi del messaggio cristiano, che ha nella figura antropologicamente declinata (ed incarnata) del Cristo il suo perno decisivo. Per la prima volta Steffens tenta una applicazione pratica in senso proprio delle sue coordinate speculative, sperimentando un'originale commistione di filosofia dell'identità e cristianesimo luterano, non esente da una certa ambiguità. Nonostante le grandi parole sullo spirito, come era già accaduto per il binomio libertà–necessità, la creatività dell'essere umano fatica a trovare un posto per sé. Anzi, se possibile la declinazione cristianeggiante di queste lezioni amplifica questo divario: l'uomo viene situato nel mondo in quanto creato, frutto della creazione, ricettore e ricettivo–passivo. Tutta la natura celebra la riconciliazione, la sacralità del creato va riconosciuta in ogni cosa, perché la vita vince la morte. Nell'enfasi riservata alla nozione di «assoluta devozione» (UIU, p. 278) dell'uomo nei confronti Cristo, troviamo, insomma, una decisiva spinta verso l'importanza di un approccio religioso alle cose, che sembra, ad un primo sguardo, fuoriuscire dalle maglie del sistema dell'identità. Come vedremo, più nel dettaglio, questa soluzione serve piuttosto a conciliare i diritti della personalità originaria in ognuno di noi, cioè del talento di ognuno, con le necessità di formare classe dirigente e cittadini ubbidienti e consapevoli, da parte della macchina statale.

Come ha correttamente osservato Abelein²⁰⁶, questo testo va, almeno in prima battuta, letto parallelamente al concomitante discorso tenuto da Schleiermacher sulle sorti dell'università tedesca, i *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn* (1808) [WA, IV, 533 e ss.], ma anche e soprattutto alla luce delle schellinghiane *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) [SW V, 207–352]. In particolare, è cioè importante comprendere come, al di là della pressante questione del

²⁰⁵ Cfr. B. Henningsen, *Henrik Steffens (1773–1845). A forgotten Humboldtian and Political Professor*, in L. Duque, C. Antonius (hrsg.) *Public Sphere and Religion. An Entangled Relationship in History, Education and Society*. Olms, Hildesheim 2020, pp. 29–61.

²⁰⁶ W. Abelein, *Henrik Steffens' politische Schriften: Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*, Niemeyer, Tübingen 1977, pp. 66–88.

dominio francese, esistesse già un dibattito aperto sulla funzione dell'istituzione universitaria, nonché sul rapporto fra stato e scienza²⁰⁷. Chiaramente, la questione antifrancesa aveva dato a questo particolare dibattito tutto un altro colore e tutta un'altra velocità, visto il sentimento di delusione e di rivalse diffusosi fra i tedeschi. Alla luce di questo stato cose, infatti, il testo di Schelling del 1803, appariva da un lato premonitore, dall'altro inadeguato ad affrontare la problematicità del presente. Schelling si era effettivamente prodigato in una forte critica di un certo modello francese, 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" perpetrato da una classe accademica ancora legata al tardo illuminismo, francese e tedesco²⁰⁸.

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 formativo di avvedersi di ciò che sarebbe stato necessario domani, risultando in un «rabbuiare» (*Ausklärerei*), più che in un «illuminare» (*Aufklärerei*)²⁰⁹. Se, in altre parole, l'unico criterio utile per la formazione del cittadino deve essere il senso comune, ciò significa che il senso comune deve diventare il criterio assoluto del discernimento. Questo, inevitabilmente, e Schelling

²⁰⁷ 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, basti qui citare i nomi illustri di Kant, Fichte e Wilhelm von Humboldt. Cfr. a riguardo, almeno, U. Krautkrämer, *Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher*, Berchmans, München 1979; U.J. Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Meiner, Hamburg 1999; C. Brooke, E. Frazer (eds.), *Ideas of Education. Philosophy and politics from Plato to Dewey*, Routledge, London–New York 2013, pp. 160–178; M. Bergner, *Henrich Steffens: Ein Politischer Professor in Umbruchzeiten 1806–1819*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016, Cap IV e B. Henningsen, *Henrik Steffens (1773–1845). A forgotten Humboldtian and Political Professor*, in L. Duque, C. Antonius (hrsg.) *Public Sphere and Religion. An Entangled Relationship in History, Education and Society*. Olms, Hildesheim 2020, pp. 29–61.

²⁰⁸ 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 University Press, Cambridge 1969, *passim*.

²⁰⁹ Cfr. Schelling, *Lezioni sul metodo degli studi accademici*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989, p. 149.

si riferisce qui chiaramente a quanto accaduto con la Rivoluzione francese, porterà questo senso comune a contrapporsi anche al parere dello stato, esattamente in virtù di sé stesso. Piuttosto, una filosofia come l'idealismo schellinghiano che guarda all'universale, non poteva che coincidere, nei suoi obiettivi con lo Stato, il quale, a sua volta, guarda al bene comune e dunque all'universale²¹⁰. Risulta abbastanza evidente come Schelling, mosso da una prerogativa piuttosto personale, si limiti a sostenere una polemica contro i suoi avversari filosofici, non proponendo una vera e propria soluzione per il problema del rapporto fra scienza e stato.

Di contro, in situazione ben diversa, cioè nel 1808, Schleiermacher si era avventurato in questo ordine di questioni prefiggendosi di non creare contrapposizioni interne all'università tedesca. Schleiermacher non intende, cioè, contrapporre l'elevazione della pura conoscenza ad 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 anzi sembra essere indipendente rispetto alle necessità dello stato. Secondo Schleiermacher, cioè, il progresso della scienza può essere esclusivamente un progresso libero, per cui non soltanto lo stato sembra dover incoraggiare questa emancipazione della scienza nei confronti del potere, ma l'università stessa dovrebbe ergersi a garante di questo libero progresso scientifico. Ciò, tuttavia, non deve qui essere visto come un proclamo idealizzante; piuttosto Schleiermacher segue qui la strada dell'auspicio. Nella sua visione dell'università, qualora lo stato comprenda 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 ed i modi e le necessità dello stato.

Sia nel testo di Schelling, in quello di Schleiermacher e, come stiamo per vedere, in quello di Steffens, ci troviamo dinnanzi ad un tentativo di rivendicare la necessità di una comunione di intenti fra stato e scienza. Tuttavia, se Schelling cercava di contrapporre il suo modello a quello francese, dimenticando il problema del rapporto fra conoscenza e potere, e se Schleiermacher tentava invece di ripartire dalla contrapposizione fra individuo

²¹⁰ Peraltro, 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.

e stato, dimenticando il dibattito culturale interno, Steffens tenterà di mantenere una posizione intermedia. Anche il nostro, cioè, è convinto, come Schelling, che la contrapposizione fra modello francese e modello tedesco sia una questione stringente; tuttavia, anche egli non intende attardarsi sul dibattito accademico, spostando la questione su di un asse geopolitico. È esattamente la minaccia francese che ci troviamo a fronteggiare nella costruzione dell'idea di università; ci troviamo cioè a fare i conti con una potenza straniera che intende soffocare lo spirito tedesco. Per risollevare questo stesso spirito tedesco e comprenderne la radice, Steffens si rifà qui a Schleiermacher, di cui Peraltro, non fa mai il nome. La contrapposizione fra stato ed individuo è in realtà una contrapposizione apparente, probabilmente dovuta ad un'involuzione storica o a singole politiche errate. L'intento steffensiano è qui chiaramente edificante: gli individui devono convincersi della necessità di cooperare per la rinascita dello stato tedesco²¹¹. Lo stato e l'individuo, infatti, operano nella stessa direzione, anche se non se ne avvedano. Procediamo con ordine, per comprendere tutti i passaggi dell'argomentazione steffensiana.

La pubblicazione di questo ciclo di lezioni doveva essere, secondo Steffens, perfettamente intellegibile a ogni lettore tedesco, in quanto conteneva un appello non nascosto per unire le forze interne del paese, «nel senso più profondo e peculiare», al fine di scongiurare e sconfiggere la pressione delle forze straniere²¹². Come solito, Steffens tenta già dalla prima lezione di affabulare il suo pubblico, suggerendo, in maniera non dissimile da quanto fatto nelle sue lezioni danesi del 1802: questo ciclo di conferenze appartiene, dice Steffens, soltanto a chi considera il mondo come un gigantesco rompicapo e non si accontenta di riceverlo per come è stato tramandato. La cifra con cui Steffens continua ad intendere l'istruzione, cioè come un compito critico ineludibile per ognuno, comporterebbe, di per sé, un rapporto critico anche con l'autorità. Non, tuttavia, nel senso che l'istruzione debba essere la molla della rivolta; piuttosto, essa può e deve riconoscere

²¹¹ Peraltro, le speranze di una rinascita spirituale legata al movimento antifrancese verranno presto disilluse, all'indomani della guerra di liberazione. Steffens, come stiamo per vedere, sarà attore di primo piano in questi fatti, rimediando una cocente delusione, oltreché danno sociale ed economico. Per questo motivo, già dai suoi pronunciamenti successivi, egli diverrà estremamente scettico sulla possibilità di uno stato unitario tedesco, specie in assenza del tanto millantato rinnovamento spirituale. Cfr. *infra*, Cap III, pp. 147 e ss.

²¹² 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. WIE V, 312)

soltanto una potestà di cui può farsi immagine: un potere, dunque, che rispecchi il carattere, lo spirito, degli istruiti, che sia luogo di legittimazione e protezione dell'educazione. Evidente è la cifra antifrancese di questo approccio²¹³ e, non a caso, i nomi di Jan Huss e Lutero, punti cardinali della cultura prussiano–tedesca, vengono introdotti da principio come culmine del rinascimento europeo.

Dopo uno dei più classici incisi sulla disgregazione della pratica educativa nei secoli passati, che coinvolge un'errata pedagogia, Steffens si attarda sulla critica all'approccio che lo stato tedesco ha avuto per l'educazione nel secolo scorso, un approccio che oggi potremmo definire classista, per cui, cioè, soltanto le classi più agiate potevano permettersi una formazione completa. Le università, nella forma che hanno assunto a partire dal diciannovesimo secolo, debbono sopperire a questo dislivello. Ciò è possibile non soltanto perché l'autorità statale deve, per precetto, provvedere all'educazione e alla formazione di tutti, ma anche perché il tipo di insegnamento impartito in queste istituzioni non è più volto soltanto ad impartire sterili conoscenze, ma, qualora i piani didattici «seguano l'idea», essi dovranno perseguire la formazione di uomini «saggi». Steffens, cioè, riconduce l'idea di sapere ad un veicolo di crescita morale, intellettuale e spirituale che, insieme con le necessarie conoscenze, si accosti al senso comune, prendendosi l'onere di una formazione complessiva dell'essere umano.

Di contro all'impegno statale, Steffens sostiene la necessità del singolo di essere assolutamente consapevole: egli dovrà essere attivo nell'appropriarsi del sapere, declinandolo secondo la sua intima necessità, ma anche assolutamente sottoposto alla devozione nei confronti di quello Stato, che ha nell'università il suo organo del sapere. Lo Stato, infatti, ha la necessità di organizzare e mantenere l'ordine, mentre il singolo ha la necessità di affrontare criticamente il sapere che gli viene impartito. Di conseguenza, questo esercizio critico da parte dell'individuo non può, in nessun modo, turbare l'ordine preconstituito, siccome esso rappresenta lo sviluppo naturale di una comunità; altro discorso, invece, è la dinamica innaturale che si instaura fra dominatori e dominati. L'individuo, infatti, attraverso il suo sforzo personale, non dovrà riconoscere nessun'altra autorità se non

²¹³ «Certamente il potere esterno, istigatore delle rivoluzioni, appartiene a una nazione a noi estranea. Eppure, un potere interiore, che germina silenziosamente e prepara un futuro significativo, ci appartiene. Nella tua onorevole lotta puoi aspettarti uno splendido trionfo. Il successo non è affatto insicuro. Mi riferisco ai giovani il cui coraggio e le grandi speranze sono tenuti in serbo. Perciò non lamentatevi di un tempo la cui incipiente grandezza noi stessi ci compiaceremo di realizzare» (UIU, 19).

sé stesso: egli persegue il sapere prima di ogni cosa, non deve cedere alle lusinghe di nessun individuo o scuola, non deve cadere nel deteriore fideismo. Il singolo è immagine dello stato; lo Stato, a sua volta, deve mirare alla sua formazione personale e spirituale; dunque, egli non potrà mai opporsi legittimamente alla naturale autorità statale. Se, come dice Steffens, la più alta conoscenza rappresenta, quasi profeticamente, il futuro, lo Stato è necessitato a rappresentare (e controllare) il presente. Per questo, lo Stato opera nei suoi diritti quando piega l'educazione spirituale dei cittadini ai necessari bisogni del presente. Tuttavia, terminate queste divagazioni di carattere più generale, tenta di assestarsi sul punto di vista del giovane cittadino, in funzione del quale gli anni dell'università vengono presentati come i più importanti: essi rappresentano una parentesi in cui il cittadino è chiamato a formare la propria individualità. Il frutto di questo sviluppo è definito «saggezza» (*Weisheit*):

«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 nella sola conoscenza, poiché l'accordo interiore della conoscenza è significato dalla verità» (UIU, pp. 39–40).

Lì dove verità e moralità si compenetrano, conoscenza ed esistenza assurgono ad una vita superiore. Coltivando il naturalismo congenito al suo punto di vista, Steffens recupera qui l'idea di stato come organismo. Come abbiamo detto, fondare il sapere significa percepirlo nella sua idea eterna, tuttavia, materialmente, questo sapere si comunica nella storia. Traccia di questa comunicazione è conservata negli spiriti più nobili nella storia di una determinata nazione. Ogni nazione, infatti, ha il proprio carattere che determina la propria direzione spirituale.

La natura contiene in sé il modello di ogni cosa che da essa emerge, dunque anche di tutte le connessioni sociali; già la natura, come avviene per la storia, si è sforzata «di rappresentare ciò che c'è di più alto», ed è nell'essere umano che questo sforzo viene esternato compiutamente. La natura ci mostra, nell'uomo, il superamento del caos verso l'armonia e ciò si ripete nella 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 arrivano a considerare la natura come nemica. Da questo punto di vista, è facile comprendere come questo giudizio errato sulla natura faccia il paio con quello, altrettanto

errato, sulla nocività dello Stato. Lo Stato, infatti, non incarna altro se non la medesima violenza che ritroviamo nella natura; è per questo che chi si oppone allo stato viene represso con severità. Lo stato è qui definito come una «seconda natura, inesorabile come la prima», che esige devozione²¹⁴; non per un irragionevole vezzo al dominio, ma poiché essa ci sottrae, in quanto singoli, dalla violenza che sperimentiamo nello stato di (prima) natura.

Del resto, 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. Il lamento nei confronti della sfacciata arroganza dei grandi e dei potenti, implica un'auto-proiezione di sé come servo e dunque una immediata rinuncia verso le possibilità insite nella propria condizione. Se poi si obietta che uno Stato come lo abbiamo descritto, non esiste e non può esistere, è altrettanto vero che finché si continueranno a distinguere «cittadini» e «servi», non sarà possibile individuarne nemmeno la condizione di possibilità. 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 e integrarle. Coloro che cercano di comprendere il significato più alto della scienza ha il diritto di essere formato fino al suo massimo grado individuale. Perciò è assolutamente necessaria, in primo luogo, una profonda connessione tra insegnante e allievo e, in secondo luogo, sarà necessario che la natura individuale incontri e superi la contraddizione dell'educazione: essere insieme assolutamente liberi e convintamente devoti rispetto ai propri docenti; il superamento di questa contraddizione segna il passo, tale per cui soltanto alcuni potranno raggiungere una completa maturazione spirituale.

²¹⁴ «Troviamo questa durezza e severità della natura nello stato. Tutto ciò che gli si oppone, lo distrugge con grande severità. Nessun desiderio dell'individuo può applicarsi a lui, vede solo il tutto nell'individuo. Puoi, per tua natura o per ingegno, essere messo in una posizione tale da concederti solo una piccola quantità di godimento terreno. Puoi lottare con sofferenze e dolori di vario genere, forse trovare poca consolazione nella tua professione, ma con ferrea severità ti si chiede il sacrificio più grande, come del più felice. Nulla di ciò che ti appartiene esteriormente deve poterti separare dallo stato, e dove è richiesto devi poter rinunciare con gioia al tuo possesso, alla vita, anche al godimento dell'amore. Tutto quello che desideri, che è contrario allo stato, lo stato lo cancella. La tolleranza di una contraddizione interna, infatti, è una debolezza mortale per lo Stato» (UIU, 60–61).

Giunti a questo punto, fra la sesta e settima lezione, Steffens è costretto a tornare sull'annosa questione della libertà; è, infatti, necessario presentare un modello di libertà che lo stato possa ospitare e senza ledere la propria capacità autoritativa. Inoltre, questa stessa libertà non dovrà essere qualcosa che divide e separa i cittadini. Secondo Steffens, una simile forma di libertà la troviamo già all'interno della vita dello Stato, nella forma della Chiesa. Nonostante essa venga solitamente intesa 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 chiamata ad un innalzamento spirituale individuale. Il Cristo, da questo punto di vista, può diventare il simbolo dell'umanità rifiorita e rinata. Diventa chiaro come il Cristo di Steffens non sia un soggetto esattamente rivoluzionario. Piuttosto egli è un simbolo vivente: l'idea e perfino il corpo di Cristo si fanno metafora dello scibile. Egli è il re della Chiesa quale libera istituzione, è signore dell'esperienza interiore di ogni individuo, egli ci obbliga alla sincera autodeterminazione; la «sua mente», al contempo, rappresenta l'ordine razionale, la sua mente deve coincidere con l'idea di Stato.

Anche in queste lezioni, insomma, ci troviamo davanti ad uno scenario di costante e misurato rivolgimento. Mentre combatte una battaglia interiore tutta speculativa, Steffens cerca qui di comunicare uno scenario di apparente completezza e organicità, al fine di prendere parte attivamente alla battaglia che viene combattuta fuori, in un senso che diverrà, nei prossimi anni, sempre più letterale. Tutto sembra cospirare in Steffens verso un cambiamento leggero e controllato; si profila, cioè, una fluttuazione, che si insinuerà progressivamente nell'armonioso sistema dell'identità assoluta. Una questione che ingenera delle evidenti increspature, certamente; tuttavia, queste increspature non sono ancora fratture; piuttosto, esse appaiono come “variazioni sul tema” capaci di rendere polifonica la narrazione steffensiana. Di tutto questo abbiamo un riflesso lucido e consapevole nella scrittura autobiografica che ripercorre passo passo le principali vicende del periodo di Halle:

Contro la visione secondo cui il divino disvelamento non sarebbe altro che la stessa coscienza in via di sviluppo, nella quale, soltanto, si troverebbe non solo tutta la verità, ma anche ogni germe vivente di un futuro spirituale, resisteva un sentimento religioso, che non era mai scomparso completamente, giacché anche nei momenti in cui pensavo di essere un Titano, non potevo smettere, allo stesso tempo di essere un bambino (WIE VI, 40).

È certamente agevole trovare nelle recriminazioni di Steffens uno stuolo di nomi estremamente popolari all'epoca. Il primo nome è sicuramente quello di Fichte, che peraltro in quegli anni si era sostanzialmente opposto alla nomina di Steffens presso l'università di Berlino, nonostante i pareri favorevoli di Reil, Schleiermacher ed altri. A Fichte, tuttavia, è necessario associare tutte quelle visioni del mondo di area soggettivistica che risentivano o che, in generale, avevano preso le mosse dalla sua filosofia. Da questo punto di vista, è possibile riferirci agli Schlegel, a Herbart, a Fries²¹⁵ e perfino allo stesso Schleiermacher. Tuttavia, se cogliamo il rivolgimento interno di Steffens rispetto alla dottrina di cui egli stesso si faceva portatore, è altrettanto agevole comprendere come queste parole siano dirette contro quegli stessi *Naturphilosophen*, che, se da un lato si facevano portatori del vessillo della *Naturphilosophie*, dall'altro ne distorcevano il contenuto e la portata, proprio in funzione di un simile soggettivismo o coscienzialismo.

Relativamente isolato, Steffens si ritrova ad essere, per sua stessa ammissione, muto spettatore di fronte al disfacimento di un certo ideale, o di un sogno per meglio dire, quello della *Frühromantik*: Novalis era venuto a mancare²¹⁶, Friedrich Schlegel aveva abbandonato il suo integralismo estetico, dirigendosi verso un fervido cattolicesimo;

²¹⁵ Cfr. WIE VI, 72.

²¹⁶ Non è assolutamente semplice definire il rapporto e le reciproche influenze intercorse fra Steffens e Novalis. Il nostro, infatti, fa larghissimo utilizzo di citazioni novalisiane, letteralmente annoverandolo fra i più grandi geni della storia dell'umanità. Tuttavia, questa sua caratterizzazione come uomo dai lampi di genio, sembra avvicinarlo a quello «schlegelismo» che, sebbene espressione di un tripudio dei sensi e dell'immaginazione, va comunque tenuto a debita distanza dall'osservazione scientifica prudente e rigorosa. In effetti, a ben vedere, le citazioni novalisiane abbondano nei testi di Steffens, eppure esse non sembrano voler altro che veicolare un medesimo concetto attraverso la forza evocativa della prosa ispirata. La seguente citazione autobiografia, da questo punto di vista, sembra poter esemplificare l'atteggiamento steffensiano: «Poche persone mi hanno lasciato un'impressione così profonda in tutta la mia vita. Così come a me piaceva ascoltarlo, così lui partecipava amichevolmente alle opinioni e alle idee che mi muovevano. Anche la mia visione storica della natura gli sembrava importante e promettente per il futuro. Quello che ho letto da lui, quello che ho sentito da lui, quello che ho vissuto con lui, ha accompagnato il canto della mia vita come una musica di accompagnamento, spesso come un'eco meravigliosa da montagne lontane, che abitava nel mio intimo che mi restituiva con voce più forte e distinta ciò che appena osavo dire. In seguito, conobbi persone che erano completamente dominate da lui: uomini che si dedicavano completamente alla vita pratica, scienziati naturali di ogni genere, che custodivano il segreto spirituale dell'esistenza e credevano che il tesoro nascosto fosse custodito nei suoi scritti. I pensieri poetici e religiosi di Novalis suonavano loro come meravigliosi detti oracolari polivoci, e trovavano forza nelle espressioni sibilline, quasi come il pio cristiano fa con la Bibbia» (WIE IV, 323–324).

intanto, uno scontro aperto e violento poneva fine all'apparente concordia fra gli «idealisti». Prima ancora della silenziosa rottura avvenuta fra Hegel e Schelling nel 1807, era già stato raggiunto un punto di non ritorno con la feroce *Darlegung* schellinghiana del 1806, che aveva interrotto le comunicazioni con Fichte. Ora coloro che si erano sempre ritenuti avversari degli idealisti, inizialmente «sorpresi e sopraffatti dal potere di una nuova eccitazione mentale» sembravano essere tornati alla carica, in un contesto generale in cui il progresso scientifico appariva inarrestabile. Sia i *Naturphilosophen*, – Steffens cita Oken, Wagner – sia altri “filosofi della natura” – come Bouterwek o Fries – cercavano, nel mentre, nuovi metodi e nuove rappresentazioni del sapere scientifico. Sebbene il nostro non sia certamente in grado di descrivere i contorni di un'epoca in cui ancora si muove e scalpita, predicando fortemente l'importanza della speculazione nella ricerca scientifica, Steffens presagisce, già in quegli anni, che la teoresi si stava via via defilando in ambito scientifico: se ne poteva percepire «l'isolamento, anche dei princìpi».

Il nostro dipinge perfino una piccola ribalta dei «vecchi kantiani»²¹⁷, che si avventuravano fuori dai loro antri e venivano applauditi qua e là. Intanto, intorno a Jacobi si formava un'alleanza antiromantica, che assommava le visioni più diverse. In questo senso, a parere di Steffens, il cosiddetto *Anti-Jacobi*, che Schelling fece uscire nel 1812, avrebbe dovuto essere considerata come una delle opere schellinghiane più importanti, poiché rappresenta la presa di coscienza dello stato di cose, cui corrisponde una violenta requisitoria contro le pretese dei detrattori. La stessa importanza andava accordata alle ricerche schellinghiane del 1809 che, se da una parte sorpresero quella parte di oppositori che credevano il sistema schellinghiano già compiuto in partenza, dall'altro rendeva Steffens ancora più convinto che quella sensibilità che egli stesso sentiva crescere dentro di sé, stava allo stesso modo germinando nel pensiero di Schelling²¹⁸. Tuttavia, Steffens si stava rendendo conto, allo stesso tempo, di una profonda divisione fra la dottrina della *Naturphilosophie* e la sua applicazione pratica, soprattutto dal punto di vista antropologico:

²¹⁷ Steffens non fa i nomi di questi «alten Kantianer». Tuttavia, dal momento che lega il loro ritorno sulla scena filosofica ad un certo avvicinamento a Jacobi, si potrebbero ipotizzare, quantomeno, i nomi di Reinhold e Schulze. I nomi di Krause, Fries e Bouterweck, al contrario, sono da escludere in quanto considerati genericamente «abstrakteren Philosophen» Cfr. WIE VI, 72 e ss.

²¹⁸ Steffens allude anche alla possibilità che i *Beyträge* del 1801 possano essere stati di ispirazione per Schelling, in quanto, già in quel primo testo «giovanile» veniva presentata la necessità di comprendere la storia come lo sviluppo della natura e del genere umano allo stesso tempo (WIE VI, 74).

filosofia naturale e medicina andavano sempre di più ognuna per la propria strada, mentre la frammentazione politica sosteneva indirettamente l'isolamento di piccole comunità scientifiche. Cominciava a diffondersi ormai apertamente il pregiudizio nei confronti di qualsiasi concezione soprasensibile della natura, quello stesso pregiudizio che già a Halle Steffens aveva potuto presentire nelle facoltà scientifiche.

Proprio a Halle, intanto, la situazione sembrava disperata: venivano fondate società segrete senza grandi risultati pratici, amici e studenti venivano arrestati. Steffens si sentiva ragionevolmente osservato e prima che il polverone dell'evento bellico potesse sommergerlo, accettò, nel 1811, una chiamata presso la neonata Università prussiana di Breslau (oggi Wrocław, in Polonia). Il nostro si ritrova definitivamente esiliato, alla periferia della vita intellettuale tedesca. Tuttavia, di lì a poco, egli si sarebbe fortuitamente trovato al centro della vita politica della stessa.

CAPITOLO III
LA *QUIJOTIADE* AL DI LÀ DEI SUDETI
STEFFENS A Breslau (1811–1832)

3.1 Centro e periferia

L'università di Breslau, oggi Wrocław, in Polonia, era stata eletta da Steffens quale sede di ripiego, in attesa che i partiti dell'università di Berlino, fra cui aveva certamente qualche conoscenza, si ammorbidissero riguardo la sua venuta. Come abbiamo visto, l'ancora pesante presenza di Fichte, fra gli altri, non aveva giocato a suo favore, così come l'incedere delle truppe napoleoniche. Sbaragliate le difese tedesche, Napoleone aveva prima sottratto alla Prussia gran parte del suo territorio, costringendo poi Federico Guglielmo III a siglare un patto di alleanza.

Un simile scenario, presagito nelle conferenze berlinesi, aveva già acceso in Steffens un certo patriottismo «di ritorno», per quella che considerava oramai la sua seconda patria. Si immagini, dunque, con quanto poco entusiasmo egli abbia accettato la chiamata a Breslau, periferia della periferia. Culturalmente e geograficamente distante dalla vita intellettuale tedesca – e Steffens non poteva ancora sapere quanto! – l'università di Breslau era stata creata accorpendo l'organico più giovane e promettente della vecchia università di Francoforte sull'Oder, oramai caduta in disgrazia per la vicinanza con la nuova università di Berlino. In particolare, il conte slesiano Kaspar von Schuckmann (1755–1834) aveva richiesto ed ottenuto di trasferire fondi e personale da Francoforte a Breslau, pensionando i vecchi professori e mettendo in cattedra i più giovani. Oltre a ciò, Schuckmann aveva incaricato il docente forse più noto del vecchio plesso, Gottfried Bredow (1773–1814), delle chiamate esterne; costui, in Halle, aveva chiesto di Steffens.

Visti i precari equilibri geopolitici, disperando di una chiamata a Berlino e vista anche la situazione critica in cui versavano le sue finanze, Steffens decise di accettare. Prima di quello che sembrava essere un vero e proprio esilio volontario, il nostro decise di accomiarsi dalla «sua» Jena. Il passaggio a Jena è dimenticabile dal punto di vista storiografico, eppure ci offre uno spaccato impietoso di una città non più prospera, cui Berlino ha sottratto lo scettro della filosofia. Passato a salutare i pochi amici rimasti, fra cui Gries, Steffens descrive gli ambienti e le amiche con un tocco di macabro: uno scenario da «cadaveri imbalsamanti» in cui tutto sembra decaduto ed insieme immutato (WIE VII, 139 e ss.). A Weimar incontra poi Goethe, oramai sessantaduenne: egli è ancora l'uomo impressionante e degno di un tempo, ma l'età, insieme con alcuni tratti più spigolosi del carattere, quali il suo spiccato egocentrismo, sembrano aver preso il sopravvento: il resoconto della cena a casa Goethe è a tratti imbarazzante, a causa di esternazioni taglienti sui commensali, da parte del padrone di casa (WIE VII, 258–262). Nonostante ciò, Steffens accompagna la narrazione dei fatti con continue divagazioni ed elogi, esponendo ancora una volta, la sua devozione nei confronti del grande spirito tedesco.

Dopo questo intermezzo, Steffens si dirigerà, finalmente, verso le periferie del mondo tedesco, in Slesia²¹⁹. Ai tempi, Steffens non aveva una buona opinione di questa regione: popolo di chiara ascendenza slava, cattolico, la Slesia era stata caratterizzata, nella sua storia, da una forte tradizione e presenza gesuitica. Nota per essere quasi completamente isolata dal resto della Germania, la Slesia conservava ancora l'impronta dell'ormai smembrato Regno di Polonia. Certamente, nell'economia delle opinioni di Steffens avevano contribuito non poco i racconti dell'amico e *Naturphilosoph* Kayßler, slesiano, suo collega ad Halle e luterano convertito, che proprio da Breslau era dovuto fuggire. Già titubante viste le premesse, il primo impatto di Steffens con il capoluogo slesiano non fu dei migliori: la nuova sede dell'università si trovava in un palazzo appartenuto alla Compagnia di Gesù, cosicché l'arredamento e gli ornamenti rammentavano la cultura e gli apparati cattolici e slavi. Inoltre, la convivenza degli studenti che lentamente giungevano a Breslau, per metà slesiani, per metà francofortesi della vecchia università, non appariva molto armoniosa, in quanto cattolici e filoautriaci i primi, luterani e «rozzi» (*Roh*) (WIE VII, 21) i secondi. La prima lezione che Steffens tenne nel

²¹⁹ Per la ricostruzione del periodo di Breslau è di fondamentale importanza l'eccellente lavoro di J. Smereka, *Henrik Steffens: ein Breslauer Wissenschaftler, Denker und Schriftsteller aus dem hohen Norden*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2014, a cui ci rifaremo in più di un'occasione.

1811 diede riprova di quanto temuto: come non era mai accaduto prima al nostro, entrando in aula cominciò a sentire un insistente sbattere di piedi, che crebbe lentamente, facendolo ritrovare in una vera e propria baraonda, orchestrata da certe corporazioni studentesche, tale da impedire qualsiasi comunicazione fra le due parti. Indignato, non appena la classe ebbe finito con l'atto goliardico, Steffens si congedò, promettendo che nessuna delle sue lezioni si sarebbe tenuta, finché gli studenti non avessero esibito un atteggiamento decoroso.

La situazione, comunque sia, si sarebbe stabilizzata a breve²²⁰. Nel prossimo capitolo vedremo meglio come Steffens stesse cominciando, suo malgrado, a fare i conti con una realtà accademica e scientifica, che lentamente ma inesorabilmente sospingeva la *Naturphilosophie* lontano dalle discipline cosiddette “normali”, a causa della sua natura speculativa. Di ciò, a Breslau il nostro ebbe le prime avvisaglie:

Avevo capito che la filosofia della natura era una scienza a sé stante, che doveva svilupparsi in sé stessa, dipendente e allo stesso tempo indipendente da ogni ricerca sensibile. [...] Ogni esperienza spirituale e la sua forma non si comportano in modo tale da poter chiamare la prima la causa e la seconda l'effetto, "piuttosto ciascuna nell'altra. [...] Non si creda che io sia sconosciuto nel mio atteggiamento verso i naturalisti. I naturalisti non vogliono la filosofia, negano decisamente alla speculazione il progresso delle scienze naturali, e anche se una intuizione giovanile, credono, li ha ingannati al riguardo, la rifiutano quando sono presi dall'inarrestabile avanzamento del lavoro; questo diventa sempre più isolato, più definito, e la speranza gratificante di nuove scoperte è così attraente che occupa interamente l'uomo più maturo.

Ma nemmeno il filosofo assolutamente astratto vuole la ricerca naturale; lo si sente talvolta affermare con una certa condiscendenza: i naturalisti cercano davvero una conoscenza sensata indagando sul diritto; ma l'elegante cenno del capo, questo saluto da lontano e dall'alto, non può certo avviare una conversazione confidenziale. Schelling aveva gettato le basi per una filosofia naturale che non poteva più essere repressa, ma rimase in silenzio e in seguito si mosse in una direzione diversa, che era certamente più utile e che il suo grande spirito poteva dominare più potentemente. La speculazione quando i giovani se ne

²²⁰ Sulle lezioni “ordinarie” di Steffens a Breslau, professore di geologia, geografia fisica, filosofia della natura, antropologia e fisica sperimentale cfr. la testimonianza del poeta polacco Julian Ursyn Niemcewicz, citato in J. Smereka, *Henrik Steffens* ecc. cit., p. 53. Il testo di Smereka offre anche una importante panoramica sui cicli di lezione impartiti da Steffens a Breslau (pp. 49–50), reperiti a partire dagli avvisi di lezione pubblicati sull' *Allgemeinen Literatur-Zeitung* fra il 1812 e il 1831.

allontanavano, appariva solo una rete formale e completamente astratta, in cui si voleva catturare la natura; non lo spirito vivente che trasuda possente dall'interno e si sforza di afferrare sé stesso. Non posso dire che, come si suol dire, che gli giurai fedeltà, perché [Schelling nda] mi controllava completamente; non si può parlare di fedeltà dove una separazione è impossibile. [...] Dopo tutto, sono stato costretto, nel mio modo ostinato, a considerare ciò che rendeva la mia visione incomprensibile come un grande processo naturale nella storia, che riconosco come tale, a cui avrei dovuto sottomettermi. Non mi ha sorpreso di essere stato espulso in quel modo, ma che anzi alcune persone mi ascoltassero [...] Non si creda che io fossi confuso da questa chiara auto-cognizione della mia posizione, di me stesso e della mia occupazione. Piuttosto, ho cercato di difendermi da ogni autoillusione e di abituarli sempre di più alla mia posizione isolata a Breslavia; anch'essa aveva i suoi lati positivi (WIE VIII, 191–196).

Intanto, la compagine accademica si stava organizzando dentro e fuori dall'università. Per incoraggiare e rafforzare il rapporto fra i docenti, anche di materia diverse, venne istituito un circolo dei professori (WIE VII, 30), seguendo un modello già presente a Francoforte sull'Oder, presenziato anche da alcune importanti cariche amministrative del luogo. Parallelamente, venne fondata anche una piccola società accademica dedicata alla ricerca nota come *Die Schlesische Gesellschaft für vaterländische Kultur* (WIE VII, 32) con chiaro intento filoprussiano²²¹. Tuttavia, c'era un ulteriore circolo, ben più importante dei precedenti, che segnerà irrimediabilmente la carriera e la vita del nostro. Dopo un incontro relativamente fortuito con il generale J.A.R.v. Grawert (1746–1821), il quale stava realizzando degli sudi topografici sulle alture della Slesia, Steffens entrerà quasi immediatamente a far parte di una lega segreta antifrancese, composta da tedeschi, ma anche da austriaci e francesi, ed ispirata da personalità di spicco quali August Neidhardt von Gneisenau (1760–1831), Ludwig von Chasôt (1763–1813), Karl Justus von Gruner (1777–1820) e Ernst Moritz Arndt (1769–1860).

²²¹ Steffens parteciperà attivamente alla vita della stessa. Cfr. Steffens, *Über das Verhältniß unserer Gesellschaft zum Staat*, in *Schriften. Alt und neu*, I, Max, Breslau 1821, pp. 133–147; *Was kann für Schlesiens Naturgeschichte durch die Einwohner geschehen*, Ivi, pp. 247–275. Più tardi, si aggregerà, invece, ad un'altra associazione, nata da rivolgimenti politici ed ispirata da ideali tendenti al cosmopolitismo, la «*philomathischen Gesellschaft*». Cfr. Steffens, *Über die Bedeutung eines freien Vereins für Wissenschaft und Kunst*, Ivi, pp. 148–168.

È certamente possibile ipotizzare che questo nucleo abbia rappresentato uno dei coordinamenti principali per la ventura riscossa tedesca contro la dominazione napoleonica, quando vista in funzione degli avvenimenti che stiamo per narrare. Chiaramente, il racconto di Steffens si basa su rapporti orali e documenti segreti andati irrimediabilmente distrutti a scopo precauzionale, dunque non possiamo essere certi di quale sia stato effettivamente il suo ruolo all'interno di questo sommovimento. Comunque stiano le cose, è ben noto ciò che accadde: costruita una fitta rete di contatti segreti e di operazioni diplomatiche, venne disposto uno spostamento *ad hoc* del re. Nel 1812, Federico Guglielmo III, insieme ad altri nomi noti e cariche prussiane, raggiungeva Breslau. Intanto, sul gazzettino ufficiale, veniva pubblicato un appello per la coscrizione di un esercito volontario. Volutamente, il comunicato non specificava in vista di quale conflitto tale esercito stava per essere radunato. Il dominio francese interpretò probabilmente ciò come un assenso sommessso alla volontà napoleonica: inviare truppe prussiane contro la Russia. Tuttavia, l'assenza di questo dettaglio accese nei cuori dei tedeschi la speranza, tanto che gli arruolamenti cominciarono ad essere numerosi.

Breslau si era tramutata da periferia a centro, mostrandosi, in sorte, come il palcoscenico della riscossa tedesca, e tutto questo proprio mentre Steffens andava in scena:

Quante volte ti sei lamentato di essere stato trascinato qui in questo angolo della Germania: e esso ora è diventato il centro insostituibile e fervente; qui inizia una nuova epoca nella storia» (WIE VII, 75).

Gennaio 1813: all'arrivo del re, Steffens, mosso da un entusiasmo quasi profetico, decise di «compiere la storia». Entrato nelle aule dell'università, al termine della sua ordinaria lezione di filosofia naturale, si profuse in una vera e propria orazione con cui incitò la gioventù tedesca ad aizzarsi contro il nemico francese. Ancora una volta, stando al suo racconto, Steffens presentì bene ciò che stava per accadere e ricevette perfino il plauso del re. Egli stesso decise di arruolarsi, sentendo la chiamata a difendere la sua patria d'adozione. Nonostante il rapido addestramento che gli venne impartito, il nostro, com'era prevedibile, non mostrava particolare propensione alle dinamiche di contatto, cosicché venne impiegato nelle pratiche di smistamento, coscrizione e, ovviamente, nei discorsi di incoraggiamento. Nello scenario assurdo e inusitato in cui gli allievi impartivano lezioni

militari al loro docente, crebbe e si alimentò un gruppo coeso, sotto l'egida della riva nazionale.

Alessandro I di Russia giungeva in Prussia ed il generale Ludwig Yorck von Wartenburg (1759–1830), prima screditato per essersi rifiutato di prendere parte alla campagna francese contro la Russia, veniva ora preso d'esempio; intanto, l'ambasciatore tedesco a Parigi dichiarava guerra alla Francia. Steffens viene spostato sul fronte occidentale, a Lissa (oggi Leszno, Polonia) dove sarebbe stato diretto gran parte dell'esercito volontario; il nostro era pronto alla battaglia. Tuttavia, la sorte volle che egli montasse il cavallo del generale e che, dunque, si ritrovasse a doverlo restituire, rimanendo disarcionato poco prima dell'inizio degli scontri. Non possiamo, in questa sede, ripercorrere l'intero tragitto dell'armata tedesca per come è stato ricostruito da Steffens; tuttavia, questo primo frangente non può essere tralasciato: mosso da uno spirito quasi donchisciottesco, pare che Steffens non si sia perso d'animo e, raggiunto un villaggio nella zona, si sarebbe fatto prestare un vecchio ronzino da un contadino, con cui partì alla volta del campo di battaglia. I successivi avvenimenti del conflitto sono noti, dopo le due vittorie del 1813, di Möckern e di Leipzig, quest'ultima nota come «la battaglia delle nazioni», i tedeschi si incamminano verso Parigi, attraversando Dresda, la Turingia, Halle²²², Giessen, Marburg, dunque passando il Reno, Colonia, Bonn, Coblenza, Treviri e raggiungendo, infine, il confine francese.

Attraversato il confine, Steffens si attarda per qualche pagina in una descrizione rapsodica dell'incognita Francia, cui, per la verità, il nostro non concede un ritratto veramente degno. Egli si dipinge come l'unico capace di intravedere una minima moralità nel popolo francese; secondo i suoi commilitoni, invece, era necessario diffidare di ciascuno, perché infidi e privi di ideali. Comunque sia, dopo questo inserto sul popolo francese, il nostro si perde nelle bellezze di Parigi, nelle mostre, nei musei e soprattutto, nelle librerie, dove nota con rammarico la quasi totale assenza di volumi in lingua tedesca. Qui incontra, tuttavia, nomi importanti anche per la cultura germanica, i grandi Cuvier, Guy Lussac ed il geologo inglese George Bellas Greenough (1778–1855). Tra tanta bellezza e tanta gloria per le scienze, Parigi risplende di luce propria, ma raggiunge il suo apice di

²²² In questa zona a Steffens viene detto di trovare e raggiungere il Re di Svezia, con cui, si pensava, potesse interloquire, vista la vicinanza delle loro lingue madri, lo trova vicino ad Halle, asserragliato nella piccola Landsberg. Steffens non ci consegna affatto un buon ritratto degli svedesi, considerati insofferenti, privi di ardore militare e assolutamente privi di ideali. (WIE VII, 282–283).

splendore soltanto quando Alessandro I di Russia e Federico Guglielmo III entrano trionfalmente a Parigi e la guerra può dirsi conclusa.

3.2 Gli scritti politici

Steffens tornò a Breslau con una profonda spaccatura nel petto: aveva combattuto con ardore per la sua patria d'adozione, ed aveva visto allo stesso tempo la sua vera nazione d'origine, la Danimarca, rimanere soggiogata alla Francia. Ebbe notizia di scontri con l'esercito tedesco, dove perse la vita anche un giovanissimo fratello dei più noti Hans Christian e Anders Sandøe Ørsted, Niels Randolph (1782–1813). Motivazioni culturali e geopolitiche tentano di indorare la pillola, la quale rimane, tuttavia, amara da inghiottire; probabilmente soltanto il conferimento della croce di ferro fece orbitare nuovamente il nostro verso la sua patria d'adozione. Il ritorno in Slesia, tuttavia, non rese facile la vita di Steffens. In quegli anni, il dopoguerra non fu foriero di svolte positive nella sua vita: Steffens dovette ritornare alle occupazioni di un tempo, cui certo si dedicò alacramente. Eppure, il rinnovamento nazionale che la guerra aveva vagheggiato sembrava svanito nel nulla e ciascuno era tornato alla propria occupazione; Breslau era tornata da centro a periferia²²³. In questi anni, Steffens comincia a parlare con amici e funzionari²²⁴ di una nuova possibile «cattedrale del rinnovamento», una nuova università da stabilire a Colonia o Coblenza, in Renania²²⁵. Anche di questo progetto, tuttavia, in fin dei conti non se ne farà nulla. Sull'onda dell'ennesima delusione, Steffens disperò delle sue sorti, concentrandosi sulla raccolta di materiali per i suoi scritti geologici, e tornando a dedicarsi a ciò che sapeva fare meglio, scrivere ed insegnare. Eppure, egli non poteva fare a meno di impugnare le carte con uno spirito rinnovato, sentendosi legittimato e allo stesso tempo chiamato ad intervenire, almeno intellettualmente, nella cosa pubblica.

Le aspettative generate dall'epopea militare tedesca furono un materiale complesso da elaborare per Steffens: la grandezza ideale che aveva portato un tedesco d'adozione ad affrontare le molte difficoltà della guerra si scontrava adesso con il grigiore del quotidiano. Con la moglie e la figlia malate, sovrastato dai debiti e assalito dai creditori, il nostro sprofonda nuovamente in una condizione di esilio: Breslau era ripiombata ai confini

²²³ Cfr. *Briefe an Ludwig Tieck*, hrsg. von K.v. Holtei, IV, Max, Breslau 1864, p. 64.

²²⁴ Cfr. Hultberg, *Den ældre Henrich Steffens 1811–1845*, Rietzel, Kjøbenhavn 1981, p. 5.

²²⁵ Cfr. WIE VIII, 186 e *Breve til og fra F.C. Sibbern*, II, Gyldendal, Kjøbenhavn 1866, p. 37.

dell'Impero, lo abbiamo detto. Eppure, Steffens sentiva, allo stesso tempo, di poter entrare di nuovo in comunione con lo spirito dei tempi, di poter ancora esercitare una pressione di qualche tipo sulla situazione politica tedesca. La guerra e, soprattutto, la delusione che seguì alla guerra, avrebbero fatto di Steffens uno scrittore politico, nonostante questa sua nuova vocazione spirituale non potesse in nessun modo sopprimere la sua vocazione filosofica: sarebbe stata proprio questa contraddizione il motivo del suo venturo insuccesso. La riscrittura speculativa del quadro politico, presente, passato e futuro, che Steffens aveva in mente, avrebbe dovuto essere piegata ai modi della *Naturphilosophie*. Seguendo l'esigenza di mantenere fede ad un programma filosofico che doveva ancora essere condotto alle sue radici ultimi, Steffens si inerpicò in una profonda rilettura del concetto di società e di stato, a partire da un'interpretazione speculativa del significato storico della realtà tedesca.

Un simile sconvolgimento condusse lentamente Steffens ad una maturazione spirituale che coinvolse insieme le sue coordinate di pensiero e le sue vicende personali. In primo luogo, infatti, Steffens si trova di fronte alla necessità di costituire una filosofia pratica che non tradisca la sua *Naturphilosophie*, scavalcando la visione di Schelling²²⁶ e dunque procedendo in direzioni inusitate. In secondo luogo, ricondurre la politica ad un quadro filosofico, animato, a sua volta, dall'usuale disegno escatologico, condurrà Steffens ad una sorta di solitudine intellettuale. Nelle intenzioni la sua rielaborazione del tempo presente e delle sue implicazioni voleva essere un addentellato di un più ampio disegno politico e sociale, eppure i suoi scritti vennero recepiti come scritti d'occasione, ora come perorazioni a favore della Restaurazione e del pensiero reazionario ora come divagazioni ultraliberali ed utopistiche²²⁷. Occorre anche precisare, che sebbene Steffens si scagli, nei

²²⁶ A partire dall'*Anti-Fichte* del 1806, anche Schelling si era orientato verso un progressivo potenziamento del «lato reale» del suo sistema. Di fatto, la *Naturphilosophie* cessava di essere una parte del sistema, divenendo il principio ispiratore dell'intera filosofia dell'identità – cosa che, peraltro, Steffens aveva prefigurato già nella sua recensione anonima al *System* del 1800 uscita sull'*Erlanger Literatur-Zeitung*. Tuttavia, a questa conversione non venne esplicitata dal punto di vista pratico – se prescindiamo da qualche abbozzo in cicli di lezione del periodo di Würzburg (1803–1806). Piuttosto, Schelling virerà sul piano metafisico, esplodendo il poderoso colpo della *Freiheitschrift* del 1809, per poi cadere in un silenzio assordante, di profonda riflessione protologica, che durerà decenni. Steffens seguirà il maestro anche in questa “seconda navigazione”, tenendosi, tuttavia, a debita distanza dalla pura speculazione.

²²⁷ Due esempi per un numero di interpretazioni molto più vasto, cui faremo qualche accenno strada facendo: il primo si trova in Herbart, *Über die gute Sache: gegen Herrn Professor Steffens*, Brockhaus, Leipzig 1819.

lavori di questo periodo, sia contro le derive ultraconservatrici sia contro le derive demagogiche, è proprio contro queste ultime che egli aprirà una disputa pubblica e molto sentita.

Il punto di partenza, o per meglio dire, il punto di non ritorno è un'opera molto popolare e apprezzata dai contemporanei, nota come *Die gegenwärtige Zeit* (1817)²²⁸. Il nucleo dell'opera risale al 1813, cioè immediatamente successivo alla riscossa tedesca, nonostante Steffens ebbe modo di raccogliere i materiali e di completare l'opera soltanto negli anni successivi. È, dunque, possibile considerare questo lavoro come contraddistinto da una certa convinzione nel rinnovamento nazionale. Il testo prende in considerazione alcuni grandi accadimenti storici, tali da delineare una storia "spirituale" del popolo «teutonico», poi suddivisi in quei popoli che costituiscono l'area tedesca e più in generale l'Europa centro-settentrionale. In continuità con l'idea, ancora molto diffusa nel diciannovesimo secolo, che in tempi remoti fosse localizzabile un'"età dell'oro", Steffens si attarda lungamente sui primissimi secoli prima e dopo Cristo, salvo poi intessere una lunga disamina sul Medioevo e sull'affacciarsi della modernità, che si conclude, con un salto temporale piuttosto ampio, nella contemporaneità.

Il popolo teutonico, in questa narrazione rappresenta la propaggine settentrionale di una certa razza, detta «caucasica», come voleva la dottrina di Blumenbach, di cui diremo poi. Tale razza viene designata da Steffens come l'attore principali nelle sorti del continente europeo e più in generale di ciò che chiamiamo Occidente, in quanto portatore diretto 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

In questo testo Herbart rimprovera Steffens di avere una dottrina organicistica dello stato e di essere politicamente reazionario. Nonostante questo esempio possa risultare interessante per via del suo illustre autore, per l'esibizione di un pregiudizio fatto proprio da molti, Herbart sembra utilizzare il testo steffensiano in materia relativamente pretestuosa. Egli, cioè, sta qui combattendo un più generale «partito schellinghiano» o una più generale dottrina romantica. Secondo Herbart, la dottrina secondo cui lo stato è un organismo o è quantomeno dotato di una "vita organica", è in realtà un costante giustificazione del potere costituito, nonché del totale asservimento delle classi più umili. Sulla questione diremo qualcosa più avanti. Cfr. più avanti, pp. 154 e ss. Del secondo punto di vista derivato dagli scritti steffensiani parla invece Smereka, *Henrik Steffens ecc.*, cit., pp. 188–200.

²²⁸ Steffens, *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden: mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, 2 Bde., Reimer, Berlin 1817.

sulle pendici dell'Himalaya, ma anche su questo dovremo tornare²²⁹. Per il momento, sarà di fondamentale importanza soprattutto fugare un plausibile malinteso: Steffens non sta suggerendo che il popolo teutonico abbia, in sé stesso, una cifra di superiorità naturale, tale da renderlo il “motore” della storia. Le ragioni speculative 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 coincise con il popolo romano, ebbe uno sviluppo parallelo, più armonico e graduale di quello teutonico, il quale, tuttavia, condusse al dispotismo; soltanto i teutonici sperimentarono un processo di sviluppo progressivo e, in questo senso, essi conobbero «la vera libertà».

Occorre ora comprendere in che senso la tribù teutonica, o germanica, non venga qui indentificata da Steffens come un popolo eletto²³⁰. In primo luogo, è necessario guardare a queste pagine come uno sforzo titanico, da parte di Steffens, di ricostruire la mappa delle interazioni fra i popoli, a partire dai loro presunti caratteri “spirituali”. In secondo luogo, è necessario ricordare che Steffens si attarda sul popolo germanico, in quanto popolo che ha in animo – nel carattere – la possibilità di «liberare» (GWZ, I, 26) 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, cioè, costantemente incline alla sintesi ideale e materiale, poiché sperimenta un cocente 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. Inoltre, tale dinamica appare evidente quando si guardi alla storia dei popoli germanici: la progressiva spinta alla fraternizzazione, motivata proprio dai suddetti principi di lealtà e onore, vanno visti come ciò che ha orientato e disciplinato la costruzione di clan, di tribù e dunque delle entità politiche. Steffens, cioè, costruisce una narrazione metapolitica, a partire dai primi raggruppamenti “barbari”, fondata su una certa necessità spirituale, che sarebbe sentita da tutto il popolo germanico: l'individuo deve essere fraternamente tutelato e protetto dal gruppo, di modo che, nella maggiore libertà possibile, egli possa seguire la propria individualità, sperimentando uno sviluppo armonico delle proprie peculiarità.

²²⁹ Cfr. *infra* pp. 171 e ss.

²³⁰ Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, I, cit., p. 49. D'ora in poi citato nel testo come GWZ e numero di pagina.

Questa dinamica ha così 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 e fondamentale è l'intrinseca insicurezza del popolo germanico. Steffens, cioè, sostiene che questo impulso alla fraternizzazione non è basato su una tensione puramente spirituale all'autorealizzazione, quanto piuttosto su una tensione molto individuale e molto materiale alla sicurezza e alla 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 a fraternizzare. In questo senso, i popoli germanici saranno altrettanto noti storicamente, per la loro durezza "barbara" nei confronti degli avversari. In effetti, lo schema steffensiano va proprio in questa direzione: questa sicurezza interiore, unita alla necessità di una sicurezza esteriore, genera una radicale polarizzazione nei sentimenti. Il germanico è capace di grande fraternità reciproca nei confronti dei propri amici, ma anche di asprissimo odio verso i propri nemici designati. 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 ai sentimenti di giustizia e carità. Non per questo tale popolo si discosta dalle narrazioni storiche, per quanto concerne la violenza e l'aggressività della loro condotta militare:

I vecchi Teutoni, come li troviamo nella loro antica patria settentrionale, sono rigorosamente separati, pieni di durezza e di lentezza, in eterna lotta. Eppure, l'amore nascosto e la profonda intimità esplodono fuori anche da questa dura corteccia (GWZ, I, 20).

Non dimentichiamo questo rilievo perché sarà fondamentale nell'economia di tutti gli scritti politici steffensiani. Steffens sta qui cercando di lumeggiare uno schema che già orientava i suoi primi abbozzi di *Naturphilosophie*: se, come è stato ripetuto, a partire dai *Beyträge* del 1801, la natura tende ad un processo di progressiva individualizzazione, un popolo che ha, in sorte, la capacità di concentrarsi naturalmente sullo sviluppo armonico della propria natura individuale, assurgerà, nella mappa delle interazioni fra i popoli, ad un ruolo di primo piano. Non a caso, infatti, Steffens tenta di donare concretezza al carattere tedesco attraverso esempi sulla dignità esemplare e sull'esemplarità di alcuni individui teutonici, per come ci sono state tramandate: il riferimento principe è qui la *Germania* di Tacito, in

cui emerge con forza «qualcosa di troppo profondo per essere disperso», nonostante prima la Riforma e poi l'Illuminismo ne abbiano parzialmente coperto il significato più vero²³¹. Tuttavia, al di là delle peculiarità dei vari popoli e dunque del destino di alcuni di essi, il vero motore della storia secondo Steffens si rivela essere il cristianesimo. In questo senso, l'importanza del carattere teutonico si rivela essere costituita dalla loro capacità di essere, da un lato, inclini alla fratellanza e, dunque, sviluppo armonico e, dall'altro, inclini all'idealità, votati al senso dell'onore e della giustizia, capace di ospitare i peggiori atti di crudeltà, ma anche la grandezza dell'evento cristiano, diventando mezzo e strumento del messaggio cristiano. 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 stessa. La vocazione all'individualità dei teutonici, infatti, si sarebbe espressa compiutamente soltanto come vocazione all'auto-sacrificio, come esemplificazione della natura strumentale del carattere tedesco, come invocazione attiva e "naturale" di un salvatore personale, incarnato dal Cristo²³². Il popolo germanico, alla luce di questi rilievi, si palesa non come il primo dei

²³¹ Facile notare, già da questa prima ammissione, come la natura teutonica originaria si mostri nel suo significato puro quando le divisioni nazionali non sono ancora presenti, quando cioè i popoli dell'Europa centrale e della Scandinavia (specie la Danimarca) sono ancora uniti da un legame spirituale e fisico.

²³² Importante notare come, anche in questo caso, si faccia avanti in Steffens una malcelata convinzione "naturalistica" per quanto concerne la religione. 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 modificano la sostanza: «le forme delle religioni, per come appaiono nel tempo [...] sorgono, raggiungono il loro apice e muiono» (GWZ, I, 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. Steffens, *Über die Einwirkung des Christenthums auf die nordische Mythologie*, in *Nachgelassene Schriften*, Schröder, Berlin 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 un "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: Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*, Niemeyer, Tübingen 1977, pp. 52–53).

popoli, ma come l'ultimo. Non come il popolo più ricco di spirito, ma come il più povero e proprio come quei «poveri in spirito» cui il regno dei cieli appartiene secondo il racconto biblico, così la povertà spirituale dei tedeschi sembra venire riscattata dal messaggio cristiano.

Il Medioevo non interrompe la crescita dell'anima del popolo teutonico, ma la porta a una prima fioritura, a tutt'oggi insuperata. Steffens ripropone qui l'idea romantica che il Medioevo non sia affatto stato un periodo buio (GWZ, I, 69); tutt'altro, il Medioevo è stato il periodo storico in cui il cristianesimo ha sostanzialmente appianato le differenze spirituali fra i popoli: quella tendenza all'auto-sacrificio e alla devozione che i teutonici sembravano possedere da sempre, come un che di ricevuto, i restanti popoli la acquisiscono proprio attraverso la diffusione del messaggio cristiano. Il ramo sud-occidentale, come ramo generatore della grande cultura europea, dello sviluppo regolare e magnifico del continente, si mostra anch'esso 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. Di contro ai meccanismi di produzione odierna, Steffens propone, in senso edificante, il sistema feudale chiuso, per cui la fedeltà era un principio ineludibile. Tuttavia, a differenza delle rappresentazioni più note dell'armonia medievale²³³, Steffens tenta qui di tracciare un percorso interno che giustifichi alcuni palesi movimenti di dissoluzione della comunità feudale. Se, ad una prima occhiata, il ruolo antagonistico per eccellenza sembra essere stato svolto, all'interno della narrazione, dai popoli germanici di area francese, i quali subirono, a loro volta, l'influsso dall'atipico impero d'Oriente, ad uno sguardo più attento non sfugge che una simile «colpa spirituale» debba ricadere, 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 che reggeva il feudo internamente, poiché legate all'atteggiamento naturale del ramo germanico, aprendo, da un lato, involontariamente la strada alla fine dell'armonia e consentendo, dall'altro, uno sviluppo storico necessario.

²³³ Per alcuni riferimenti sull'interpretazione steffensiana del medioevo cfr. W. Abelein, *Henrik Steffens ecc.*, cit., pp. 116–125.

Da una parte, Steffens riabilita, coerentemente con il sentire romantico, l'epoca medievale, e, dall'altra ammette che i molti disordini del periodo possano aver adombrato l'armonia che ne animava l'essenza. Comunque stiano le cose, anche la dissoluzione del medioevo viene fatta rientrare in un disegno provvidenzialistico: la necessaria presenza di caos (del male), insieme con l'intervento libero di certi individui dalla spiccata spiritualità, si pensi ad esempio a Giovanna D'Arco (GWZ, I, 121), ripropongono il suggello di libertà e necessità quale ordine di movimento della storia: la «liberazione» della coscienza, dell'attività individuale di riflessione, non può essere arrestata. Steffens si attarda su quanto tale attività dovesse necessariamente condurre a sconvolgimenti, in quanto fardello pesante per l'essere umano e collegamento con il divino. Peraltro, su questo il nostro ha cura di insistere, l'attività di riflessione, il giungere della coscienza a sé stessa, deve pur sempre implicare una comunione di intenti con l'ordine profondo, superiore, delle cose, senza mai sprofondare nel vuoto della mera astrazione (GWZ, I, 123). Questa attività si esplica nella storia attraverso un movimento interno ed uno esterno: internamente i popoli, e dunque le nazioni, crescono e proliferano per mezzo di apici culturali definiti individui geniali. Esternamente, invece, essi prosperano attraverso il confronto aperto, violento o meno, di popoli e nazioni. La nazione viene così ad essere espressione di una volontà superiore, una specificazione ulteriore della natura dei popoli (GWZ, I, 292). 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» (GWZ, I, 293), come il commercio e la scienza; queste non possono essere vincolate dai legami nazionali.

A questo punto Steffens si attarda su una descrizione – in verità piuttosto approssimativa – delle nazioni europee, sottolineando quanta speranza ci sia che in alcune di esse si origini il cambiamento spirituale che l'Occidente sta attendendo e desiderando. 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. (GWZ, I, 151 e ss.) è più interessante vedere la ristrutturazione steffensiana di quello spirito teutonico che sembra aver sempre accompagnato le vicende dell'umanità, alla luce dei confini nazionali. Paesi Bassi,

Scandinavia (Danimarca e Norvegia) e Svizzera, sembrano poter concorrere insieme agli stati tedeschi a questo disegno, in funzione della peculiarità di queste nazioni. Come presumibile vista le vicende biografiche di Steffens, il fulcro del discorso è il rapporto fra stati tedeschi e Danimarca: la Svezia è, infatti, vista come decadente, mentre la Norvegia è culturalmente assimilabile alla Danimarca e politicamente ancora infante²³⁴. Pur essendo discorde con il patriottismo romantico che si era sviluppato in Danimarca, il quale aveva condotto anche ad un certo sentimento antitedesco, Steffens cita la necessità di preservare la lingua danese. Questo accorgimento vuole implicare 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» (GWZ, I, 432). Il piano della discussione diventa così insieme politico ed 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. Di contro, se si vuole veramente superare 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 uno stato che sia anche luogo d'istruzione (GWZ, II, 528). Di fronte ad uno stato di totale passività, di distanza dalla radice spirituale di tutte le cose e di incertezza, Steffens si augura ancora un profondo rinnovamento, tanto da intitolare l'ultima sezione del testo «speranza» (*Hoffnung*). Concretamente, le speranze di Steffens si rivolgono verso 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, nonostante il pensiero di Fichte si sia mostrato, più come un ritorno al passato che come

²³⁴ Steffens ha da sempre un'opinione negativa della Svezia, che, come abbiamo visto, si rinforzò durante le guerre antinapoleoniche. In primo luogo, l'Unione di Kalmar (1397–1523) è considerata la rovina culturale della Danimarca, in quanto innaturale (GWZ, II, 157); in secondo, l'unione personale coeva fra Norvegia e Svezia è, se possibile, ancora peggiore. La Norvegia è, infatti, un luogo ancora culturale non determinato, figlio della Danimarca e la Svezia filofrancese non può che farle danno. Sulla Norvegia cfr. Cap III, pp. 156 e ss.

un'anticipazione del futuro, una nuova concezione della natura è sorta, non più morta, ma viva. A partire da essa Steffens intende concepire il rinnovamento degli stati tedeschi.

Come è stato abilmente notato da un dimenticato lavoro di U. Hafner, riemerge con tutta la sua forza la radice danese della riflessione steffensiana: è la nozione giuridico-amministrativa di *Helstat* a rendere possibile la sistematizzazione intentata dal nostro. Con *Helstat* si designa la conformazione federale e multi-etnica che il Regno di Danimarca aveva assunto, al fine di ospitare e valorizzare le varie componenti, di area tedesca e scandinava, che lo componevano²³⁵. 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. Per questo motivo, la geografia tedesca che Steffens si sforza di elaborare è fatta di più stati con diverse costituzioni (GWZ, II, 841), i quali dovrebbero tendere a realizzare una perfetta monarchia rappresentativa, con organi deputati a consigliare e coadiuvare il re, e dove lo spirito può crescere liberamente in virtù della totale libertà di stampa (GWZ, II, 831). Delle due tendenze nell'impegno politico di Steffens, una dedita all'agitazione e dunque all'attività, l'altra alla sostanziale passività politica, la prima sembrò venir meno all'indomani di *Die gegenwärtige Zeit*. Secondo il disegno di Steffens, infatti, sembrava impossibile accettare l'idea di un grande stato-nazione, magari anche costituzionale. Egli pensa ad una confederazione di stati costituzionali, retti da monarchie illuminate e mossi da un medesimo spirito. Nel nazionalismo in senso stretto egli non riuscì a vedere altro che fanatismo.

Questo rilievo ci dà occasione per soffermarci su una figura finora periferica, eppure fondamentale per comprendere a pieno il profilo dell'uomo e dello studioso Steffens; ci stiamo riferendo al *Naturphilosoph* Lorenz Oken. Nella sua ricostruzione del periodo slesiano del nostro, Johanna Smereka giunge, non a caso, a contrapporre all'antinazionalismo di Steffens il nazionalismo "*naturphilosophisch*" di Lorenz Oken (1779–1851)²³⁶. Questo per osservare come, in effetti, da una dottrina polivoca ed in continua metamorfosi come la *Naturphilosophie* si potessero derivare considerazioni

²³⁵ U. Hafner, »Norden« und »Nation« um 1800. *Der Einfluss skandinavischer Geschichtsmymen und Volksmentalitäten auf deutschsprachige Schriftsteller zwischen Aufklärung und Romantik (1740–1820)*, Parnaso, Trieste 1996, pp. 203–226.

²³⁶ Cfr. Smereka, *Henrik Steffens: ein Breslauer Wissenschaftler, Denker und Schriftsteller aus dem hohen Norden*, cit., p. 75, ma anche più in generale, O. Breidbach, H.J. Fliedner und K. Ries (hrsg.), *Lorenz Oken (1779–1851). Ein politischer Naturphilosoph*, Böhlau, Weimar 2001.

addirittura opposte; chiaramente tale sistema di coordinate è qui da intendersi qui come la dottrina veicolare di una certa ampia comunità di *Naturphilosophen* e non come lettera schellinghiana. Più in generale, tuttavia, Oken può venir considerato, come una sorta di «nemesi filosofica» di Steffens. Dotato di grande talento speculativo e scientifico, Oken elabora una dottrina sostanzialmente antitetica a quella steffensiana. Volta all'immanentismo²³⁷, imperniato su una nozione di microcosmo di ascendenza fichtiana²³⁸, matematizzante-pitagorico²³⁹ e biocentrica²⁴⁰, il sistema okeniano si presentava al nostro come una insidiosissima serpe in seno della *Naturphilosophie* schellinghiana. Nonostante i rapporti cordiali fra i due, nella sua autobiografia Steffens confessa come Oken e la sua scuola non possano essere considerati esponenti della vera *Naturphilosophie*, quanto piuttosto gli inventori di una certa «biologia» ispirata da alcune idee speculative, che tuttavia ha cessato di essere filosofia. Soprattutto, Steffens recrimina ad Oken la totale assenza dell'approccio «religioso» al mondo, che spetta al vero *Naturphilosoph*, e che inficia anche le considerazioni politiche derivate dal sistema²⁴¹.

In effetti, è possibile osservare una vera e propria radicalizzazione della filosofia okeniana, a partire da un primo dissidio con Schelling, originatosi nel loro periodo comune a Würzburg fra il 1804 e il 1805, e conclusosi con le sue successive opere di

²³⁷ I.H. Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, soprattutto pp. 107–178. Il testo di Grant è qui di fondamentale importanza, poiché evidenzia sia il distacco di Oken da Schelling, sia le note di vicinanza e di distanza da Fichte.

²³⁸ Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 331–365 e 545–608.

²³⁹ Cfr. T. Morel, *Mathematics and Naturphilosophie: The Controversy between Johann Jakob Wagner and Johann Schön*, in «Revue d'histoire des sciences» 66, (1), 2013, pp. 73–105 e soprattutto I.H. Grant, *Being and Slime The Mathematics of Protoplasm in Lorenz Oken's 'Physio-Philosophy'*, in «Collapse» IV, 2008, pp. 287–322.

²⁴⁰ A riguardo, importante, seppure oramai datato in alcune parti, è P.C. Mullen, *The Romantic as Scientist: Lorenz Oken*, in «Studies in Romanticism» 16, (3), 1977, pp. 381–399. Cfr. inoltre W. Proß, *Lorenz Oken – Naturforschung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft*, in N. Saul (hrsg.), *Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften*, Iudicium, München 1991, pp. 44–71 e A. Gambarotto, *Lorenz Oken (1779–1851): Naturphilosophie and the reform of natural history*, in «The British Journal for the History of Science» 50, (2), 2017, pp. 329–340.

²⁴¹ Cfr. WIE VI, 36.

«*Physiophilosophy*», come è stata definita²⁴². Nonostante il nostro mantenga rapporti cordiali con Oken, per tutto l'arco della sua vita, partecipando anche, in qualche occasione, alla rivista okeniana *Isis*²⁴³, questa cordialità sembra nascondere una divergenza di veduta talmente ampia, da non poter essere esaurita nemmeno da un dibattito aperto fra i due. Piuttosto, rimane lo scambio istituzionale di due naturalisti, che sembrano riconoscere l'insindacabile valore delle rispettive osservazioni e ricerche empiriche²⁴⁴. Tuttavia, se osserviamo retrospettivamente l'influsso importante che Oken ha avuto sulla scienza cosiddetta sperimentale, a differenza di Steffens, potremmo meglio comprendere le preoccupazioni steffensiane nei confronti del collega²⁴⁵.

In quegli anni, tuttavia, Oken era soltanto uno dei tanti a pensarla diversamente dal nostro, specie dal punto di vista politico. Per la verità, è possibile affermare come la maggior parte degli amici di Steffens aderì piuttosto convintamente al movimento di unificazione tedesca. Di conseguenza, una polemica molto seria si accese²⁴⁶, anche visto il

²⁴² Cfr. L. Oken, *Übersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne*, Eichenberg, Frankfurt am Main 1803, *Abriss des Systems der Biologie: Bestimmt zur Grundlage seiner Vorlesungen über Biologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1805 e *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 3 Bde., Frommann, Jena 1809–1811. La definizione di «*Physiophilosophy*», bizzarra ma allo stesso tempo efficace, proviene dalla traduzione inglese di quest'ultima opera di Oken, nota come *Elements of Physiophilosophy*, ed. by A. Tulk, Ray Society, London 1847. Più in generale, cfr. anche Bernhard Milt, *Lorenz Oken und seine Naturphilosophie* in «*Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*» 96, 1951, pp. 181–202.

²⁴³ Cfr. ad es. Steffens, *Was ist in neueren Zeiten für die Physik des Kaukasischen Gebirges geschehen?*, in «*Isis*» 1818, pp. 261–275, poi ripubblicato in *Schriften. Alt und neu*, I, Max, Breslau 1821, pp. 282–305.

²⁴⁴ Per un confronto puntuale fra i due cfr. S. Mischer, *Der verschlungene Zug der Seele: Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.

²⁴⁵ Nell'economia di questo studio, ad esempio, diventa fondamentale osservare come Oken (insieme ad altri) fu una delle fonti fondamentali della nascente ecologia, e non certo Steffens. Cfr. fra gli altri, W. Bölsche, *Ernst Haeckel. Ein Lebensbild*, Seemann, Berlin 1900, p. 103 e ss..

²⁴⁶ Tale polemica può essere ricostruita passo passo, attraverso l'autobiografia e la corrispondenza, ma anche attraverso alcune operette occasionali di minor importanza di Steffens. Cfr. Steffens, *Turnziel. Sendschreiben an den Herrn Professor Kayßler und die Turnfreunde*. Max, Breslau 1818, scritto in risposta a F. Passow, *Turnziel: Turnfreunden und Turnfeinden*, Max, Breslau 1818 e a Kayßler, *Würdigung der Turnkunst nach der Idee von A.B. Kayssler: Einladungsschrift zu der auf den 6, 7, 8, October festgesetzten Prüfung der Schüler des Kgl. Friedrichs-Gymnasiums*, Max, Breslau 1818; ad esso fece seguito Kayßler, *Die Turnfehde des Herrn Professor Steffens*, Max, Breslau 1819. Cfr. anche Steffens, *Die gute Sache. Eine Aufforderung zu sagen, was sie sei, an alle, die es zu wissen meinen, veranlaßt durch des Verfassers letzte Begegnisse in*

particolarissimo *casus belli*. In quel periodo, infatti, l'opinione pubblica si interrogava intorno alle sorti del cosiddetto movimento ginnico tedesco ispirato da Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852). Steffens considerava il suo movimento eversivo, superficiale e complessivamente insensato, nonché in qualche modo ispirato ad una interpretazione deteriore del fichtismo²⁴⁷. Il movimento di Jahn era certamente un movimento di rinnovamento, che tuttavia dietro all'obiettivo minimo di una riforma del sistema di istruzione, che privilegiasse la libera attività ginnica, portava in grembo il fine massimalista di un rinnovamento spirituale degli stati tedeschi, per l'appunto in funzione di uno stato unificato tedesco²⁴⁸. Il centro propulsore del corpo, in altri termini, diventava con Jahn il nuovo orizzonte di prassi per lo stato tedesco del futuro. In *Die Deutsche Turnkunst* (1816) egli proponeva la sua riforma complessiva dell'arte ginnica tedesca: nuove regole di comportamento, nuovi propositi e nuovi dettami riguardanti perfino l'immagine del venturo stato tedesco. Il testo, insieme con la nuova idea di prassi che ospitava, divenne in breve tempo una sorta di testo sacro che promulgava una nuova educazione popolare a partire dal mezzo del corpo.

Berlin. Brockhaus, Leipzig 1819 cui fece seguito, fra le risposte pubbliche, quella già citata di Herbart, *Über die gute Sache: gegen Herrn Professor Steffens*, Brockhaus, Leipzig 1819, e *Über Kotzebue's Ermordung*. Max, Breslau 1819. In generale, cfr. anche W. Rudkowski, *Die Breslauer Turnfehde: ein Vorspiel zur ersten Demagogieverfolgung* in «Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens» 45, 1911, pp. 1–70 e D. Düding, *Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808–1847)*, Oldenbourg, München 1984.

²⁴⁷ Fichte viene qui identificato come momento negativo, prodotto dalla riflessione gnoseologica kantiana sulle possibilità del conoscere e sulla attività titanica di negazione della realtà dello *Sturm und Drang*. Fichte rappresenta un richiamo all'azione, anche speculativa, ma è ancora prigioniero (ed anzi ne è nuovo ispiratore) della cosiddetta *Reflexionphilosophie*. Questa critica richiama in parte quella che Schelling aveva mosso a Fichte nell'*Anti-Fichte* del 1806. Cfr. su questo triangolo speculativo i seguenti luoghi steffensiani: WIE III, 291; WIE IV, 137 e 240.

²⁴⁸ Jahn riteneva che soltanto una macro-nazione germanica potesse aspirare ad un rinnovamento spirituale e ad un rinnovamento protagonismo in europa, attraverso cioè l'unione di tutti i tedeschi. Egli, per primo, propose la fondazione di una «grande Germania» (*Großdeutschland*), della quale avrebbero dovuto far parte anche Svizzera, Paesi Bassi e Danimarca. La capitale della *Großdeutschland* avrebbe dovuto essere sita in Turingia, denominata *Teutonia*, all'incrocio delle strade provenienti dalle città di confine del mondo tedesco: allora Ginevra, Klaipėda, Fiume, Copenaghen, Dunkerque e Sandomierz (Cfr. Jahn, *Deutsches Volksthum*, Niemann, Lübeck 1810, p. 120 e ss.). Steffens risponderà a questo progetto in *Die gegenwärtige Zeit*, come abbiamo visto, con un progetto di stato federale e multi-etnico, che raccoglieva gli stessi membri.

Al di là dei motivi speculativi per cui Steffens diffidava dell'uomo e del teorico Jahn, in generale riassumibili in una arbitraria sovrapposizione di «teutonicità» e cristianesimo in senso mistico, c'erano motivi pratici ben più urgenti, tali da fomentare l'acrimonia fra i due. Strettamente collegate alle associazioni ginniche (*Turnerschaften*) erano le corporazioni, confraternite o associazioni, studentesche (*Burschenschaften*). L'attivismo di questi gruppi si contraddistinse per veri e proprio sommovimenti, cui venne ricondotto, fra gli eventi di natura violenta, l'assassinio del drammaturgo conservatore August von Kotzebue (1761–1819). L'omicidio era, infatti, avvenuto per mano dello studente Karl Ludwig Sand (1795–1820), poi accusato di essere una spia russa. Già nel 1817, i libri di Kotzebue erano stati bruciati in un rogo comune, durante una festa organizzata da studenti e associazioni ginniche. Steffens, quale pensatore politico *pro tempore* e poi come rettore, fra il 1821 e il 1822, dell'università di Breslau, non poteva rimanere inerme (WIE VII, 308). Più avanti, tuttavia, punterà l'attenzione sull'aver costantemente mantenuto un punto di vista imparziale e istituzionale, ed anzi spesso indulgente, nei confronti delle associazioni studentesche, anche quando sotto inchiesta (WIE IX, 82–87)²⁴⁹.

Umanamente e filosoficamente isolato, Steffens darà alle stampe, fra il 1819 e il 1821, la sua seconda grande opera politica, le *Caricaturen des Heiligsten*²⁵⁰. Il testo adotta un metodo di analisi filosofica a metà tra il narrativo ed il retorico–dialettico: vengono presentate due *Caricaturen*, cioè due storture che appartengono alla società odierna; queste, d'altra parte, sembrano avere una radice comune, da cui divergono simmetricamente; tali storture dovranno dunque essere ricondotte alla loro scaturigine, attraverso la dimostrazione della loro vacuità e della loro natura antinomica²⁵¹. La caricatura non è

²⁴⁹ Steffens cita in quest'occasione un episodio biografico in cui dei mattoni sfondarono le finestre della sua abitazione (WIE VII, 190).

²⁵⁰ Steffens, *Caricaturen des Heiligsten*, 2 Bde., Brockhaus, Leipzig 1819–1821. D'ora in poi citato nel testo come CdH, volume e numero di pagina.

²⁵¹ Nonostante Steffens faccia esplicita ammissione di aver scritto questi due volumi anche per esigenze economiche, come poi accadrà con i suoi racconti, l'opera sembra narrativamente riuscita e accolse più di un plauso. L'esempio più noto è probabilmente quello di Kierkegaard, che considerava l'opera fra le sue preferite. Cfr. almeno A.J. Burgess, *Henrich Steffens: Combining Danish Romanticism with Christian Orthodoxy*, in J. Stewart (ed.), *Volume 7, Tome I: Kierkegaard and his Danish Contemporaries – Philosophy, Politics and Social Theory*, Routledge, Farnham–Burlington 2009, pp. 261–287. Sul rapporto fra Kierkegaard e Steffens, ed in generale sulla posterità steffensiana, diremo comunque qualcosa nel prossimo capitolo.

dunque una esagerazione materiale dei contenuti di un dato stato di cose, piuttosto essa è una esagerazione spirituale. La caricatura è la dimostrazione di come uno stato di cose sia degenerato storicamente, mutando l'aspetto naturale della vita politica e diventando, di conseguenza, una caricatura di quest'ultima. Queste «*Antinomien des Lebens*» (CdH, I, 340) o «*Krankheiten*» (CdH, II, 215) dovrebbero dunque indicarci la strada come tracce; tuttavia, le cose sembrano stare diversamente. Il volume, in effetti, mostra una certa caoticità di fondo: forse con una certa postura mimetica nei confronti della realtà che lo circondava, Steffens moltiplica le caricature, che da due possono passare a tre o a quattro, aggiungendo, come se non bastasse, dei lunghi excursus. Insomma, dopo un iniziale schematismo che sembra dover regolare tutto il corso degli eventi, ci ritroviamo in un flusso di pensiero che solo occasionalmente torna ad un incedere geometrico. Il quadro che ne deriva è in sostanziale accordo tematico con *Die gegenwärtige Zeit* e, tuttavia, ne diverge profondamente per quanto riguarda l'impostazione di fondo. Come notato da Abelein, il grande affresco teleologico che ancora determinava le sorti di *Die gegenwärtige Zeit* sembra ora venire meno²⁵².

Le *Caricaturen* divengono, piuttosto, una sorta di manifesto dell'immobilismo politico: il proliferare di storture nell'epoca presente taglia i ponti con il passato e perfino con il futuro. Quello stato di comunione col mondo, paradisiaco, che ancora viene lumeggiato in principio, sembra oramai praticamente irraggiungibile; il presente sembra troppo denso, troppo pervasivo, per riuscire a pensare altrimenti. La sintesi espressa nell'autobiografia steffensiana ci dà una visione d'insieme dello stato che animava le riflessioni del nostro:

Il risultato principale della mia opinione, in quanto ha modellato il mio insegnamento, è stato il seguente: lo stato non poteva sorgere, in quanto stato, nel tempo; ciò che non contiene il germe di un'organizzazione vivente non potrà mai riceverne uno da nessun'altra istituzione. Questo germe organico e organizzatore deve essere trovato in tutto lo Stato e in ogni suo cittadino, e affinché lo Stato si sviluppi deve essere considerato fin dall'inizio come qualcosa che è vivo nel suo insieme e anche in ogni punto. Ero convinto che lo stato fosse rappresentato dalla vita animale; [...]; e poiché ogni persona qui ha lo stesso significato che troviamo nelle specie di animali e piante, ogni sviluppo dello stato si basa sul fatto che prima riconosciamo

²⁵² W. Abelein, *Henrik Steffens' politische Schriften: Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*, Niemeyer, Tübingen 1977, pp. 168–206.

la personalità dei cittadini e poi li coltiviamo come li abbiamo appena riconosciuti. Ora ci sono elementi generali in cui vive la borghesia e che le impongono di prosperare, paragonabili all'ambiente in cui cresce la pianta: il terreno che è benefico per la pianta, le proporzioni di caldo e freddo, aridità e umidità dell'atmosfera, crepuscolo e luce intensa. Da un lato questi sono aspetti generali, ed è lasciata alla discrezione il fatto di incoraggiare la crescita della pianta con una disposizione ragionevole e di arrestarla attraverso una [disposizione] incomprensibile. Ma tale cura non deve mai rinunciare alla sua relazione con la pianta particolare, anzi anche gli elementi esterni sono dati a partire dalla loro natura e solo le relazioni condizionate sono in nostro potere. Una pianta richiede un terreno povero, e sarebbe ridicolo cercare di imporgli un terreno grasso per una generica benevolenza; un altro richiede maggiore freddo, e sarebbe sciocco sostenere che ci si prenderebbe meglio cura per quelle piante se si offrisse loro maggiore calore» (WIE VIII, 232–235).

La riflessione politica viene ovviamente recuperata in seno alla visione filosofica: Steffens non può far altro, cioè, che tornare ad insistere sulla inseparabilità (e insieme non-sovrapponibilità) della dimensione politica e religiosa. Ma seguiamo il suo ragionamento: sebbene il male, o il peccato, sia penetrato nel mondo a seguito di una adamitica «caduta» – lumeggiata con potenza e maestria dalla *Freiheitsschrift* schellinghiana –, non ci è lecito pensare che esso debba dominare. Lo stato di cose attuali è evidentemente influenzato da questa caduta e, tuttavia, una retta comprensione della vita in senso spirituale ci insegna che lo statuto ontologico del peccato non pertiene all'essenza. Steffens decreta, con la suddetta argomentazione, la sostanziale inadeguatezza dell'organo politico per risollevare la tradizione teutonica dallo stato caotico e “peccaminoso” in cui versa; ad esso va preferita una comprensione religiosa delle cose, che tuttavia non può darsi attraverso la mera stipula di principi. Il confronto materiale con la storia e con la natura ci mostrerà la via: dobbiamo ripercorrere il sistema complesso delle condizioni che costituiscono la società e individuare il germe di uno sviluppo più elevato.

Steffens riparte, così, dalla coppia «innocenza» e «giudizio» (CdH, I, 66), la quale sembra evocare il primigenio stato di cose. La costruzione delle classi della società e la loro caratterizzazione, posso essere viste alla luce dell'opposizione tra innocenza e giudizio, o, in altri termini, fra essere e conoscenza o fra natura e mente. Tale opposizione si risolve, nell'uomo, come totale innocenza da un lato, e come saggezza, dall'altro; ambedue sono opposti perduti e mai raggiunti, che, tuttavia, ci avvicinano ad una comprensione spirituale delle cose, qualora vengano applicati allo Stato, alle classi lavoratrici e alla professione

intellettuale. Lo stato viene, così, scomposto in contadini, borghesi e nobili, cui corrispondono nel secondo livello, l'uomo dotto, l'uomo di talento e il genio. La professione intellettuale è il terzo livello, in quanto svolge le sue funzioni civili nei confronti di tutte e tre le classi sociali, attraverso l'istruzione e l'ordinamento giuridico; il suo strumento principale è l'attività letteraria e la stampa.

Facile intravedere come Steffens possa essere definito sia liberale che conservatore: dal primo punto di vista, si dirà che ci devono essere meno leggi possibili, meno burocrazia possibile, che basta una costituzione, che tutti devono essere istruiti, tutti debbono godere della proprietà privata, eppure, dal secondo punto di vista, si noterà che i confini fra le classi ed il loro dislivello rimane funzionale alla fecondità dello stato. Il contadino, ad esempio, rappresenta ciò che rimane della comunione dell'uomo con la natura, l'innocenza: la sua emancipazione non può consistere nello "snaturare" il suo legame sociale, cioè nel fatto che la sua dipendenza dal lavoro deve essere soppressa. Piuttosto, egli deve fare esperienza di una profonda religiosità, recuperando il sentimento di attaccamento allo stato, anche per mezzo di una istruzione consona alla sua situazione materiale (CdH, I, 77). In questo senso, lo stato deve crescere per mezzo della classe contadina, non soltanto, cioè, per mezzo del suo impiego, ma anche imparando dalla sua condizione. Il cittadino allo stesso modo del contadino, deve essere descritto come un soggetto non libero in senso proprio, nonostante non sia vincolato dalla natura come il contadino; infatti, egli acquista la sua libertà soltanto per mezzo delle associazioni che lo rappresentino: ogni attività umana, che serve solo come mezzo per scopi esterni, presuppone una persona che da servire come mezzo, cioè come un servo" (CdH, I p. 89). Se non si sentono parte di una comunità in senso religioso, contadino e cittadino si rivelano nella loro condizione subalterna di schiavi.

In senso esteriore soltanto i nobili godono della libertà personale (CdH, I, 98) ed in questo senso essa va compresa come una parte necessaria dello stato. Più che il loro privilegio, che è mera fonte esteriore di legittimazione, il loro dovere nei confronti della comunità è la parte essenziale della loro funzione sociale: «ogni stato che è senza nobiltà è sempre tenuto insieme da qualcosa di meschino, cioè borghese» (CdH, I, 99). Tuttavia, dal momento che l'obiettivo dello stato è la saggezza, c'è un'ulteriore figura che deve fare la sua comparsa nel palcoscenico dello stato: lo studioso. Il suo compito sociale è duplice: educazione e legislazione; lo studioso, cioè, è colui che deve orientare l'equilibrio ed il progresso delle classi ed è dunque necessario che egli abbia assoluta libertà di espressione. La dimensione in cui orbita la riflessione steffensiana è qui evidentemente volta ad una

pacificazione delle istituzioni e dei ceti sociali, ben distante dai proclami illuministici che ancora animavano certa parte del dibattito filosofico coevo, probabilmente anche a motivo delle costanti preoccupazioni antifrancesi. Basti qui pensare alla lezione fichtiana sulla «missione» e sull'«essenza» del «dotto» e dell'«uomo», per comprendere la distanza e delle interpretazioni e come l'orizzonte politico e filosofico-politico dell'epoca sia mutato²⁵³. Il dotto fichtiano faceva esperienza della propria dimensione ontologica, in quanto assoluta libertà, cimentandosi con un ente altrettanto libero, quale poteva essere, ed esempio, la materia storica, mentre il contadino fichtiano rappresentava un io libero che faceva i conti con un non-io, cioè con la sua costitutiva libertà. Da questa discrepanza scaturiva la missione del dotto. Nel disegno di Steffens, invece, la libertà viene elevata a dimensione unitaria, in cui ogni ceto risulta egualmente libero ed indispensabile. Ogni ceto, in altre parole, quando presente a sé stesso, quando cioè risulta consapevole della propria condizione e della propria indispensabilità per la comunità statale, realizza la sua libertà. Come detto, il privilegio del ceto aristocratico, per cui la libertà si materializza come una condizione esteriore, porta con sé una responsabilità “naturale”, che è dovuta esattamente alla loro posizione sociale. Lo studioso, se possibile, ha ancora più libertà del nobile, poiché, almeno nel disegno steffensiano, è lo stato stesso a preservarlo e a tutelarlo, facendone luogo di insindacabile libertà. E tuttavia, questa stessa libertà, quasi illimitata, è esattamente funzionale a svolgere un ruolo interno alla comunità, che è quello di pacificare il conflitto sociale, di coadiuvare il legislatore, di veicolare le necessità e le responsabilità di ogni ceto, giudicando sugli stessi. Come suggerisce Hultberg, di contro alla corrente filo-illuministica dell'«educazione dell'umanità» che accomuna, a suo modo, Lessing,

²⁵³ Nonostante Steffens non possedesse né le *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) [FG, I,3, 1–74], né *Die Bestimmung des Menschen* (1800) [FG, I, 6, 145–312], nè tantomeno *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1806) [FG, I,8, 37–140] è certamente possibile che egli avesse contezza del Fichte politico, come è testimoniato dal possesso delle *Reden an die deutsche Nation* (1808) [FG I,10, 1–298] e dei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) [FG, I,8, 141–398]; tuttavia, il pesante scontro con Schelling, terminato con la *Darlegung* del 1806, i rapporti non ottimi dopo l'esplicita opposizione di Fichte riguardo la chiamata di Steffens a Berlino e soprattutto, la pesante opera di revisione che Steffens effettuerà nella sua autobiografia e il pretestuoso sottacere qualsiasi riferimento a Fichte nei suoi scritti, rende estremamente complesso tentare qualsiasi avvicinamento fra il pensiero dei due studiosi.

Herder, Fichte, Arndt e Jahn, Steffens recupera una circolazione di idee relative all'«auto-educazione» che apparteneva, in abbozzo, anche a Goethe, Humboldt e Schleiermacher²⁵⁴.

Riflettendo sulla funzione dello studioso, Steffens espone uno dei suoi colpi più poderosi al movimento di Jahn: l'educazione che impartisce lo studioso, come già detto nello scritto sull'idea di università del 1808, si deve basare su un principio di saggezza che sappia tenere insieme moralità e verità. Dunque, la sua libertà di espressione non diventerà assoluta indipendenza dallo stato, ma assoluto e autocosciente servizio. Con un esempio di ambito pedagogico, Steffens sostiene che è necessario anche per l'infante di apprendere disciplina e obbedienza; tuttavia, il massimo godimento di un bambino starà nell'obbedire con assenso, cioè nel comprendere liberamente ciò che gli viene impartito. Questa frizione fra libertà e necessità è chiamata da Steffens, non senza provocazione, «ginnastica», un esercizio, cioè, che ci insegna a «comprimere» tutto il nostro essere in un punto, in modo che ogni pensiero, in ogni momento, quando colto rettamente, rappresenti questa stessa coincidenza (CdH, I, 120). Molto distante dal movimento del cosiddetto *Turnvater*, La "ginnastica" di Steffens è una liberazione dell'individuo, un'educazione impartita con il fine di educare sé stesso (CdH, I, 126). L'idea di Steffens è che delle persone libere, nel suddetto senso, possano «educarsi» reciprocamente, sfruttando la propria peculiarità personale, le proprie inclinazioni; la legislazione (e l'istruzione), di conseguenza, dovrebbe seguire ed assecondare questo medesimo principio. La legge non deve migliorare le persone, non deve cambiare la vita, la legge deve essere confermativa (CdH, I, 129). La legislazione deve acclarare un cambiamento che si è già verificato fra la gente, mai l'opposto: è proprio in questo senso che è possibile supporre che la costituzione raccolga il carattere di una nazione, il suo modo di vivere (CdH, I, 133). Allo stesso modo, la reggenza deve esemplificare la vita stessa; per questo motivo la forma di governo preferibile è quella monarchica. Il re deve simboleggiare con la sua presenza e soprattutto con le sue azioni, la vita del suo popolo; deve inoltre comunicare questo suo spirito ad una rete di funzionari,

²⁵⁴ Cfr. a riguardo, D. Sorkin, *Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791–1810*, in «Journal of the History of Ideas» 44, (1), 1983, pp. 55–73 e J. Sjöström, I. Eilks, *The Bildung Theory—From von Humboldt to Klafki and Beyond*, in B. Akpan, T.J. Kennedy, (eds.), *Science Education in Theory and Practice*, Springer, Berlin 2010, pp. 55–67. Sempre secondo Hultberg, l'elaborazione più compiuta di questa dottrina sembra venire soltanto con la pedagogia di Grundtvig, che sfocerà, quale atto pratico, nella promozione delle note *Folkehøjskole*. Cfr. Hultberg, *Den ældre Henrich Steffens 1811–1845*, Rietzel, København 1981, pp. 22–23.

deputati a penetrare in quella medesima vita per cui il re si pone a fondamento: l'unica differenza fra un funzionario ed uno studioso in senso proprio, è che il primo lavora per il presente, mentre il secondo per il futuro (CdH, I, 157)²⁵⁵.

In generale, al di là dell'inevitabile immobilismo sociale che le *Caricaturen* comunicano, sembra, tuttavia, permanere la necessità di un sommovimento interiore nelle parole di Steffens: la placida quotidianità di tempi pacificati rischia di impoverire l'individuo, la vita non deve essere vissuta nella sicurezza borghese, si deve costantemente tentare di superarsi, di crescere. Ritorna il tema centrale della *Naturphilosophie* steffensiana, la centralità della dimensione individuale, quando concepita all'interno di un insieme più ampio: l'uomo deve realizzare ciò che di peculiare, di individuale, gli appartiene; se non vi è sforzo in questo compito, l'autoaffermazione dell'individuale viene meno. Questa stessa dimensione va sottratta alle sue caricature, non un dono mistico, non una barriera insormontabile, piuttosto la traccia che la natura, la storia o il divino, hanno lasciato in noi, ciò che ci comunica la nostra appartenenza al creato.

Tuttavia, dove questo principio poteva effettivamente condurre ad un sommovimento sociale, Steffens sembra sordo o addirittura incapace di distanziarsi da determinati schemi di pensiero²⁵⁶. L'esempio più lampante è forse quello della condizione femminile, la cui subordinazione viene giustificata speculativamente attraverso similitudini con il mondo contadino dell'innocenza, mentre la propria capacità di autoaffermazione e miglioramento viene subordinata al matrimonio; la donna acquista cioè la capacità di tornare a lavorare su sé stessa dopo che il legame matrimoniale la innalza dalla sua situazione di subordinazione naturale. E ancora, sebbene le condizioni lavorative di

²⁵⁵ Paradossalmente, questo immobilismo di maniera che si irradia per tutte le *Caricaturen*, quasi in ossequio all'epopea di *Die gegenwärtige Zeit*, finisce per mettere in dubbio la necessità di un esercito. A riguardo, Hultberg nota la totale incoerenza di Steffens. Secondo il nostro, il motto «Wo Leben ist, ist Krieg» (CdH, I, 160) 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 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 comunque antibellicista. Cfr. Hultberg, *Den äldre Henrich Steffens ecc.*, cit., p. 25.

²⁵⁶ Cfr. sul tema M. Bergner, *Henrich Steffens: Ein Politischer Professor in Umbruchzeiten 1806–1819*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016, soprattutto il Cap. X.

contadini e cittadini siano per Steffens un problema evidente, dal momento che le dinamiche di lavoro e la incipiente meccanizzazione fanno venir meno il principio di fedeltà che dovrebbe invece regolare il rapporto lavorativo, egli sembra al contempo incapace di elaborare una soluzione differenziale. Steffens si profonde così in una critica delle dinamiche di lavoro che potremmo definire “capitalistiche”, concentrando, tuttavia, i suoi sforzi in direzione di una imprecisata «umanizzazione» dell’ambiente di lavoro.

Si potrebbe qui forse tentare di avvicinare la posizione steffensiana a forme di pronunciato conservatorismo post-Restaurazione o di più tardo vitalismo, secondo cui l’ideale aristocratico della vita rappresenterebbe l’unico antidoto contro una vita votata all’istupidimento e al depauperamento delle risorse spirituali umane. Eppure, il moderatismo cui Steffens costantemente si attiene e l’intricato gioco di analogie e corrispondenza che deriva dalla *Naturphilosophie*, che fonda e ispira il quadro politico, rende possibili proclami ora conservatori ora progressisti. L’ultima parte della vita di Steffens, allo stesso modo, vedrà, da un lato, la frequentazione di circoli tardo-romantici votati ad un moderato conservatorismo, ma anche costanti fughe, in villeggiatura o nella sua Danimarca, per una non velata insofferenza nei confronti della esasperata situazione politica che il nostro si troverà a vivere a Berlino.

Tornando al volume, esso si conclude con un’accusa piuttosto diretta nei confronti delle associazioni ginniche, come il secondo si concluderà con una altrettanto esplicita accusa nei confronti delle associazioni massoniche, entrambe accusate di fanatismo e apriorismo – quest’ultimo originato, secondo Steffens, da un fichtismo “di ritorno” e deteriore (CdH, I, 428). Le affermazioni contro i seguaci di Jahn, come detto, indispettirono un ambiente già relativamente ostile nei confronti dello Steffens politico. Tuttavia, di lì a poco avvenne l’omicidio di Kotzebue, quasi a conferma delle parole di Steffens. Il governo non poteva fare a meno di prendere misure contro le associazioni studente e Steffens si rese conto chiaramente che ora c’era un grande pericolo di interferenza con la libertà delle università, quella stessa libertà di ricerca che Steffens aveva dipinto come indispensabile per lo stato e sostanzialmente impossibilitata a contraddirlo. Era giunto il momento paradossale di difenderla da chi avrebbe dovuto giovarne. Già il resoconto di Steffens sull’*affaire* Kotzebue²⁵⁷ era stato oggetto di una violenta requisitoria da parte del barone Karl von Lüttwitz (1779–1870)²⁵⁸, il quale era a sua volta prossimo alla teoria del filosofo

²⁵⁷ Steffens, *Über Kotzebue's Ermordung*, cit.

²⁵⁸ Lüttwitz, *Noch ein Wort über Kotzebue Ermordung*, Stockart, Schweidnit 1819.

e giurista svizzero, tradizionalista e statalista, Karl Ludwig von Haller (1768–1854), cui Steffens risponderà direttamente nel secondo volume delle *Caricaturen*²⁵⁹. Intanto, nell'intermezzo fra la pubblicazione del primo e del secondo volume delle *Caricaturen*, Steffens diede alle stampe il suo *Über Deutschlands protestantische Universitäten*²⁶⁰, un tentativo erudito di mostrare la costante presenza spirituale delle università tedesche nel lento incedere della società tedesca. L'opportunità della loro presenza è qui intimamente connessa al danno virtuale che proverrebbe dalla loro limitazione. Tuttavia, un simile deterrente non poteva assolutamente essere sufficiente in una situazione instabile come quella in cui Steffens si trovava a navigare. Inoltre, la sua posizione si fece improvvisamente ancora più complessa: nel 1821, infatti, Steffens viene nominato rettore dell'università di Breslau. Il punto di vista nettamente speculativo che egli aveva adottato sino a quel momento nel campo politico doveva necessariamente venir meno di fronte alle molteplici criticità che il nostro avrebbe dovuto ora affrontare, attraverso il suo ruolo istituzionale. Proprio mentre egli prendeva possesso della sua nuova posizione, lo stato prussiano aveva ormai dato il via ad una vera e propria inchiesta sulle corporazioni studentesche, mettendone sotto torchio in particolare una, nota come *Arminia*. Questo processo unilaterale nei confronti di questa particolare confraternita, in verità nota per la sua moderazione ed il suo equilibrio, venne visto quasi immediatamente come una sorta di capro espiatorio e Steffens stesso se ne distanziò.

Tuttavia, ancora una volta probabilmente animato da buone intenzioni, Steffens fece una scelta piuttosto ambigua: decise, cioè, di allargare l'inchiesta a molte altre confraternite

²⁵⁹ La caricatura denominata «*Haller oder die Legitimität*» (CdH, II, 231e ss.), rappresenta uno dei nodi chiave del secondo volume delle *Caricaturen*, più incentrato sulla difesa filosofica dell'idea steffensiana di stato. Haller affermava che lo stato dipendeva da un contratto originale in cui il popolo si è da sempre sottomesso al principe; questo contratto doveva dunque essere mantenuto con tutti i mezzi. Steffens negava la possibilità di giungere alla giustificazione razionale dell'origine dello stato, portandosi così a distanza di una simile riflessione e, in generale, dal tradizionalismo che animò invece la Restaurazione. Per negare questo punto di vista Steffens vi contrapporrà altri due “contratti sociali” l'uno rivoluzionario, l'altro repubblicano–democratico (definito anche «socialista»). La polemica successiva, contro Friedrich Ancillon (1767–1837), ed il suo *Über die Staatswissenschaft* (1820) si mantiene dunque sulla stessa linea: entrambe queste teorie riflettono intorno ad un'idea di stato astratta, che conduce ad incongruenze; l'unica idea di stato plausibile deve derivare dalla storia e dalla natura, soltanto così lo stato può essere designato come un'istituzione liberatrice e redentrice e non come un sistema di restrizione reciproca della libertà (CdH, II, 438 e ss.) e lo stato può venire colto nella sua essenza, cioè a partire dall'eterno che riluce in esso (CdH, II, 480).

²⁶⁰ Steffens, *Über Deutschlands protestantische Universitäten*, Max, Breslau 1820.

di Breslau, al fine di mostrare la limitata colpevolezza e la docilità dell'*Arminia*. Inoltre, a seguito della stesura di una lunga lista di colpevoli per le varie sollevazioni verificatesi in quei mesi, Steffens decise di intercedere per gli studenti e si recò a Berlino, dove in effetti ottenne una riduzione della pena per molti. Tuttavia, il suo atteggiamento di compromesso, moderato e riformista, venne letto dalle associazioni come una schietta ammissione di servilismo politico nei confronti del governo. La parentesi rettorale segnò il definitivo ritiro di Steffens dalla scena politica, oramai disgustato e rattristato dalla sua situazione, incompreso, vituperato ed esiliato da ambo i partiti²⁶¹.

Prima di tornare a dedicarsi completamente alla ricerca scientifico–filosofica, Steffens si concederà un breve ritorno in patria, fra Danimarca, Svezia e Norvegia. Del viaggio l'autobiografia conserva un'impressione entusiastica, a metà fra la nostalgia e lo stupore per una realtà rigogliosa che egli non era stato capace di cogliere in gioventù. Inoltre, di ritorno dalla Scandinavia, Steffens pubblica un contributo costituito dall'analisi dei verbali del nuovo parlamento di Norvegia²⁶², che aveva appena elaborato una nuova costituzione; la Norvegia, infatti, separatasi dalla Danimarca, si trovava ora in un Unione personale con la Svezia, godendo, allo stesso tempo, di una relativa autonomia, sancita proprio da un parlamento e dalla nuova costituzione. Il testo è storiograficamente significativo poiché rappresenta un tentativo da parte di Steffens di “applicazione empirica” del suo modello politico statale. A partire da un proclamo che già apparteneva alle *Caricaturen*, Steffens ribadisce che «una costituzione non dovrebbe cambiare la vita esistente, ma farne una sintesi; questo è ciò che possiamo imparare dalla Norvegia, che a sua volta ha infinitamente molto da imparare»²⁶³. Egli cioè ritiene che la Norvegia non fosse ancora pronta per una costituzione come quella di cui invece si era dotata, poiché il paese era ancora sulla strada della consapevolezza nazionale. Nonostante lo stato scandinavo non possa rappresentare un tipico stato nazionale europeo, Steffens tenta comunque di avvicinarvi il suo modello di sviluppo “immobilistico” e armonioso. La placida realtà norvegese, prima (e più correttamente, da un punto di vista spirituale, come abbiamo visto) subordinata alla Danimarca ed ora alla Svezia, era rimasto a lungo in uno stato di quiete che la aveva sottratta almeno parzialmente dai grandi sommovimenti culturali e bellici del resto d'Europa. Dunque, era possibile immaginare per essa una

²⁶¹ Cfr. *Briefe an Ludwig Tieck*, IV, cit., p. 71.

²⁶² Steffens, *Der Norwegische Storthing im Jahre 1824*, Ducker & Hubolt, Berlin 1825.

²⁶³ Ivi, p. 68.

crescita lenta e senza grandi sobbalzi, la quale avrebbe dovuto produrre naturalmente una costituzione che fosse espressione dell'identità nazionale.

3.3 Gli scritti di geologia e l'*Anthropologie*

Il *refugium peccatorum* per Steffens divenne così l'attività speculativa e l'insegnamento, quella filosofia della natura su cui aveva sempre potuto far affidamento quando doveva fare i conti con la realtà. Fra il 1811 e il 1819 Steffens aveva dedicato i suoi sforzi ad un monumentale manuale di oritognosia, che finalmente nel 1824 vedeva la sua conclusione attraverso la pubblicazione di alcuni *supplementa*²⁶⁴. Il testo fu probabilmente l'opera che, più di altre, permise a Steffens di conservare una notevole autorevolezza all'interno del circuito accademico. Come a dire che, nonostante tutto, il visionario e sanguigno Steffens rimaneva un «geognosta» di prim'ordine²⁶⁵, uno dei principali alfieri della scuola di Werner, di cui pure era stato attento critico ed osservatore²⁶⁶. Il lavoro più importante di questo periodo, tuttavia, fu l'*Anthropologie*, testo che uscì in due volumi fra il 1820 e il 1822²⁶⁷. Il testo si basava su conferenze precedenti, tenute proprio a Breslau, addirittura antecedenti sia a *Die gegenwärtige Zeit* che alle *Caricaturen*. Al di là del classico modus operandi della *Naturphilosophie* steffensiana, che consisteva in una sorta di aggiornamento

²⁶⁴ Steffens, *Vollständiges Handbuch der Oryktognosie*, 5 Bde., Curt, Halle 1811–1824.

²⁶⁵ In questi anni Steffens comincia anche ad impartire lezioni di Geografia Fisica e geomorfologia; al di là degli annunci delle lezioni, a Breslau e poi a Berlino, i contributi dedicati alla geografia sono relativamente esigui. Oltre a *Was ist in neuern Zeiten für die Physik des kaukasischen Gebirges geschehen in Schriften. Alt und neu*, I, Max, Breslau 1821, pp. 282–305, cfr. anche i meno noti *Beyträge zur physikalischen Geographie der skandinavischen Halbinsel*, in «Herta. Zeitschrift für Erd, Völker und Staatenkunde» I–II, 1828, pp. 151–177 e 264–279. Nonostante ciò, come vedremo nel prossimo capitolo, le sue lezioni verranno attentamente seguite da molti nomi noti della futura geografia umana tedesca, proprio perché anche le sue opere di più ampio respiro, come quelle di fisica, di geologia o l'*Anthropologie*, presentavano degli argomenti e delle divagazioni di carattere geografico.

²⁶⁶ Cfr. WIE VIII, 344 e ss.

²⁶⁷ Steffens, *Anthropologie*, Max, Breslau 1820–1822. D'ora in poi citata nel testo come ANT e numero di pagina. Il testo è stato ristampato, in funzione di una qualche pretesa assonanza simbolica e concettuale, nel ventesimo secolo, dalla casa editrice *Der Kommende Tag*, collegata a vario titolo alla scuola di pensiero teosofico–antroposofica di Rudolf Steiner (hrsg von H. Poppelbaum, Stuttgart 1922). Cfr. a riguardo anche A. Ammerschlanger, *Henrik Steffens*, in «Das Goetheanum» 5, 1926, pp. 391–392, e 397–399 e *Henrik Steffens* in «Vidar – die Drei – Zeitschrift für Anthroposophie» 1926, pp. 305–309 e 353–356.

continuo rispetto alle nuove scoperte scientifiche, da confrontare e integrare nella teoria generale della natura, il testo rappresenta piuttosto una sistemazione complessiva dell'intero pensiero di Steffens. Per questo motivo, il volume è stato considerato una sorta di stanca ripetizione di contenuti già esposti, magari in funzione di qualche correttivo all'*Identitätssystem* che cominciava ad andare stretto soprattutto per la oramai elaborata cristologia steffensiana. Questa è, ad esempio, l'opinione del lavoro più autorevole su Steffens finora prodotto, di Helge Hultberg²⁶⁸.

Tuttavia, a nostro modo di vedere, una simile interpretazione risulta fallace dal momento che non sembra in grado di giustificare la genesi del testo. In altri termini, se le lezioni di antropologia per come vengono sistemate da Steffens in un'opera unitaria fossero soltanto delle divagazioni intorno ad un oggetto precipuo, cioè l'uomo, Peraltro a partire dalle medesime coordinate che Steffens aveva utilizzato, poniamo, nei *Grundzüge* del 1806, non si capirebbe per quale motivo Steffens avrebbe dovuto, da qui in avanti, concentrare tutti i suoi sforzi proprio sul versante antropologico, come, Peraltro, anche Hultberg stesso finisce per ammettere. Piuttosto che, dunque, cercare di inventire la cifra di novità all'interno del testo, crediamo sia piuttosto opportuno ricercare un avanzamento nel metodo, nell'impostazione, del testo, nonché nelle motivazioni che sembrano averlo ispirato. Per fare ciò sarà necessario considerare insieme l'*Anthropologie* come un punto di arrivo, ma anche come un punto di partenza, collocandolo a fianco di opere successive che si attardano sulla questione della natura umana, quali la *Christliche Religionsphilosophie* (1839), le *Novellen*, alcuni scritti di occasione ed altri postumi, di cui ci occuperemo compiutamente nel prossimo capitolo. Soffermiamoci, per prima cosa, sull'introduzione del testo, la quale si presenta in una chiara veste programmatica.

Se la conoscenza è qualcosa, lo è sempre in funzione di un conoscente, dunque, la conoscenza riguardante il conoscente dovrà essere considerata del tipo più importante. Si dirà allora che la disciplina che struttura la conoscenza del conoscente, l'antropologia, dovrà pur sempre essere, in un certo senso, filosofica. Secondo Steffens, dunque, l'antropologia, quando compresa nel suo significato più profondo, sarà filosofia in senso eminente (ANT, I, 1). Dal momento che l'uomo è, secondo la lezione di Steffens, nonché in accordo con la *Freiheitsschrift* schellinghiana, il luogo di emergenza di personalità e

²⁶⁸ Hultberg, *Den äldre Henrich Steffens 1811–1845*, cit., pp. 51–54.

libertà, cioè dei principi che animano e orientano lo scorrere della vita, allora antropologia sarà *philosophia sub specie hominis o sub specie libertatis*.

In generale, l'*Anthropologie* riconosce che la complessità e l'importanza del soggetto non abbia permesso una delimitazione chiara del campo antropologico, tanto che questo termine è stato, nel tempo, limitato arbitrariamente, come arbitrariamente è stato limitato e diversamente definito l'oggetto di interesse della disciplina. Steffens fa qui gli esempi di Justus Christian Loder (1753–1832), Carl Friedrich Ludwig (1757–1823) e Kant. Loder a partire dalla psicologia empirica, dall'anatomia e dalla fisiologia in senso popolare o Ludwig a partire dalla zoologia, hanno tentato di definire l'uomo, l'uno come individuo, l'altro come specie²⁶⁹. Entrambe queste soluzioni, tuttavia, mancano di osservare il lato spirituale dell'essere umano. Tale prospettiva è stata aperta da Kant, il quale ha guardato ad una dottrina sistematica per la conoscenza dell'umano, sotto una nuova luce. Inizialmente, Kant ha proposto una prima radicale biforcazione: l'antropologia, in generale, può o adottare un punto di vista fisiologico o un punto di vista pragmatico: la conoscenza fisiologica dell'uomo mirerà a «determinare quel che la natura fa dell'uomo», mentre una conoscenza pragmatica dell'umano mirerà a «determinare quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di sé stesso»²⁷⁰.

Tuttavia, in Kant l'antropologia consegue alla critica della ragione e, dunque, la fondazione di questa disciplina porta con sé l'acquisizione che l'uomo è un essere libero. In quanto fondamento dell'antropologia, in quanto postulato fondamentale e irrinunciabile per la sua fondazione, la libertà umana non sarà oggetto dell'analisi antropologica. Piuttosto, l'antropologia dovrà organizzare la conoscenza empirica dell'umano alla luce dei risultati della critica della ragione. Posto ciò, posta cioè l'irrinunciabilità della libertà umana, concentrarsi sui processi neurofisiologici corrispondenti agli atti del pensiero umano sembra una attività piuttosto esiziale e superficiale. L'antropologia nel senso kantiano si concentrerà, piuttosto, sull'uso che l'uomo fa, in quanto essere libero, delle

²⁶⁹ Interessante come Steffens non si riferisca qui ad antropologie più speculative, si pensi a Schulze, Fries, ma anche a Troxler. Egli sembra far volontario riferimento soltanto a teorie antropologiche discendenti da veri e propri “scienziati” o esperti di storia naturale. Ciò implicava forse un qualche riconoscimento per quest'ultimi e, invece, un misconoscimento delle prospettive dei primi. L'unica eccezione, classica, è ovviamente rappresentata da Kant. Sulle fonti implicite dell'antropologia steffensiana diremo qualcosa poco più avanti.

²⁷⁰ Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. di G. Vidari. Laterza, Bari 1985, p. 3 [AA, VII, 119].

proprie facoltà mentali, e su come procurare un miglioramento a riguardo. In sintesi, dopo aver pensato la possibilità di un'analisi o fisiologica o pragmatica dell'umano, Kant marginalizza il punto di vista fisiologico, ammettendo la crescente importanza della dimensione pragmatica.

Assecondando la novità della prospettiva pragmatica inaugurata da Kant, Steffens fa, tuttavia, notare che anche in Kant sembra mancare un'esposizione sistematica della natura umana, dell'umano, cioè, visto alla luce di un'«unità superiore» (ANT, I, 3–5). Pur con genialità, Kant si sofferma soltanto sulla particolarità dell'individuo, pur con genialità, trascurando l'analisi fisiologica e, di conseguenza, un orizzonte sistematico. Un'antropologia strettamente fisiologica, secondo Kant, è pensabile, ma in nessun modo può essere accettata come una possibile scienza. Essa sarebbe, in quanto tale, «il materialismo più grezzo» (ANT, I, 4). Soffermiamoci un momento su questo punto, interrompendo momentaneamente il confronto con l'opera. Steffens segnala, nell'introduzione alla sua *Anthropologie*, una determinata ricezione del testo kantiano. D'altra parte, non ci è permesso sapere, allo stato di cose attuali, quale fosse la reale contezza che Steffens aveva dell'antropologia kantiana. Il testo kantiano era, cioè, certamente noto al nostro ed anzi è possibile ipotizzare che lo avesse letto. Tuttavia, nel lascito librario steffensiano troviamo soltanto la quarta edizione dell'antropologia kantiana, uscita nel 1833²⁷¹ e, dunque, successivo alla scrittura e alla pubblicazione dell'*Anthropologie*. Al di là dell'attardarci sull'ipotesi di una lettura tardiva da parte di Steffens dell'antropologia kantiana, questo rilievo ci serve per chiamare in causa una possibile fonte della ricezione steffensiana del testo kantiano. La critica cui Steffens sottopone Kant assomiglia molto da vicino a quanto espresso da Schleiermacher in una recensione anonima all'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, apparsa sull'*Athenaeum* nel 1799²⁷². Con fare piuttosto sprezzante Schleiermacher si attarda in una radicale svalutazione del testo kantiano, degradato a «kantologia» o «repertorio di banalità» e perfino accusato di essere un esercizio retorico atto all'autonegazione *per absurdum* della prospettiva pragmatica. Più nel dettaglio, Schleiermacher si scaglia contro l'assurdità di

²⁷¹ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, mit einem Vorwort von J.F. Herbart. Müller, Leipzig 1833, in *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, Berlin 1845, p. 22.

²⁷² In «*Athenaeum*» 2, 1799, pp. 300–306 (la recensione è anonima) [KG I, II, 365–369].

prendere in considerazione soltanto un aspetto dell'umano, invece di considerarlo nella sua intima unità. La separazione del fisiologico dal pragmatico, dunque, appare a Schleiermacher come un passo indebito, che condanna Kant all'unilateralità e la sua prospettiva antropologia alla totale inefficacia.

Tornando alla lezione del nostro, è facile comprendere come questa recensione possa effettivamente sostanziare la ricezione di Kant da parte di Steffens. In primo luogo, perché, dal punto di vista storiografico, Steffens fu avido lettore dei numeri dell'*Athenaeum*, tanto da offrirsi come recensore, come abbiamo visto²⁷³. In secondo luogo, la prospettiva contrapposta da Schleiermacher a Kant, secondo cui «il libero arbitrio (*Willkühr*) nell'uomo è natura», e «la natura nell'uomo è libero arbitrio», suonava certamente bene a Steffens, specie quando vista alla luce dello “spinozismo” che animava la scrittura di Schleiermacher e, probabilmente, anche un certo influsso da parte della lezione schellinghiana²⁷⁴.

Dunque, anche Steffens ammette che la separazione fra il fisiologico ed il pragmatico non conduce da nessuna parte, anche perché tale surrettizia divisione non sembra tenere conto, ad un primissimo livello di indagine, di un «oscuro sentimento» che albergherebbe in ognuno di noi e che ci segnalerebbe proprio il legame del corpo e dello spirito. Tuttavia, il proseguo dell'argomentazione steffensiana sembra suggerire nuovamente una vicinanza con la recensione di Schleiermacher. Quest'ultimo, infatti, dopo aver criticato la separazione del piano fisiologico da quello pragmatico, accusa Kant di considerare «la natura in tutto e per tutto in relazione all'elemento corporeo»²⁷⁵. Questo rilievo, che, in un primo momento, può apparire destabilizzante, assume, invece, una notevole pregnanza proprio quando letta alla luce del retroterra schellinghiano delle accuse mosse da Schleiermacher. In questo passaggio, infatti, si sostiene che Kant, dopo aver destituito d'importanza la corporeità dell'essere umano e dunque la sua natura esterna, si dimostra anche incapace di esaminare la dimensione essenziale della sua natura interna. Kant, cioè, si concentra su una disamina empirica riguardante i modi dell'apparire della

²⁷³ Cfr. Cap I, p. 55.

²⁷⁴ Cfr. R. Martinelli, *Schleiermacher recensore dell'Antropologia pragmatica di Kant*, in A. Traninger, F. La Manna (a cura di) *Die Rezension als medium der Weltliteratur*, De Gruyter, Berlin, in corso di pubblicazione.

²⁷⁵ «*Athenaeum*» 2, 1799, p. 304. [KG I, II, 367]

natura umana quale natura finita, trascurando del tutto ciò che c'è di infinito nella sua natura, risultando, così, in una analisi del tutto inessenziale.

Martinelli, a riguardo, ha associato questa critica di Schleiermacher a Kant ad un passaggio di *Über die Religion* (1799) [KG I, II, 185–325] in cui Schleiermacher confronta il punto di vista della religione con quello della metafisica e della morale. La metafisica e la morale sembrano prendere in considerazione l'essere umano soltanto per sé stesso, cioè adottando lo stesso punto di vista del loro oggetto di indagine; la religione, invece, esamina l'uomo a partire da un punto di vista infinito, nella sua relazione con l'Assoluto, realizzando a posteriori l'agognata unità di spirito e natura²⁷⁶. Riguardo a questa argomentazione, Steffens calca molto meno la mano, rifiutandosi di osservare in Kant una totale incapacità di comprendere il punto di vista infinito. Secondo Steffens Kant si rifiuta di parlare di anima nella sua antropologia, poiché tale questione spetta alla metafisica. Così facendo, certamente, Kant acconsente a mantenere il punto di vista dell'umano a livello della natura finita. Eppure, continua Steffens, Kant, squalificando la mera disamina della natura esterna e soffermandosi in maniera inessenziale sui modi dell'apparire della natura interna, non giunge mai a negare l'anima. Questo perché, a parere del nostro, il senso interno kantiano non individua soltanto un'anima in senso metafisico, «qualcosa, cioè, tale da garantire spazio-tempo e categorie», ma anche un'anima «in senso psichico», qualcosa che sembra differire o essere declinata per ciascuno in un certo modo (ANT, I, 7–8).

L'esistenza, mentale e fisica viene presentita come un'unità, per poi essere separate dalla riflessione, nonostante questa non possa mai determinare completamente la separazione. Se il corpo fisico, cioè, non si lascia separare dal tutto, «dalla natura infinita», poiché è intimamente intrecciato con esso, allora, «proprio come l'anima fisica si integra col corpo, così l'intera natura corporea sprofonda nell'anima» (ANT, I, 8). Di conseguenza l'opposizione tra un'anima in senso metafisico, «che guarda le forme del tempo e dello spazio e giudica secondo la forma della comprensione delle categorie» (*Ibid.*), e il mondo esterno, «si trasformerebbe in un contrasto dell'anima in sé» in cui è indiscernibile la differenza tra fenomeno e cosa in sé, e quindi anche la differenza tra l'anima fisica e quella metafisica. In ultima analisi, dunque, la rappresentazione dell'antropologia come ramo separato della scienza umana, seppure per mezzo di una definizione che si rivela, in ultima istanza inessenziale, ci testimonia, piuttosto, l'apparire in Kant di una consapevolezza non

²⁷⁶ Cfr. R. Martinelli, *Schleiermacher recensore dell'Antropologia pragmatica di Kant*, cit.,

manifesta riguardo l'unità della natura e della mente umana. Proprio per questo motivo, tuttavia, Steffens suggerisce che, per scorgere più chiaramente questa unità superiore, sarà necessario «interrompere l'apparizione del fenomenico» (ANT, I, 9), in funzione di una certa intuizione universale, di una «sensazione di sprofondare nella pienezza della natura»: tale deve essere il primo fondamento dell'antropologia.

Se dovessimo dire per quale motivo Steffens scelga la via della moderazione, piuttosto che calcare la mano come fa Schleiermacher, dovremmo chiaramente fare riferimento all'impostazione di fondo dei due. Ciò che li accomuna, da questo punto di vista, è un certo approccio «religioso» che sembra stare a fondamento del punto di vista di entrambi. Tuttavia, si correrebbe il rischio di assumere troppo, qualora si pensasse che Steffens derivi questa sua presa di posizione da Schleiermacher. Infatti, già Schelling aveva sostenuto qualcosa di simile nel suo *Philosophie und Religion* (1804), dicendo che «c'è stato un tempo in cui la religione, separata dalla fede popolare, veniva custodita come un fuoco sacro, nei misteri, e la filosofia aveva un santuario in comune con essa»²⁷⁷ [SW VII, 16]. Egli vi tornerà, inoltre, sia con la *Darlegung* del 1806 e con la *Freiheitsschrift* del 1809.

Proprio da questo punto di vista, possiamo comprendere una prima differenza fondamentale fra Schleiermacher e Schelling che diverrà completamente manifesta soltanto con la steffensiana *Christliche Religionsphilosophie* del 1839. Ciò che in Schleiermacher viene definito punto di vista religioso sul mondo si converte nel “sé incarnato” nella forma del sentimento di dipendenza e della fede. Potremmo, dunque, sostenere, molto in generale, che Schleiermacher adotta un punto di vista soggettivistico sulla questione, che nei confronti di Kant si rivela tutto sommato antitetico²⁷⁸. Diversamente, Steffens tenta di seguire una strada legata al punto di vista dell'*Identitätssystem*, che, in consonanza con la svolta schellinghiana del 1809, il nostro cerca di allargare e potenziare dal punto di vista antropologico-psicologico. In altri termini, Steffens riparte proprio dalla disamina kantiana, ritenuta inessenziale da Schleiermacher: nell'*Anthropologie* egli tenterà, cioè, di

²⁷⁷ Schelling, *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, p. 37.

²⁷⁸ In realtà, è giusto precisare che anche Schleiermacher nelle sue tarde esposizioni psicologiche si soffermerà sui “modi dell'apparire” dell'interiorità umana, cioè sui temperamenti e la cosiddetta “caratteristica”. Questo, tuttavia, potrebbe essere, come stiamo per vedere, un lascito steffensiano. Cfr. D. Meier, *Historische Einführung*, in KG, I, XIII, XVII–LXIV.

mostrare che alle spalle della caratteristica kantiana sta una dimensione ontologica che Kant ha soltanto presentato.

Per ottenere questo risultato, Steffens compirà un'operazione ambiziosa e complessa: in primo luogo, egli manterrà il postulato kantiano della libertà, anche in questo caso donandovi una differente consistenza ontologica. Assecondando, infatti, il punto di vista dell'assoluta identità, appare ancora evidente che la libertà è il presupposto fondamentale dell'analisi antropologica, ma non nel senso che l'essere umano è essenzialmente portatore di libertà e, dunque, che l'antropologia deve occuparsi nel suo apparire. Tutt'altro, è la libertà a essere portatrice dell'uomo, in quanto essa è, in generale, – come insegnava la *Freiheitsschrift* – principio di realtà, che nell'uomo semplicemente si manifesta compiutamente.

In secondo luogo, il nostro conferirà consistenza ontologica al piano fisiologico respinto da Kant, attraverso una completa storia della terra, che dal reame geologico trapassa a quello degli animali e delle piante. Steffens tenterà qui di dimostrare che anche il cammino dell'organico, che si organizza secondo un processo di individualizzazione, non è che l'impronta di un medesimo principio di libertà, che scorre nella vita, che la sostanzia, che travalica e affiora eternamente nella natura. In terzo luogo, Steffens revisionerà in senso essenziale anche la caratteristica kantiana, mostrando come la dimensione temperamentale e la dimensione del talento e, dunque, la costruzione della personalità, rappresentano una tappa ulteriore del dispiegamento della libertà. In quest'ottica, il riconoscimento di un punto di vista «religioso», che sappia mantenere in identità non soltanto corpo e spirito, ma, più in generale, l'uomo e la natura, discende dall'idea che nell'uomo si conserva una traccia reale di questa unità. Anticipiamo qui in che senso Steffens intenda questa traccia dell'unità di natura e spirito, nonché di uomo e natura, nell'essere umano; vi torneremo poi, in ultima analisi, dopo aver esplorato tutta l'*Anthropologie*.

Il primo livello di analisi è dato dal temperamento, ciò che, fin dall'antichità, ha esemplificato chiaramente come la natura influisce sull'uomo ed in che senso l'uomo porti la natura fuori e dentro di sé. Nell'essere umano il temperamento interviene direttamente nella costruzione dell'identità personale, tramite l'accostamento del temperamento e di altri fattori, quali il contesto sociale o l'educazione. Tuttavia, a questo livello dell'indagine sopravviene la nozione di talento, la quale deve rappresentare qualcosa di simile al temperamento, sebbene dal punto di vista spirituale. Il talento è, come il temperamento, qualcosa di peculiare dell'individuo, ma è anche qualcosa di “ricevuto”, che cioè troviamo

in noi già da sempre, anche soltanto nella forma nucleare dell'inclinazione o predisposizione:

Il talento, separato da quell'armonia di vita che appare come l'ordinamento del temperamento (a partire dalla morale), si cancella, si contraddice, emerge come menzogna interiore, logorante, come negazione distruttiva e autoriferita che cerca l'isolamento nel vuoto. Il temperamento, separato da quel senso interiore silenzioso del proprio dono, è schiavo dell'elementale, di modo che il desiderio si trasforma in disperazione e minacciosa rimuginazione, il piacere si trasforma in desiderio corrosivo, l'azione si trasforma in ardente annientamento, l'equanimità si trasforma in vuota stupidità, torto. Nell'unità superiore di temperamento e talento abbiamo riconosciuto la figura interiore, santa, che, come immagine di Dio, non sarebbe in contrasto con la natura, ma piuttosto redentrica della natura stessa; come vaticinando, possiamo riconoscere l'idea più alta dello stato nel mondo divino, in cui tutte le particolarità potessero fiorire a modo loro, in cui ciascuna confermasse tutte le altre, da cui l'odio e la riluttanza dovrebbero cedere il posto allo spirito riconciliatore della pace e dell'amore (ANT, II, p. 452).

Anche il talento rappresenta l'influsso della natura sull'uomo, in quanto anche la genesi del talento individuale può essere fatta risalire ad un medesimo processo di individualizzazione; eppure, esso rappresenta l'influsso della natura sull'uomo in un senso opposto rispetto al temperamento, in senso spirituale, in un senso che palesa la dimensione spirituale di ciascuno, specificando i quattro temperamenti in una determinata inclinazione individuale. L'approccio religioso che Steffens prefigura, da questo punto di vista, rappresenta una comprensione unitaria e «superiore» del binomio temperamento–talento. Non è possibile pensare al realizzarsi di un talento senza una base naturale fornita dal temperamento, ma non è neanche possibile pensare ad uno sviluppo armonico del temperamento, senza che esso si palesi, rendendosi individuale e particolare, per mezzo del talento. Il connubio di temperamento e talento è la personalità (*Personlichkeit*), la quale si rivela, in ultima istanza, quale sintesi di natura e spirito, quale elevazione spirituale dell'influsso meramente fisiologico che la natura ha su di noi, garantendo un approdo per l'oscuro sentimento di unità col tutto e, dunque, per la relazione eterna con il Principio²⁷⁹.

²⁷⁹ Nell'ultima riflessione steffensiana, in cui l'antropodicea dell'*Anthropologie* verrà arricchita da motivi psicologici, questa acquisizione si paleserà nella forma di una nuova coppia, che tradisce evidentemente una più serrata riflessione sull'opera di Schleiermacher. Acquisita la complementarità di talento e temperamento,

Torniamo ora a dedicarci al testo steffensiano, poiché non abbiamo esaurito che l'introduzione dello stesso. Rispetto ai suoi lavori precedenti, come prevedibile, il procedere argomentativo è rimasto immutato: la speculazione, cioè, è costantemente accompagnata da osservazioni empiriche e da riferimenti puntuali nelle scienze naturali. In antropologia, riferimento principale diventano le scoperte sull'elettromagnetismo del connazionale Ørsted. L'intima connessione interna della natura era stata dimostrata in modo schiacciante dalla connessione di elettricità e magnetismo, e Steffens fa leva sull'argomento in più luoghi (ANT, I, 80,120,124,471 e 474; ANT, II, 46, 79). Sulla scia di questa acclarata connessione fra i livelli del vivente, il ruolo dell'umano nel mondo viene articolato per ere²⁸⁰, quale pietra angolare di un passato infinito, centro di un presente infinito e inizio di un futuro infinito (ANT I, 15–17). In corrispondenza del «passato infinito» dovrà attirare la nostra attenzione la prima sezione dell'*Anthropologie*, la «*Geologische Anthropologie*». Ciò non tanto per i contenuti della sezione, i quali effettivamente ripartono in larga parte da materiale precedente, al fine di affermare la continuità chimica e fisica delle sostanze fondamentali dello sviluppo organico, dal geologico all'antropologico. Piuttosto, si dovrà prestare attenzione al senso con cui Steffens doti la sua antropologia di una fondazione «geologica». Se, in effetti, si tiene presente il dibattito antropologico coevo, si noterà che una simile fondazione era tutt'altro che usuale nei moltissimi tentativi di descrizione dell'umano prodotti in quel periodo²⁸¹.

Innanzitutto, Steffens propone l'idea che si sia sempre tentato di collegare la storia naturale, o opinioni più generali sulla stessa, a «tradizioni enigmatiche» della storia umana, quelle «strane memorie», secondo cui, in tempi primordiali, la razza umana era

nella *Christliche Religionsphilosophie* Steffens tornerà ad insistere sulla comprensione «religiosa» dell'antropologia. Quando il nostro si troverà a dover affrontare la religione come oggetto, non, dunque, come approccio generale al sapere, ma come sistema ordinato di coordinate, egli potenzierà la sua antropologia aggiungendo un ulteriore livello. Il talento va ora visto in contrapposizione alla fede, quale sentimento soggettivo di dipendenza, come voleva Schleiermacher. Il talento rappresenta, invece, la testimonianza di questa medesima relazione inesaurita con il principio, ma in senso «oggettivo». Steffens sembra risolvere, così, l'imbarazzo della soluzione «fichtiana» proposta da Schleiermacher, ma su questo, dovremo tornare nel prossimo capitolo.

²⁸⁰ Possibile notare qui una certa risonanza dei *Weltalter* schellinghiani, di cui probabilmente Steffens aveva letto qualcosa. Cfr. WIE IV, 373.

²⁸¹ Probabilmente a questo fu dovuto il complessivo rifiuto del testo steffensiano da parte degli «addetti ai lavori», come stiamo per vedere.

inscindibilmente legata alla vita della terra. Per mezzo di esse sembrava si potesse derive una storia evolutiva della terra che si è chiusa «con la creazione della forma umana» e con la sua fioritura, «come se la coscienza nascente fosse stata lì prima della forma umana; come se il suo darsi fosse quello di contemplare sé stesso, il primo risveglio in cui il ricordo di un'esistenza oscura risuonava ancora» (ANT, I, 179). Tuttavia, dalla medesima idea di fondo Steffens non intende derivare la sua spiegazione riguardante la continuità dei livelli inorganico e organico, la quale come abbiamo visto si basa sulla solita diade di speculazione e osservazione. Piuttosto, Steffens sta cercando qui di veicolare l'idea che si possa concepire la coscienza, o quantomeno il «venire a coscienza», come qualcosa che appartiene alla Natura, prima ancora che all'essere umano, qualcosa che, cioè, nell'essere umano si mostra, eppure lo anticipa:

Ciò che è stato creato con l'uomo e lo ha separato in modo assoluto dagli animali, è stata la personalità eterna, l'inizio della nascita della libertà che non si è prodotta nel tempo [...]. Se la libertà è condizionata, da qualcosa che non è sé stesso in quanto originaria, allora non è libertà. Se viene negato, allora non c'è uomo, nessun principio morale, nessuna attribuzione, nessuna ragione. Il primo atto è l'atto incondizionato della natura stessa che è diventata libera. Si ritrovò in forma di uomo, si guardò. Questa azione, nella sua origine pura, non conosce livelli, né gradazioni che la condizionino; perché è consistita precisamente nel fatto di afferrare qualcosa di incondizionato. Quindi non può essere condizionata dal clima, dalle circostanze, dalla natura esterna in generale. Come abbiamo già mostrato in precedenza, la speculazione deve quindi assumere, del tutto secondo la tradizione religiosa, un paradiso prima di tutta la storia, un incontro armonioso interiore di tutti gli elementi, un giubilo ed esultanza dell'intera natura, che ha accolto la propria libertà nell'uomo (ANT, II, 413–414).

Questa è sostanzialmente l'idea di fondo dell'opera, che riprende abbastanza chiaramente l'istanza proposta dalla *Freiheitsschrift* schellinghiana: ripensare il darsi del mondo, e con questo anche quella stessa filosofia che vorrebbe ricalcare e narrare questo stesso darsi, a partire da una libertà fondamentale che permea l'intero processo. Per Schelling veicolare questa istanza significa ripensare le coordinate metafisiche del sistema, aggiungendo un "antefatto protologico". Schelling, cioè, nel suo testo del 1809, tornava a riflettere sui primi principi, tentando, questa volta, di includere l'annoso problema della «caduta», il quale si stava presentando, in quegli anni, come il tallone d'Achille del

sistema²⁸². In effetti, in un sistema in cui idea e fenomeno sono l'uno lo specchio dell'altro ed in cui entrambi non possono che essere concepiti come unità, subentrava la necessità di giustificare la separazione materiale dei due, la caduta appunto. Come è noto, per Schelling questa risoluzione implicherà un progressivo distanziamento dai temi della filosofia della natura, la quale, pur non scomparendo mai definitivamente, diverrà piuttosto il motore del processo cosmogonico²⁸³ ancora in atto, mentre le manifestazioni di questo stesso processo (la mitologia e la rivelazione cristiana) diverranno oggetto privilegiato di studio. Nella lezione di Steffens, tuttavia, per cui la *Naturphilosophie* non avrebbe mai potuto cedere il passo a nessun altro modello di spiegazione, questo mutamento dovrà necessariamente assumere delle vesti “naturalistiche”, tali da poter essere ricomprese all'interno dello schema filosofico–naturale.

Questa, dunque, appare essere la nuova configurazione inaugurata dall'*Anthropologie*; tuttavia, le implicazioni di una simile impostazione non sono ancora del tutto chiare. Per comprendere meglio l'assunto steffensiano, dovremo scavalcare la seconda parte del testo, la «*Physiologischen Anthropologie*» – una sostanziale riproposizione degli schemi dell'antropologia «geologica» dal livello inorganico a quello organico – per dirigersi all'inizio del secondo volume, dove si apre la «*Psychologische Anthropologie*». In continuità tematica con alcune considerazioni già esposte nell'introduzione alla *Caricaturen*, Steffens ritorna a riflettere sull'importanza di comprendere quanto e come l'uomo sia libero. In questo caso, tuttavia, Steffens verte la sua attenzione su dinamiche tratte dall'osservazione che possano giustificare le sue posizioni. Se, infatti, nelle *Caricaturen* ci si era, perlopiù, concentrati sulla libertà relativa delle classi e dei ruoli sociali, adesso Steffens prenderà in esame la libertà relativa dell'uomo, per come è influenzato da fattori naturali, vale a dire: razza, sesso, temperamento e talento.

²⁸² Cfr. Schelling, *Philosophie und Religion*, Cotta, Tübingen 1804 [SW VI, 11–70], (tr. it. Schelling, *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 33–76.)

²⁸³ Cfr. Schelling, *Darstellung des Naturprozesses* del 1844 [SW XI, 253–572], (Tr. It. Schelling, *Esposizione del processo della natura: (Dal lascito manoscritto)*, a cura di A. Dezi, Accademia University Press, Torino 2014). Sul tema, cfr., almeno, E.C. Corriero, *La filosofia della natura come filosofia positiva*, in Schelling, *Esposizione ecc.*, cit., pp. 85–108.

Questi tre elementi, che a vario titolo determinano l'essere umano, vanno compresi nella loro dimensione spirituale: essi, in primo luogo, rappresentano certamente il dominio che la natura esercita su di noi dopo che l'uomo, figlio di Dio, è sprofondato nel mondo²⁸⁴, nelle parole della narrazione biblica; in secondo luogo, tuttavia, la determinazione che la natura impone all'uomo non può essere qualcosa che gli impedisce completamente di accadere ad una comprensione più elevata del mondo; essa deve essere di conseguenza un aspetto apparente, che nonostante sia più determinante in alcune razze rispetto ad altre, nonostante sia più determinante in alcuni temperamenti rispetto ad altri, deve sempre poter essere risollevato allo spirituale, poiché la libertà di uno è la libertà di ognuno, dunque precludere la libertà ad un popolo o ad una razza, implica condannare l'intero genere umano²⁸⁵. Di conseguenza, ed in terzo luogo, riusciamo a comprendere la vera natura del rapporto fra libertà e natura: le determinazioni date dai quattro temperamenti, che giungono a coscienza specificandosi nelle inclinazioni personali, cioè in talenti, rappresentano l'identità di libertà e necessità. Essi rappresentano, cioè, l'intima direzione del processo organico, che cospira verso l'individuale: dunque ciò che presentiamo come qualcosa che ci determina, che ci rende passivi, qualcosa che sentiamo come ricevuto, è in realtà condizione di possibilità per l'espressione della nostra individualità: comprendere il proprio temperamento, sviluppare i propri talenti e dunque formare la propria personalità significa portare a compimento la propria natura umana. Questa dinamica si nasconde in ogni uomo, abbiamo detto, dunque anche in ogni razza; eppure, alcune razze più di altre, per motivi estrinseci legati alle migrazioni di uno stesso popolo in punti diversi del globo, che Steffens ricostruisce attraverso uno schema di centri concentrici. Nel disegno di Steffens, le distinzioni razziali sono cinque: malesi, mongoli, africani, «popoli pre storici» (*urgeschichtlich Völker*) (egiziani, la maggior parte degli asiatici, peruviani, messicani) cui vanno associati i nordamericani, e infine in «popoli storici» (*geschichtlichen Völker*) (greci, romani e i popoli germanici). I cosiddetti «popoli storici» sono prossimi alla cosiddetta

²⁸⁴ Cfr. M. Larrimore, *Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant*, in S. Eigen, M. Larrimore (eds.), *The German invention of the Race*, State University of New York Press, New York 2007, pp. 91–120.

²⁸⁵ Steffens è molto chiaro sul tema: «in effetti, non si deve assolutamente estendere troppo l'influenza del modo di vivere e del clima; poiché tutte queste spiegazioni presuppongono la diversità delle tribù» (ANT, II, 376). Su che cosa si intenda qui per tribù, e in che rapporto stiano le tribù con le razze, si veda la nota seguente.

razza «caucasica» designata da Blumenbach nell'*Handbuch der Naturgeschichte*. (1779–1780; 2 ed. agg. 1788)²⁸⁶.

Incrociando i racconti dei testi sapienziali a rilievi di carattere fisico–morfologico, Steffens aveva tentato di individuare un luogo che corrispondesse all'Eden biblico, una porzione di spazio delimitato e remoto dove la vita umana si sarebbe originata; tale luogo venne individuato nella catena montuosa dell'Himalaya. In seguito a ciò che la narrazione biblica definisce peccato originale, e che Steffens chiama variamente l'originarsi della «riflessione» (*Reflexion*) o dell'«egosimo» (*Selbstsucht*), gli uomini, divisi in tribù originarie, decisero di abbandonare il giardino edenico, stanziandosi a diverse latitudini della terra. Ricostruendo questo progressivo stanziamento delle tribù o genti, Steffens disegna sopra ad un ipotetico planisfero dei cerchi concentrici, il cui centro è ovviamente l'Eden primigenio. Una troppo elevata distanza da questo centro, così come un'eccessiva prossimità, implica per Steffens la perdita di consapevolezza delle potenzialità della natura umana, da parte del popolo che risiede ad una data latitudine, insieme con un influsso più aggressivo del clima. E pur tuttavia, è giusto specificarlo, questo non tanto in virtù di una necessaria supremazia di una razza sulle altre, quanto piuttosto in vista di un complesso disegno escatologico di redenzione, che passa appunto per la contaminazione reciproca dei

²⁸⁶ Di questo testo Steffens possedeva due versioni, una in originale (1791) e una tradotta in danese dal suo maestro Hyeronimus Mynster (1793); verosimilmente la prima di cui entrò in possesso negli anni della sua formazione. Il lascito librario, tuttavia, segnala che l'edizione tedesca è abbondantemente annotata e reca anche degli inserti scritti proprio da Steffens. Cfr. *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, Berlin 1845, p. 69.

Per il dialogo fra Blumenbach e Kant e i possibili rimaneggiamenti dell'*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 and Philosophy of Science», Part C: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43, (1), 2012, pp. 120–132 e I. Goy, *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Lesart. Eine historische Einordnung*, De Gruyter, Berlin–Boston 2017, pp. 288–355. Infine, per il rapporto fra il disegno razziale di Girtanner e quello di Kant cfr. H. Querner, *Christoph Girtanner und die Anwendung des Kantischen Prinzips in der Bestimmung des Menschen*, in G. Mann, F. Dumont (hrsg.), *Die Natur des Menschen: Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*, Fischer, Stuttgart 1990, pp. 123–136 e J.H. Zammito, '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» 34, (1), 2003, pp. 73–109.

vari popoli. La natura intera cospira, in tutti i suoi livelli, alla ricongiunzione finale, antropologicamente rappresentata dalla corporeità spirituale del Cristo, rappresentazione per cui, Peraltro, le varie differenze razziali perdono di significato e vengono conosciute come mere apparenze.

Accenniamo qui ad un concetto, su cui torneremo più tardi: le razze sono emerse dalla perdita di una natura umana complessivamente armonica, verificatasi quando uno dei tratti costitutivi dell'umanità ha sopraffatto gli altri, distruggendo quell'equilibrio che garantiva la libertà beata dell'essere umano. Tali tratti, correlati ai temperamenti, puntano ancora oggi anche verso il centro della mappa umana, cioè alla perfezione eterna, persa eppure futura, dell'essere umano. Se riuscissimo a "ricomporre" i temperamenti costitutivi dei popoli, scopriremmo in essi gli organi sopravvissuti di una «organizzazione superiore» della specie (ANT, II, 445). La separazione unilaterale delle razze non rappresenta così un destino di cieca sopraffazione fra gli uomini, quanto piuttosto una vera e propria chiamata per l'umanità, ad essere il "punto medio" della creazione, a ritornare nel luogo in cui tutto ebbe inizio. Nessun popolo in questo senso può dirsi superiore, poiché ciascuno vive di un suo proprio squilibrio; la ricchezza di ogni popolo può essere compresa solo nei termini dell'umanità intera, rivelatasi come dispersa in tribù, cioè in razze, ed in questo relativamente separata da una natura con cui, invece, giaceva in comunione. Nessuno potrà dirsi veramente libero finché tutti non lo saranno, ma è esattamente la garanzia che a nessun popolo è precluso questo destino salvifico ad animare questo disegno, per mezzo della grazia salvifica del Cristo, traccia dell'umanità dispersa.

Di conseguenza, l'unico modo che possediamo per garantire la libertà di ognuno, è quello di concepire l'influsso che la natura ha su alcune razze piuttosto che su altre come un fattore di ricchezza piuttosto che come un fattore di inferiorità. In ciascuno dei popoli che occupano le più disparate latitudini dobbiamo supporre un'unicità che, quando portata ad una chiara comprensione, potrà fornirci delle nuove chiavi di accesso alla realtà. Per farlo, dovremo avvalerci dell'unica narrazione spirituale che unisce tutti gli uomini: la rivelazione del messaggio cristiano. Attraverso, dunque, una lettura altamente speculativa del cristianesimo, Steffens rende un filosofema il nucleo storico del cristianesimo, rendendone il messaggio una promessa escatologica capace di orientare anche la ricerca scientifica: ciascuno può essere elevato dalla sua condizione "naturale", proprio quando comprenda la sua vera natura e, soprattutto, la sua destinazione. Il cristianesimo si mostra,

soprattutto quando compreso per mezzo della figura esemplare del Cristo, come dottrina e disciplina della fioritura individuale²⁸⁷.

Prima di procedere oltre, spendiamo ancora due parole sulle fonti di una simile impostazione, a partire da Kant, che, con Blumenbach, sembra essere la principale direttrice esplicita dell'opera. Il nostro, infatti, ammette candidamente come Kant fu il primo a intuire la portata speculativa del peccato originale e della distinzione delle razze²⁸⁸ (ANT, II, 415). In particolare, Kant sosteneva che le differenze razziali, somatiche e poi culturali, derivino dalla compresenza nell'essere umano di diversi «germi» (*Keime*), attivatisi in funzione dei diversi climi in cui i vari gruppi umani si sono stanziati. Una volta attivati, questi germi hanno dato origine a un tipo antropologico che non sembra più in grado di recedere, pure se posto in differenti condizioni climatiche²⁸⁹. Attraverso questa spiegazione, Kant rifiutava la teoria cosiddetta poligenetica, avversata anche da Steffens e da Blumenbach. A differenza di quest'ultimo, tuttavia, che proponeva un modello “evoluzionistico” di degenerazione somatica legata a fattori climatici o della dieta²⁹⁰, il monogenismo di Kant e di Steffens è motivato da una dinamica provvidenziale e teleologica che anima la natura: la ragione e, dunque, l'umanità deve diffondersi a tutte le latitudini – e in tutte le fasce climatiche – del globo, affinché l'intero mondo pervenga “a ragione”.

Eppure, non è possibile ignorare la sostanziale differenza che separa il nostro dalla lezione kantiana. Nel concordare, in generale, con la proposta di Kant, infatti, Steffens ne

²⁸⁷ Gli stessi argomenti vengono ripresi, con abbondanza di nuovi esempi sulle razze (e alcuni chiari luoghi di autoplagio), anche in Steffens, *Über die Rassen*, in *Schriften, Alt und neu*, II, Max, Breslau 1821, pp. 218–264.

²⁸⁸ Non abbiamo evidenza che Steffens si riferisca qui ai vari contributi kantiani sulla razza che precedono l'antropologia. Certamente i suddetti erano infatti facilmente reperibili nelle raccolte kantiane del periodo come *Kants sämtliche kleine Schriften*, (Königsberg–Leipzig, 1797–98) o *Kants vermischte Schriften* (Renger, Halle 1799) [poi in AA I, VIII], che, tuttavia, non compaiono nel lascito librario steffensiano. Sono, invece, dei buoni riferimenti sulla questione e compaiono nel lascito librario sia *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793–1794), e la *Physische Geographie*, (hrsg. von T. Rink, Vollmer, Mainz und Hamburg) 1801 [AA I, IX, 151–435].

²⁸⁹ Cfr. R. Lagier, *Les races humaines selon Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 2004 e O. Eberl, *Kant on Race and Barbarism: Towards a More Complex View on Racism and Anti-Colonialism in Kant* in «Kantian Review» 24, (3), 2019, pp. 385–413. Più in generale, cfr. R. Martinelli, *Antropologia*, in C. La Rocca, S. Besoli & R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata 2010, soprattutto pp. 30–42.

²⁹⁰ Per una critica a Blumenbach cfr. ANT, II, 370–372.

rileva la limitatezza. Kant avrebbe dovuto comprendere «spiritualmente» i "semi" che hanno reso possibili le differenze razziali e non come elementi puramente fisici della natura umana. L'essere umano, in altri termini, va compreso a partire «dal passato infinito» da cui deriva, cioè guardando alla storia della terra come un antecedente diretto della storia dell'umanità; dal «presente infinito» che rappresenta, cioè guardando alla storia dell'umanità come una stabilizzazione del processo organico che ora ricerca asintoticamente una quiete armoniosa; dal «futuro infinito» cui prelude, cioè realizzando che soltanto una comprensione religiosa del processo naturale e un suo definitivo approdo in un processo apocatastico di redenzione possono interrompere virtuosamente il tumultuoso andamento dell'umanità. L'uomo, insomma, viene al mondo per rappresentare il "punto medio" della natura, da cui è possibile estrapolare il senso delle cose:

Non lacerato in una direzione unilaterale, che riceveva il suo significato solo dalla sua relazione con un altro, [egli] fu posto nel mezzo libero, di modo che tutte le altre forme viventi avrebbero dovuto riferirsi alla sua come i raggi sparsi di tutti gli oggetti esterni fanno con il sole. La forma umana non era solo un punto medio di tutti gli animali, ma anche un punto di equilibrio per tutti gli animali e le piante; non solo un centro ordinatore di tutta la vita emergente, ma anche un equilibrio della vita e di tutti gli elementi; non solo un punto medio di tutta la vita terrestre, ma anche un equilibrio di tutti gli astri. Così, la forma dell'uomo [è] puramente separata da ogni singola cosa, da ogni relazione finale, proprio perché è riferita in modo infinito a tutte le cose. (ANT, I, 286–287)

Soltanto a partire da questa visione, anche Kant sarebbe stato in grado di vedere l'intera narrazione della caduta e della redenzione esibita dalla razza:

Da lontano, in due direzioni, di cui non aveva presentito l'unità originaria, Kant indicò la fonte da cui si può riconoscere l'origine delle razze. Ma nella separazione in cui queste direzioni appaiono in Kant, esse non sono naturalmente in grado di risolvere l'enigma. [Kant] fu il primo a indicare, dal centro della riflessione prevalente, l'origine mistica del peccato originale. Eppure, egli poteva considerarlo solo come un atto umano, seppure non sorto per mezzo della coscienza manifesta, ma non accorgendosi dell'atto primordiale extratemporale della natura che, tutt'uno con l'atto spirituale, ha generato il peccato originale, non poteva certo riconoscervi il principio della distinzione delle razze. (ANT, II, 415)

Anche in questo caso, ci troviamo dinnanzi ad una medesima operazione tentata dal nostro. Come avevamo visto discutendo della recensione di Schleiermacher e della presente lettura dell'antropologia kantiana, Steffens tenta di assimilare la lettura di Kant al suo progetto filosofico, ontologizzando l'impostazione kantiana. Il dettato kantiano viene, così, ad essere una certa premonizione di uno stato di cose, cui mancava ancora una visione d'insieme.

Al di là di ciò, Steffens specifica che, nel suo quadro, i *geschichtlichen Völker* sono chiaramente distinti dalle razze (e dai *urgeschichtlich Völker*). Tuttavia, anche gli individui di questo gruppo sono stati vittima dell'unilateralità cui la natura conduce con il suo influsso; in particolare, i popoli storici sono vittima di una unilateralità "culturale", cioè della «natura seconda». Quest'ultimi sono divenuti spiritualmente egoisti, incapaci di raggiungere la piena libertà data dalla grazia divina, dall'amore. Il centro, insieme con l'età edenica è irrimediabilmente perduto e l'intera umanità è, allo stato di cose attuali, paralizzata dalla propria natura, sia essa prevalentemente fisica o spirituale, già nelle *Caricaturen* questa era la visione di fondo. Soltanto la riscoperta del messaggio divino nella sua profondità ctonia sembra poter riportare all'armonia l'assemblea dei popoli.

Sorprendentemente, esaurito il dibattito a distanza con Kant, Steffens non sembra confrontarsi con altri punti di vista strettamente filosofici nell'*Anthropologie*. In primo luogo, questo tradisce, a nostro giudizio, sia un tentativo di continuità con l'antropologia kantiana, che, come abbiamo visto, passa per una conversione ontologica della visione kantiana in campo antropologico. A riguardo, certamente non appare più possibile dipingere l'uomo steffensiano come un *Weltbürger*, a meno di considerare il mondo sovrasensibile o quantomeno il mondo "redento" quale sua destinazione. Eppure, sembra che la volontà kantiana di fare dell'antropologia una *Weltkenntnis* sia ancora molto forte anche nella lezione del nostro: non soltanto perché l'*Anthropologie* sembra assommare il punto di vista dell'antropologia con quello della geografia, secondo un parallelo già preconizzato da Kant, ma anche perché, effettivamente, l'*Anthropologie* sembra essere l'unico punto di vista capace di aprire ad una conoscenza unitaria e, dunque, «superiore» del mondo.

In secondo luogo, tuttavia, questa accentuata distanza con le antropologie su base filosofica che proliferavano nel periodo, sembra comunicarci una sostanziale divergenza di opinione, soprattutto rispetto all'impostazione. Possiamo qui pensare all'antropologia «psichica» di Fries, a quella «psicologica» di Schulze, ma anche di autori le cui

speculazioni antropologiche vengono concepite in prossimità della *Naturphilosophie*, quali possono essere Ignaz Paul Vital Troxler (1780–1866) o Gotthilf Heinrich von Schubert (1780–1860). Un simile rifiuto può essere ricondotto abbastanza chiaramente ad un anti-psicologismo che aveva già fatto la sua comparsa in *Die gegenwärtige Zeit* e che occupa anche alcuni paragrafi dell'autobiografia. Steffens, così come Schelling, considera completamente erroneo il tentativo di riportare alla filosofia la metodologia della psicologia empirica, una metodologia, cioè, che rifletta sulla struttura cognitiva dell'essere umano e sui legami associativi delle percezioni in senso esteriore. Un'antropologia basata sulle medesime prerogative, come appare la *Psychische Anthropologie* (1816) di Schulze o l'*Handbuch der psychischen Anthropologie* (1820) di Fries, non potrà essere allo stesso modo accettabile. Entrambe, infatti, scambiano degli epifenomeni di una radice più profonda per delle vere e proprie strutture. D'altro canto, tuttavia, Steffens non può nemmeno accentare le soluzioni paventate in *Blicke in das Wesen des Menschen* (1812) di Troxler²⁹¹ o nella *Symbolik des Traumes* (1814) di Schubert. Entrambe queste opere, che è lecito pensare Steffens conoscesse, presentano un medesimo errore metodologico. Entrambe presentano un punto di vista sull'uomo di tipo biocentrico: l'essere umano, cioè, viene ricondotto ad una sua componente intrinseca, inerente alla sfera pulsionale o, in generale, slegata dallo stato di coscienza, che lo definisce al di là della sua comprensione, riconnettendolo alla natura. In particolare, in Troxler è la struttura temperamentale a ricoprire questo ruolo, mentre in Schubert è qualcosa di simile a ciò che oggi definiremo inconscio.

A ben vedere, in effetti, la soluzione di Steffens per quanto concerne l'inquadramento dell'uomo risulta atipica rispetto a qualsiasi tentativo antropologico coevo²⁹². A prescindere delle “scuole di pensiero”, l'*Anthropologie* steffensiana viene, infatti, rigettata da praticamente l'intero panorama filosofico, anche cioè da quei pensatori

²⁹¹ Da notare che *Die gegenwärtige Zeit*, Steffens cita Troxler a fianco di nomi che diremmo distanti dall'impostazione di quest'ultimo: Herbart, Weiß, Krug e Fries. Cfr. GWZ, II, 686.

²⁹² Citiamo qui a titolo di esempio, alcune stroncature esemplari: la recensione di Herbart all'*Anthropologie*, (in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Beyer & Söhne, Langensalza 1887–1915 (Scientia, Aalen 1982), Bd. 12, pp. 189–211), la stroncatura (senza nome, ma molto chiara) di Johann Christian August Heinroth (1773–1843), per certi versi prossimo alla *Naturphilosophie*, nel suo *Lehrbuch der Anthropologie* (Vogel, Leipzig 1822). Cfr. pp. 383, 392. Infine, naturalmente, la stroncatura di Hegel: cfr. *Frammento sullo Spirito soggettivo*, in *Scritti Berlinesi*, a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2001, p. 96.

che si rifacevano, a vario titolo, alla *Naturphilosophie*. A nostro modo di vedere, un simile rifiuto della “comunità accademica” è una ulteriore riprova dell’unicità del metodo steffensiano, già distinto dalle elaborazioni coeve. Il punto di vista di Steffens, così visionario e inconcludente, in particolare, deriva secondo noi da due concause: la forte presenza di una impostazione “teodiceica” all’interno del testo e un chiaro riferimento ad una determinata tradizione di pensiero.

Cerchiamo di comprendere meglio il nucleo della spiegazione antropologica proposta da Steffens: le incomprensioni, infatti, a nostro modo di vedere, potrebbero derivare da una presunta consonanza nominale, che si rivela nei fatti erronea. Ciò che Steffens definisce antropologia non è una classica trattazione delle peculiarità dell’essere uomo, quale ente separato nel reame della natura, in cui si trovano a coincidere il punto di vista dell’osservatore e dell’osservato. Nella lezione di Steffens la costruzione di un’antropologia è la costruzione di un punto di vista per cui l’osservatore, con l’atto stesso di osservare sé stesso, «sprofonda» nella natura, osservando contestualmente l’intero processo di dispiegamento della vita nel suo insieme. Steffens parla apertamente di una «certezza» inscalfibile, che richiede, tuttavia, il «sacrificio dell’egoismo» (ANT, II, 355–356). In altri termini, l’*Anthropologie* può essere vista come il tentativo di costruire una filosofia “antropologica”, o, in termini impropri – eppure, a nostro giudizio, precorritori – una eco–logia umana, in cui il punto di vista antropologico diventa il medium fra la spiegazione filosofica e l’osservazione empirica in senso unitario. L’uomo, tutt’altro che essere il punto di separazione fra il regno naturale e quello spirituale, diventa il punto di accesso per concepire entrambi insieme, senza con questo dover essere astratto nella forma del microcosmo. L’uomo ha una “stratificazione” interna, che, proprio come il depositato di un’era passata, cresce su un fondamento naturale (il temperamento) e su uno spirituale (il talento), portandoli entrambi a compimento nella propria personalità. Piuttosto che porlo a confronto con il dibattito antropologico dell’epoca, che appare rifiutarlo, questo lavoro andrebbe, allora, posto a confronto con i lavori geologici di Steffens, quale proseguo dei *Beyträge* : l’uomo va studiato nella sua conformazione morfologica, in quanto essa giustifica la scaturigine della *natura seconda* a partire dalla *prima*, nel luogo dell’essere umano.

Le indagini che in quegli anni venivano condotte dallo stesso Schelling, da Carus o da *Naturphilosophen* di primo piano come G.H. Schubert²⁹³, precorritrici di una determinata nozione di inconscio, non sembrano appartenere all'itinerario steffensiano. Al di là, infatti, dell'insistenza sui motivi del «mistero» che deve necessariamente accompagnare la creazione, tale da motivare un necessario atto di «fede», la questione sembra investire direttamente il modello antropologico steffensiano. In altre parole, l'utilizzo da parte di Steffens delle nozioni quali il temperamento, il talento, la razza ecc. sembrano motivate anche dall'intenzione di non svolgere i modi dell'apparire dell'interiore. «Geologicamente» parlando, potremmo definire morfologica (o «crostale») questo tipo di analisi; un estremo tentativo di tutelare, nell'uomo come nella Terra, un nucleo inarrivabile e incandescente. Tale nucleo deve rimanere tale, poiché tentare di raggiungerlo significherebbe sia perdere il punto di vista olistico che tiene insieme corpo spirito sia, contestualmente, la possibilità di costruire un punto di accesso al sapere, capace di ricapitolare e di preludere all'intero scibile²⁹⁴.

Attraverso questa prospettiva Steffens riesce effettivamente a tenere fermo il postulato della centralità della natura, senza con questo negare la peculiarità dell'umano o smarrire il suo contatto con la natura. Indispensabile, per farlo, è ovviamente il piano escatologico offerto dalla *Naturphilosophie* schellinghiana, la quale, tuttavia, assume come al solito un tratto naturalistico. Questo tratto, infatti, tramuta un'escatologia cosmogonica dai tratti metafisici in una vera teodicea, verso cui Steffens era propenso fin da giovane (si pensi alle letture di Lessing e soprattutto di Rothe), capace di giustificare la suddivisione delle razze e diventando, nei fatti, una vera e propria «antropodicea»²⁹⁵. Come anticipato, tuttavia, Steffens stesso si dota, nel tempo, di strumenti personalissimi che gli permettono di affrontare compiutamente la tematica antropologica. A ben ricordare, avevamo anticipato nel capitolo precedente come il nostro abbia ricevuto delle sollecitazioni in ambito antropologico negli anni di Halle, quando fu costretto a confrontarsi con un

²⁹³ Cfr., a riguardo, almeno M. Ffytche, *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, *passim*.

²⁹⁴ Quale ci si chiedesse perché Steffens non tenti allora la strada della fisiognomica, la risposta sembra essere la seguente: in primo luogo tale strada, dopo Gall, era, oramai, in odore di materialismo; in secondo luogo, abbiamo mostrato come Steffens fosse, tuttavia, interessato privatamente anche da questa strada; cfr. cap. II, p. 110.

²⁹⁵ Sul termine «antropodicea» cfr. M. Larrimore, *Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant*, cit., p. 95.

insidioso antagonista: la frenologia di Gall. In quell'occasione, Steffens aveva dovuto retrocedere retoricamente da alcune sue assunzioni riguardante la natura individuale, proprio perché esse mostravano una certa affinità con la posizione di Gall; nondimeno quella prospettiva che accordava una centralità – pericolosa – alla nozione di talento, non sembra aver cessato di interessare Steffens. Per risolvere questo dissidio interiore Steffens cominciò una ricerca personale sul tema antropologico, che, come abbiamo avuto modo di vedere, lo allontanò dalla nota metafora microcosmica in funzione di una definizione dell'individuale. Tuttavia, l'occasione con cui Steffens riuscì, almeno relativamente, a riappropriarsi della nozione di talento, gli deriva dal confronto aperto con la fisiologia dell'amico Reil. Al di là dei racconti biografici, c'è un luogo, dimenticato, in cui Steffens paga il suo debito nei confronti di Reil e, simultaneamente, di Gall. Stiamo parlando dello scritto commemorativo che Steffens redasse per la prematura scomparsa dell'amico medico e fisiologo: la *Denkschrift* del 1815²⁹⁶. Questo piccolo testo è estremamente interessante dal punto di vista storiografico, poiché Steffens tenta di dipingere il caro amico come un vero e proprio appartenente alla *Naturphilosophie*, nonostante, Steffens sostiene, se ne sia accorto tardi. Questo maldestro tentativo di legare le due prospettive, smussando certi angoli “materialistici” della prima produzione di Reil²⁹⁷, che certamente conserva un qualche nucleo di verità, ci interessa, tuttavia, in particolare, per due motivi.

In primo luogo, perché Steffens si riappropria chiaramente della dottrina dei talenti parlando della revisione operata da Reil nei confronti di Gall, la quale, in generale, si riduce ad una rinnovata analisi del cervello, capace di dimostrare insieme l'estrema complessità dello stesso ma anche la sua inseparabilità dal resto delle funzioni corporee. Questo permise, indubbiamente, a Steffens una riappropriazione del luogo del talento, del temperamento, delle inclinazioni in senso spirituale. In secondo luogo, tuttavia, Reil risulta fondamentale anche in sede metodologica. Steffens, infatti, non può fare a meno di notare come la pratica medica di Reil fosse dotata di una ricchezza spirituale estremamente lontana dall'empirismo più retrivo. In particolare, associando qui Reil ad alcune idee di fondo della *Naturphilosophie*, Steffens associa il carattere di Reil – sempre completamente dedito a ciò che faceva, con tutto sé stesso – alla sua pratica medica: secondo il nostro, cioè, l'analisi di

²⁹⁶ Steffens, *Johann Christian Reil. Ein Denkschrift*, Curtschen Buchhandlung, Halle 1815.

²⁹⁷ Per uno strano scherzo del destino la stessa operazione di appropriazione culturale verrà tentata da Schelling, nel discorso redatto per le opere postume dell'amico, prematuramente scomparso nel 1845. Cfr. Schelling, *Vorworte*, in Steffens, *Nachgelassene Schriften*, Schroeder, Berlin 1846, pp. I-LXIII.

Reil di una determinata parte del corpo, presupponeva sempre la relazione che quella stessa parte intratteneva con il resto, un'analisi, dunque, che considerava le manifestazioni esteriori come fenomeni di un recondito che non poteva che rimanere tale. Steffens, nei fatti, sembra aver trasposto questa analisi sul piano antropologico, legando per l'appunto questa impostazione, di matrice fisiologica, all'analisi psicologica, dotando entrambe di una "fondazione geologica".

Rimane da chiarire quali siano gli strumenti psicologici di un *Naturphilosoph* che aborrisse, per sua stessa ammissione, la psicologia empirica presa per sé stessa²⁹⁸. Sono noti i riferimenti, della giovinezza e della maturità, ad Herder e Schleiermacher; tuttavia, a nostro giudizio non è possibile dare una precedenza a nessuno di questi in ambito psicologico-caratterologico²⁹⁹. Il riferimento principe potrebbe, in questo caso, essere nuovamente l'antropologia kantiana. La suddivisione di temperamento e talento, infatti, rassomiglia molto da vicino al tentativo di scomposizione della nozione di carattere che Kant ha tentato nella sua *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Nella «caratteristica» di Kant, cioè, si può distinguere ««senza tautologia» il carattere, per quanto attiene alla facoltà di desiderare, in «naturale» o disposizione naturale, «temperamento» o *Sinnesart* e «carattere» vero o proprio come *Denkungsart*»³⁰⁰. Senza addentrarci troppo in distinzioni abbastanza complesse, possiamo dire che in Kant, la coppia temperamento-carattere – cui viene associata la distinzione tra il carattere come «modo sensibile» e «intelligibile», già sviluppata nelle critiche – rassomigliano abbastanza da vicino alla coppia steffensiana

²⁹⁸ Il manifesto di questo anti-psicologismo di fondo nella *Naturphilosophie*, rimarcato da Steffens nella sua autobiografia (WIE VI, 59) e altrove (Cfr. GWZ, II, 686), si trova in Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, in H. Beckers (hrsg.), *Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie*, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1834, pp. I–XVII, [SW, X, 201–224]; tr. it. di M. Ravera, in «Filosofia» 28, 1977, pp. 495–512. Cfr. inoltre la terza lezione delle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, cit. [SW III, 239ff]; tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989.

²⁹⁹ Riguardo Herder sappiamo soltanto di una lettura appassionata, eppure tarda e discontinua (Cfr. WIE IV, 421–423). Su Schleiermacher il rapporto è senz'altro più complesso, eppure la formazione psicologica naturale, caratteriale-temperamentale non assume nella psicologia di Schleiermacher una posizione di preminenza, anzi appare un corredo ultimo per la dottrina generale. Cfr. Schleiermacher, *Vorlesungen über die Psychologie*, in *Kritische Gesamtausgabe – Vorlesungen*, Band 13, hrsg. von D. Meier, De Gruyter, Berlin–New York 2019 e Schleiermacher, *Psychologie: aus Schleiermacher's handschriftlichem nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen*, hrsg. von J.F.L. George, Reimer, Berlin 1862, pp. 290–347.

³⁰⁰ R. Martinelli, *Antropologia*, in C. La Rocca, S. Besoli & R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 33.

temperamento–talento, in quanto anche in Kant le potenzialità «naturali» dell'uomo arrivano a costituire il vero «carattere» – per Steffens la «personalità» – passando attraverso la mediazione del temperamento.

A riguardo, occorrerà specificare ancora una volta che nell'antropologia steffensiana questo modello antropologico non ha la mera funzione di descrivere l'essere umano, quanto piuttosto quella di spiegare la continuità fra uomo e natura e la necessità dell'emergere del genere umano. Inoltre, converrà attardarsi un momento sull'aspetto terminologico della questione. Chiediamoci, cioè, per quale motivo Steffens scelga, in ultima analisi, per il suo modello antropologico, la terna di temperamento, talento e personalità³⁰¹. Nonostante non ci sia una risposta certa a riguardo, possiamo, in conclusione di questo paragrafo, tentare un'ipotesi. Negli anni immediatamente antecedenti alla stesura dell'*Anthropologie*, Steffens riceve una copia di *Menneskets aandelige Natur og Væsen* (1819), un trattato di psicologia scritto da un giovane filosofo danese, entusiasta della filosofia steffensiana: Frederik Christian Sibbern (1785–1872). Steffens sembra apprezzare moltissimo l'elaborato e ne promette una lettura critica e un commento, che non ci è, tuttavia, pervenuto³⁰².

Sibbern può essere visto come l'illustre rappresentante di una lunga tradizione di pensiero che tendeva a privilegiare l'esposizione psicologica. Questo approccio, che è difficile definire una “scuola”, si sviluppò in Danimarca dopo l'avvento di Johann Nicolaus Tetens, anch'egli danese di nascita. La sua impostazione di pensiero conobbe un certo successo, come Steffens stesso ci testimonia nella sua autobiografia, sebbene Niels Treschow, che venne dopo di lui stravolse non poco la sua impostazione, tentando un eclettismo sensibile anche all'idealismo oggettivo³⁰³. Sempre in WIE, Steffens ci aveva parlato di tale «vecchio Treschow», preside nella cittadina di Helsingør, dove Steffens risiedette (1779–1785) e svolse la sua istruzione elementare. Ritroviamo poi Niels Treschow (1751–1833) quale successore dell'anziano Riisbirgh; egli, infatti, aveva occupato, ormai non più giovane, una cattedra che si credeva sarebbe andata a Steffens e

³⁰¹ Più esattamente il modello antropologico completo è, come solito quaternario, e si presenta come segue: 1) razza; 2) sesso; 3) temperamento–talento; 4) personalità.

³⁰² Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition ecc.*, cit., p. 239.

³⁰³ Cfr. S.E. Stybe, *Niels Treschow (1751–1833), A Danish Neoplatonist*, in «Danish yearbook of philosophy» 13, 1976, pp. 29–47 e E. Lundestad, *Treschow, Steffens og romantikken*, in «Nordlit» 6, (1), 2002, pp. 179–187.

che, invece, venne assegnata all'altro per questioni politiche, siccome Steffens fu tacciato di eversione. Già nelle opere a carattere psicologico di Treschow è possibile ritrovare un lessico e un orizzonte tematico assimilabile a quello steffensiano³⁰⁴. A Treschow succedette il summenzionato Sibbern³⁰⁵. Ben documentato è il rapporto epistolare fra Steffens e Sibbern e grazie al lascito librario del nostro sappiamo che Steffens arriverà a possedere diverse opere di Treschow e praticamente tutte le maggiori opere di Sibbern³⁰⁶. Già soltanto in *Menneskets aandelige Natur og Væsen* di Sibbern, tuttavia, la triade temperamento–talento–personalità è rintracciabile e potrebbe rappresentare un antecedente per l'esposizione steffensiana. Alla luce di questi elementi riteniamo di dover tener conto anche di questa ristretta circolazione di idee per la contestualizzazione dell'approccio e della terminologia steffensiana, insieme con i possibili motivi biografici – più o meno filosofici e più o meno legati a motivi di orgoglio personale – per cui Steffens non cita direttamente simili fonti.

3.4 Gli ultimi anni a Breslau

Abbiamo visto come il cristianesimo, seppure in una veste speculativa, avesse preso piede all'interno della riflessione steffensiana, sia in quanto crogiuolo spirituale dell'occidente, sia in quanto promessa di riscatto dell'umanità. Nel suo quotidiano queste riflessioni si convertirono in un ritorno alla fede popolare, complice l'incontro con Johann Gottfried Scheibel (1783–1843), pastore presso la chiesa luterana di Breslau. Distante razionalismo né dalla teologia liberale, Scheibel predicava ancora un luteranesimo ortodosso basato sulla formula della concordia. Se la sua fede popolare era sembrata a Steffens un iniziale tratto infantile, nel giro di poco tempo essa divenne il baluardo di una spiritualità che rischiava di scomparire. Sappiamo, infatti, che Steffens ha lasciato che Scheibel insegnasse alla sua

³⁰⁴ Cfr. soprattutto N. Treschow, *Om den menneskelige Natur i Almindelighed, især Dens aandelige Side*, Brummer, København 1812, passim.

³⁰⁵ Ritorniamo più tardi sul rapporto fra i due. Basti qui sapere un dettaglio pittoresco, che ci dimostra quanto Sibbern fosse devoto e sensibile alla lezione steffensiana: al figlio di Sibbern, poi noto architetto, verrà dato il nome Henrik Steffens Sibbern (1826–1901). Cfr. K. Fisker, K. Millech, *Danske arkitekturstrømninger 1850–1950. En arkitekturhistorisk undersøgelse*, Østifternes Kreditforening, København: 1951, pp. 135–145.

³⁰⁶ Cfr. *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, Berlin 1845, p. 74, 76, 79 e 83–90.

unica figlia, la figlia Clara³⁰⁷, la quale, dopo cinque anni di preparazione, nel 1823 ricevette la sua conferma. Il volume *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben*³⁰⁸ deve essere così ricondotto a questo avvicinamento e all'esperienza di risveglio spirituale cui Steffens andò incontro. Al di là delle tematiche stesse del testo, sullo sfondo sembra esserci dell'animosità con Schleiermacher; i rapporti fra i due si erano, infatti, incrinati durante la disputa con Friedrich Jahn. Tuttavia, nonostante il volume sfidi apertamente la dottrina della fede di Schleiermacher³⁰⁹, Steffens lo invia proprio all'amico, con la preghiera di lettura, dal momento che le loro divergenze in tema di religione dovrebbero essere state note ad entrambi da tempo. Tuttavia, i rapporti fra i due sono oramai freddi; quando Steffens giungerà finalmente a Berlino, nel 1832, a Schleiermacher rimanevano purtroppo soltanto pochi mesi di vita. Solo quando Schleiermacher fu sepolto Steffens pronunciò alcune parole che testimoniavano l'impulso alla riconciliazione con il suo amico³¹⁰. Per Steffens si rivela essenziale per l'uomo comprendere la propria vocazione, comprendere cioè il rapporto della sua individualità con quello della comunità che lo ospita e lo solleva, ecco perché è così importante che, anche religiosamente, venga individuata una dottrina capace di auto-costituirsi come un orizzonte comune a tutti. Le considerazioni

³⁰⁷ Curiosamente, un noto dialogo di Schelling porta lo stesso nome: *Clara – Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch* (Scritto frammentario nella forma del dialogo, facente parte del lascito manoscritto, databile fra il 1809 e il 1812) [SW IX, 1–110]; tr. it. di G. Moretti, Zandonai, Rovereto 2009.

³⁰⁸ Steffens, *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben*, Max, Breslau 1823. Esiste una traduzione danese del testo nota come *Om den falske Theologie og den sande Troe*, Martin, Kjøbenhavn 1825. Hultberg ha ritrovato una dimenticata recensione di H.N. Clausen, comparsa su *Dansk Litteratur-Tidende* (33), 1825, (pp. 625 e ss.), la quale analizza analiticamente alcune possibili contraddizioni in cui cade Steffens. Nei fatti, il testo non fa altro che tentare di giustapporre il credo ortodosso professato da Scheibel, per cui il testo biblico va preso nella sua interezza e considerato come ispirato, e la necessità da parte di filosofi ed interpreti di considerare le proprie lezioni come veritative. Cfr. H.S. Pyper, *Henrik Nicolai Clausen: The Voice of Urban Rationalism*, in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and his danish contemporaries, II: Theology*, Routledge, London–New York 2009, pp. 41–48 e N. Slenczka, *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Religionsphilosophie und Zeitdiagnose bei Henrich Steffens im freundschaftlichen Widerspruch gegen Schleiermacher*, in *Universität–Theologie–Kirche. Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher*, Evangelische Verlags-Anstalt, Leipzig 2011, pp. 203–226.

³⁰⁹ Cfr. Hultberg, *Den ældre Henrich Steffens 1811–1845*, cit., p. 56.

³¹⁰ F. Strauss, F.A. Pischon, Steffens, *Drei Reden am Tage der Bestattung des Weiland Professors der Theologie und Predigers Herrn Dr. Schleiermacher am 15. Februar 1834 Gehalten*, Reimer, Berlin 1834, pp. 33 e ss.

conclusive del volume, infatti, riguardano la prospettata unione tra la Chiesa riformata. Nonostante Steffens non fosse, in linea di principio contrario, all'unione delle chiese in atto in quegli anni in Prussia³¹¹, come, infatti, il suo credo altamente speculativo sembra suggerire, egli trovava, al contempo, differenze troppo grandi fra i due culti: nelle dottrine della Chiesa luterana, soprattutto nella Cena del Signore, vedeva il giusto valore dell'elemento materiale nella religione, la penetrazione di tutta la vita con Cristo.

Alcuni anni dopo, verso la metà del 1830, gli *Altlutheraner* di Breslavia, subì una crescente pressione da parte del governo prussiano per l'unione da tempo promessa tra le chiese luterane e riformate. Da quel momento in poi, l'esistenza di una congregazione così specificamente luterana fu una sfida diretta all'autorità dello stato. E Steffens si ritrovò preso in mezzo. A differenza della maggior parte degli altri nella congregazione, sentiva che la sua fedeltà al luteranesimo, in opposizione alla confessione riformata, non fosse un tema non negoziabile; la sua obbedienza al re prussiano, piuttosto, doveva apparirgli come tale. Lo stato iniziò, così, i negoziati proprio per mezzo di Steffens, in concomitanza con l'offerta di una agognata cattedra di filosofia presso l'università di Berlino: il suo sogno di una vita. Da parte sua, Steffens pubblicò nel 1831 un libro in cui, formalmente, si allontanava dagli *Altlutheraner* e dal loro fondamentalismo: *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Luthertum ist*³¹².

In verità il testo non è una delle migliori prove da parte di Steffens: la prima metà è letteralmente un'accozzaglia di ricordi di infanzia, con cui Steffens maldestramente di aderire con estremo ritardo, alla fede materna che anche nei primi volumi dell'autobiografia era stata millantata. La seconda parte del volume, diversamente, è una vera e propria ripetizione di temi già presenti nelle *Caricaturen* ed in altri opuscoli a carattere religioso³¹³, i quali per la verità erano presenti anche nel testo del 1823, sebbene giustapposti ad altri

³¹¹ L'unione tra le chiese evangeliche seguenti la cosiddetta Formula di concordia o il Catechismo di Heidelberg (dunque luterani e riformati), fu compiuta, in Germania, per opera dell'autorità civile all'inizio del secolo XIX: in Prussia e Nassau nel 1817, nell'Assia nel 1823 e nell'Anhalt–Dessau nel 1827. L'imposizione d'una nuova liturgia provocò la separazione degli *Altlutheraner* di Scheibel. Per una ampia bibliografia sul tema cfr. N. Hope, *German and Scandinavian protestantism 1700–1918*, Oxford University Press, Oxford 1999.

³¹² Steffens, *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Luthertum ist. Eine Confession*, Max, Breslau 1831.

³¹³ Cfr. ad esempio, Steffens, *Über das Verhältniß der Philosophie zur Religion*, in *Schriften. Alt und neu*, I, Max, Breslau 1821, pp. 115–133.

con cui sembravano letteralmente collidere. Nei fatti, nel testo non è possibile invenire una ferma confessione secondo cui Steffens si sia sbagliato in precedenza o tantomeno una motivazione sostanziale per il passo che Steffens stava per compiere³¹⁴. Ciò che importava, in altri termini, era preservare il disegno naturalistico di uno stato organico che, come una pianta, andava nutrito nel suo immobilismo, di cui abbiamo già avuto modo di parlare.

Dunque, Steffens era finalmente riuscito a procacciarsi il tanto agognato incarico di docenza a Berlino. Guardandosi alle spalle, il nostro osservare nel ventennio di Breslau (1811–1832) dei tempi tanto travagliati quanto fecondi per la maturazione spirituale di Steffens. Le guerre napoleoniche, i dissidi politici, la vita istituzionale e quella, più ritirata ma mai autoreferenziale, dell'accademico e dello studioso; ciascuno di questi momenti aveva segnato per Steffens un rivolgimento interno ed esterno tumultuoso e degno di nota, che lo aveva allontanato da quello sviluppo lento ed ancora relativamente armonioso che il suo pensiero aveva conosciuto ancora negli anni di Halle. Inoltre, come abbiamo visto, il subentrare di una comprensione storica della realtà, animata da una spiritualità profonda e nondimeno speculativa, avevano progressivamente indirizzato Steffens sul versante pratico, attraverso un modo ondivago che aveva trovato la propria stabilità relativa per mezzo di un punto di vista «antropologico», sebbene, come abbiamo avuto modo di appurare, questo termine non abbia per Steffens la stessa valenza e, soprattutto, la stessa pregnanza che aveva per molti suoi contemporanei.

Come diverrà chiaro, già dal prossimo capitolo, questa nuova prospettiva non poteva in alcun modo sostituire la rigorosa attività di osservazione, di studio analitico e di costante aggiornamento sui temi e sulle scoperte in ambito naturale. Steffens continuerà a portare avanti la sua prospettiva di filosofo della natura, senza adagiarsi nella posizione di prestigio che a Berlino gli verrà riconosciuta e, anzi, tentando di conciliare, almeno parzialmente, la sua prospettiva con i mutamenti scientifici e filosofici di metà Ottocento. Come vedremo, l'ultima *Naturphilosophie* steffensiana – senza cedere in direzione di una qualche svolta «positiva», come era, invece, accaduto a Schelling – manterrà fede al suo naturalismo di fondo, configurandosi come una vera e propria *Weltanschauung*. D'altra parte, ancora, è pur vero che, anche in questo rispetto, la prospettiva antropologica non

³¹⁴ Una retrospettiva solida e dettagliata su questi rivolgimenti teologici si trova in I. Ludolphy, *Henrich Steffens. Sein Verhältnis zu den Lutheranern und sein Anteil an Entstehung und Schicksal der altlutherischen Gemeinde in Breslau*, Diss. (masch.) Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1962 e in J. Smereka, *Henrik Steffens ecc.*, cit. pp. 88–94.

avrebbe soltanto cercato di allargare le maglie dell'*Identitätssystem*, ma avrebbe realmente posto Steffens su di una nuova strada. Non possiamo qui anticipare troppo, ma, ricollegandoci a quanto abbiamo già detto, trattando dell'*Anthropologie*, è possibile presentire come Steffens stesse effettivamente tentando di realizzare una nuova immagine dell'essere umano, che desse conto della sua individualità, affermando con questo l'intimo processo libero e personale che permea il tutto e che, in lui giunge a coscienza. Proprio negli anni di Breslau, questa esigenza assume dei contorni più rigorosi con la prima grande opera antropologica di cui abbiamo avuto modo di parlare. Tuttavia, prima ancora dell'*Anthropologie*, Steffens tentò anche altre vie per giungere ad una comprensione dell'individuale e dell'umano insieme.

In primo luogo, ma lo vedremo soltanto nel prossimo capitolo, l'intera produzione narrativa di Steffens, che negli anni di Berlino verrà finalmente raccolta in un'unica edizione e tradotta in danese, aveva avuto l'obiettivo di veicolare una psicologia «poetica» che sapesse costruire l'uomo dal punto di vista psicologico, senza con questo perdersi nell'empirico. Tuttavia, questa strada, già nel periodo di Breslau, per Steffens si palesa come un sentiero interrotto o un esperimento fallito, sebbene egli si auguri che altri, dopo di lui, possano riprenderlo in mano. Dovremo vedere, nel prossimo capitolo, gli estremi di questo fallimento:

La mia intenzione di usare queste rappresentazioni poetiche per preparare una psicologia tratta dall'esperienza deve essere considerata un fallimento; forse qualcun altro ci riuscirà meglio di me [...] (WIE IX, 368)

D'altra parte, forse il rifiuto di una simile prospettiva ci rimanda ad un tratto costante della speculazione steffensiana, che, allo stesso modo, può essere visto come una riaffermazione naturalistica: l'afflato antiromantico contro una prospettiva che non possa essere ridotta ad oggettività o a scientificità. Paradossalmente, cioè, nonostante Steffens si sforzasse di recuperare una dimensione spirituale ed unitaria, che non avesse cioè bisogno di essere analizzata e dunque dispersa, egli non poteva rinunciare all'esigenza di scientificità che il metodo della *Naturphilosophie* imponeva:

[...] Qui vorrei sottolineare questo lato, che ha il suo significato poetico; credevo che contenesse l'unica possibilità di trattare la psicologia spiritualmente come una scienza empirica, dandole così un valore scientifico nella sua forma poetica libera. Nessuna

rappresentazione della specie è puramente oggettiva, tale da concepire l'oggetto in modo artistico solo con fredda prudenza (WIE IX, 332).

In secondo luogo, negli anni di Breslau Steffens sperimentò un ulteriore stimolo per quanto concerne la conoscenza e l'indagine della dimensione individuale: la musica. Per stessa ammissione del nostro, negli anni in Slesia, con il sopraggiungere della prima senilità, Steffens cominciò ad appassionarsi alla musica, specialmente alla musica sacra, per mezzo dell'amico Carl Georg Vivigens von Winterfeld (1784 –1852) giurista e musicologo che, già a Roma, aveva svolto mansioni di rilievo nell'ambito. In particolare, Steffens cominciò ad incoraggiare lo studio e l'esecuzione di musica sacra (Händel, Bach, Mendelssohn, Pergolesi, Gabrieli ed altri) (WIE IX, 313) come strumento di comunità, spinto dalla grande emozione che queste esperienze collettive erano capaci di suscitare in lui. Stando alle sue parole, l'esperienza musicale era realmente capace di costruire una «atmosfera spirituale» (WIE IX, 314), materializzando quella seconda natura che egli aveva preconizzato per la sua comunità ideale, che fondeva la razionalità progressiva dello stato e la spiritualità della chiesa. Non stupirà dunque sapere che uno dei pochi nomi di cui si può dire, con relativa certezza, che fu un diretto allievo di Steffens, Christlieb Julius Braniß (1792–1873), proseguì per questa strada. Già allievo di Schleiermacher, ebreo convertito luterano e docente di filosofia a Breslau, Braniß diverrà intimo amico di Steffens, assumendo la direzione di un istituto di musica sacra (*Musikalisches Institut*) accorpato all'università – da lui fondato nel 1833 e diretto fino alla morte – che Steffens cita meritoriamente nella sua autobiografia (WIE IX, 291).

In realtà, a ben vedere, a seguito di questi rilievi, è forse possibile individuare anche nel versante della pura *Naturphilosophie* una nuova dimensione insieme profonda e spirituale, in particolare attraverso la nuova meravigliosa strada che alcuni scienziati non avevano smesso di percorrere: l'elettromagnetismo. Come stiamo per vedere, tramite le scoperte prima di Ørsted e poi di Faraday, Steffens si sentirà licenziato a sostenere l'idea che la *Naturphilosophie* avesse, in questo caso, direttamente contribuito al progresso materiale delle scienze, non soltanto, dunque, a livello generale o metodologico. Questo ambito diverrà così il principale centro di interesse storico–naturale e scientifico per lo Steffens scienziato, che già aveva avuto modo di soffermarsi sulla questione³¹⁵. Riteniamo

³¹⁵ Cfr. ad es., Steffens, *Über die elektrischen fische*, in *Schriften. Alt und neu*, II, Max, Breslau 1821, pp. 110–135.

che i suddetti punti illustrino già con sufficiente chiarezza l'articolato sistema di continuità e variazione che sospingerà Steffens verso la sua ultima configurazione del grandioso progetto della *Naturphilosophie*.

CAPITOLO IV
STEFFENSIA TUBERCULATA
L'ULTIMO STEFFENS (1832–1845)

4.1 Un nuovo inizio

Richard Petersen, nella sua prima colorita biografia steffensiana, ha descritto il periodo berlinese del nostro come l'approdo tardivo di un anziano viaggiatore in una terra straniera³¹⁶. Pur con qualche esagerazione, tale giudizio sembra cogliere nel segno: Steffens era giunto nell'agognata Berlino colmo di speranze, dopo lungo peregrinare, eppure il centro della filosofia tedesca gli appariva come un luogo alieno. Il grande Hegel era morto sei mesi prima, ma la sua filosofia dominava ancora l'università. Per le strade di Berlino Steffens torna a riflettere, non senza malinconia, sulla sua vita, sul suo carattere, sulla sua «direzione spirituale». Mosso da una naturale opposizione al pensiero hegeliano (WIE IX, 291), Steffens si scopre del tutto estraneo da uno hegelismo che sembrava portare con sé i germi di una nuova – e deteriore – epoca filosofica. L'intera città appare, agli occhi del nostro, come “predisposta” allo hegelismo: in essa riluce un generale spirito di «servile devozione», di sdegno nei confronti «dell'indipendenza dell'uomo». Berlino è portatrice di una «una religiosità restrittiva», che, «dove si risveglia», diventa esclusivamente «dottrinale, giudicante». Hegel, pensa Steffens, «non sarebbe riuscito a trovare una città in

³¹⁶ «In un certo senso, bisogna dire che Steffens è arrivato troppo tardi all'Università di Berlino. Se fosse stato chiamato lì vent'anni prima, non c'è dubbio che avrebbe suscitato un'attenzione simile a quella dei suoi tempi a Copenaghen e a Halle. Adesso, però, i tempi erano cambiati, e, soprattutto, la filosofia della natura era passata di moda. Le correnti [di pensiero] ora perseguivano altre strade». R. Petersen, *Henrich Steffens – et livsbilleder*, cit., p. 359.

tutta la Germania che gli fosse più conveniente per sviluppare il suo sistema» (WIE IX, 234).

A quanto sembra, queste impressioni non erano che l'inizio: l'atmosfera che si respirava per le strade della capitale tedesca erano, infatti, si scoprirà non essere che un epifenomeno del clima culturale dell'*Humboldt-Universität*³¹⁷, centro della vita scientifica berlinese. All'interno delle mura dell'università Steffens sperimenta un isolamento filosofico ben maggiore, interrotto soltanto da vere e proprie guerre di partito. Nonostante, infatti, il vecchio *Naturphilosoph* pagasse lo scotto di appartenere ad una generazione ormai tramontata, egli doveva il suo isolamento soprattutto all'atipicità della sua postura filosofica, difficilmente incardinabile in maglie accademiche che si andavano via via restringendo: Steffens era insomma un inaspettato *tertium* fra due partiti accademici, il cui dialogo appariva, Peraltro, come impossibile. Da un lato importanti scoperte fisiche, geologiche, fisiologiche, avevano colmato diverse zone d'ombra in cui i filosofi si erano in precedenza avventurati, con scarso successo e molta inventiva (WIE IX, 237); dall'altro la crescita esponenziale dell'hegelismo, internamente all'università, aveva reso estremamente più rigida e unilaterale la metodologia filosofica: l'intera università appariva insomma «divisa in due metà»³¹⁸.

La prima appariva occupata soltanto da «indagini isolate», empiriche, scientifico-naturali, pur costituendo l'orientamento «più fecondo della vita universitaria», dal momento che aveva conferito all'università un «dominio scientifico» assoluto, consolidandone la reputazione. Tramontato l'ideale dell'unità spirituale dei saperi, era sorta una tendenza generale a considerare gli elementi isolati come prede più abordabili, di cui ci si poteva «assicurare il possesso». Nonostante Steffens non senta di poter aderire a questa «direzione naturale» degli studi, egli non sente allo stesso tempo di poterla biasimare. Il nostro vede questa nuova fase della ricerca come una conseguenza «spirituale, per nulla arbitraria» dell'involuzione cui era andata incontro la ricerca scientifica, tale da avere «un significato reale, genuinamente storico». Steffens assiste a questa svolta storica con distacco e qualche timore, a motivo della frammentazione della comunità scientifica, la quale avrebbe dovuto,

³¹⁷ Peraltro, in una letterata datata 4 maggio 1832, Steffens si lamenta con Mynster che il suo reddito è addirittura inferiore a quello di Breslau, mentre Berlino è notevolmente più costosa. Cfr. *Af efterladte Breve til JP Mynster*, cit., p. 169.

³¹⁸ Cfr. ad esempio, V. Gerhardt, R. Mehring, J. Rindert, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, De Gruyter, Berlin 1999, pp. 87–135.

Peraltro, fondare anche la comunità politica e, più in generale, il sapere che la comunità avrebbero dovuto trasmettere.

Come stessero le cose, Steffens non poteva che distanziarsi altrettanto risolutamente dall'altro grande sommovimento interno all'università di Berlino. Dal punto di vista strettamente filosofico, infatti, Steffens racconta di trovarsi dinnanzi ad una filosofia che si considerava «troppo raffinata» per «occuparsi della realtà sensibile in quanto tale», approcciando la ricerca naturale solo nella misura in cui poteva «riconduurla in forma logica». Per ironia della sorte, forse l'unico postulato che entrambi i partiti condividevano riguardava l'insensatezza e l'ambiguità della filosofia della natura romantica. La *Naturphilosophie* era oramai presa in una parabola discendente e, mentre Schelling continuava nel suo silenzio editoriale, cominciando, in cicli di lezione a Monaco, il grande viaggio della «filosofia positiva», molti *Naturphilosophen* della prima ora recedevano dalla loro precedente impostazione³¹⁹. Agli occhi dei berlinesi, la *Naturphilosophie* rappresentava un cumulo, più o meno informe, di intuizioni scientifiche, fantasticherie e misticismo; dunque, qualcosa che apparteneva al passato e che andava riformato, quando non abbandonato. Non sarà un caso, allora, il fatto che Steffens abbia lasciato le lezioni di filosofia naturale *qua talis*, smettendo volontariamente di offrire tale insegnamento, oppure, come sappiamo da altre fonti, venendogli caldamente consigliata la soppressione della cattedra di filosofia naturale³²⁰.

Di ritorno dalla periferia tedesca della Slesia, dunque, Steffens si ritrova orfano del suo ambiente d'appartenenza, incapace di individuare un circolo in cui fecondare e far crescere le proprie idee. A dire il vero, sappiamo che Steffens comincia a frequentare i salotti berlinesi animati da Rahel Varnhagen (1771–1833) e Bettina von Arnim (1785–1859), con cui aveva già stretto amicizia a Breslau, ma il tono che dominava i suddetti non era certo lo stesso che aveva infiammato il giovane Steffens. Piuttosto, prendeva piede nei dibattiti privati di questi circoli l'ideale dello *Junges Deutschland*, nei confronti del quale Steffens, in un primo momento indifferente o forse attratto dal gioviale entusiasmo dei partecipanti, dovrà necessariamente prendere le distanze. Probabilmente, in un primo momento, Steffens vide in questo gruppo non soltanto un ritorno ai moti entusiastici della sua stessa giovinezza, ma un vero e proprio gruppo che poteva colmare la sua solitaria e

³¹⁹ Cfr. fra gli altri, il progressivo allontanamento di Baader, di Oken e dunque la definitiva “apostasia” di un fedelissimo come Gotthilf Schubert in X. Tilliette, *Vita di Schelling*, cit., p. 780 e ss.

³²⁰ Cfr. H. Hultberg, *Den ældre Henrich Steffens*, 1811–1845, cit., p. 92.

rassegnata opposizione al *modus operandi* della filosofia hegeliana³²¹. Progressivamente egli si vedrà costretto ad allontanarsi dall'intero gruppo³²², rifugiandosi in una più sicura dimensione accademica, fatta di rapporti istituzionali cordiali e deferenti. All'interno dell'accademia, infatti, il nostro si trovava, nella geografia filosofica dell'università, equidistante dai maggiori partiti e dunque, sebbene relativamente isolato, anche relativamente tollerato e benvisto dalla maggior parte dei docenti, sia nell'ambito delle discipline scientifiche, sia nell'ambito di quelle filosofiche.

Nel 1834, infatti, presumibilmente proprio per la sua naturale posizione di imparzialità ed equidistanza dai due principali partiti accademici, nonché per la reputazione di cui godeva in ambo i campi del sapere, Steffens era divenuto rettore dell'università di Berlino³²³. Nell'Aprile del 1835, uno dei nomi più in vista della *Junges Deutschland*, un giovane Theodor Mundt (1808–1861), poi noto romanziere e critico letterario, stava affrontando il suo esame per diventare docente presso l'università. Steffens si spese, in prima persona, affinché Mundt non diventasse docente, dopo che ebbe ricevuto una copia di una sua recente opera, *Madonna*³²⁴, che egli considerava aberrante per i toni ed il contenuto ritenuto eversivo. Dal momento che al giovane letterato mancava soltanto l'ultima prova, un discorso pubblico in latino, Steffens si spese sia per inviare al preside della facoltà di lettere il suddetto testo, sia per far chiudere a chiave l'auditorium dove si sarebbe dovuto tener il discorso. Hultberg ha, inoltre, individuato la lettera inviata da Steffens al decano dell'università, datata 28 aprile 1835³²⁵, in cui il nostro sottolinea l'«immoralità criminale», la «violenza» e la «frivolezza d'animo» di Mundt,

³²¹ Ivi, p. 94.

³²² L'ultima a staccarsi sarà l'amica fedele Bettina von Arnim, per mezzo di un'ultima violenta e netta separazione, che si verificherà soltanto nel 1835. Cfr. WIE IX, 358.

³²³ La nomina del nostro a rettore fu probabilmente dovuta ad una provvida concomitanza di accadimenti. Dopo la morte di Hegel, infatti, l'assemblea dei docenti tentava di recuperare un equilibrio minimo fra l'indirizzo empirico delle ricerche scientifiche e quello fortemente speculativo della nota facoltà di filosofia, feudo hegeliano. Steffens, da questo punto di vista, poteva rappresentare un buon compromesso, anche perché non si sarebbe trovato a favoreggiare particolarmente nessun partito. Tuttavia, non si può trascurare in questo processo di riequilibrio, l'impronta reale di Federico Guglielmo IV, con cui Steffens era in rapporti amichevoli e cordiali. La successiva chiamata di Schelling può essere vista come uno dei punti culminati di una politica moderatamente conservatrice, che nella nomina di Steffens ha uno dei suoi primi provvedimenti. Cfr. V. Gerhardt, R. Mehring, J. Rindert, *Berliner Geist ecc.*, cit., pp. 78–80.

³²⁴ T. Mundt, *Madonna. Unterhaltungen mit einer Heiligen*, Reichenbach, Leipzig 1835.

³²⁵ Conservata presso la biblioteca dello *Stiftung Preußischer Kulturbesitz*, marcata 2a 1799 (3).

contraddicendo, almeno a prima vista, l'eterna battaglia steffensiana per la libertà di stampa.

Più da vicino, la necessità espressa da Steffens di contrapporsi a questo nuovo movimento di idee, rappresenta la continuazione di quell'immobilismo naturalistico, di cui egli si era sempre fatto promotore, dal punto di vista della cultura e dello stato. A ben vedere, in effetti, gli ideali che sembravano ispirare la prosa *Junges Deutschland* facevano riferimento ad un certo cosmopolitismo e ad un certo individualismo, che, nei fatti, si palesavano poi come estremamente distanti da Steffens e non soltanto a livello generazionale. Da un punto di vista strettamente teoretico, infatti, l'idea di individualità, come peculiarità e talento, che Steffens stesso portava innanzi parallelamente ad un'idea di stato radicato nella comunità, veniva sostanzialmente rifiutata in virtù di uno *Streben* dalle tinte deuterofichtiane. Nondimeno, l'opportunismo politico, il relativo isolamento culturale e l'immarcescibile tardo-romanticismo di Steffens hanno certamente giocato un ruolo importante in questo moto intestino di reazione, che si rivelerà poi un mero incidente di percorso nel proliferare del movimento.

Prescindendo da una ammessa necessità economica, che aveva già spinto Steffens a scrivere racconti nel suo periodo di Breslau, l'ultima produzione letteraria di Steffens, che proprio nel periodo di Berlino vedrà un'edizione complessiva³²⁶, può essere vista come una scrittura di reazione alla poetica dello *Junges Deutschland*. In particolare, il testo *Die Revolution* assume qui la cifra di un manifesto³²⁷. Senza addentrarci nell'analisi dei testi, in cui è evidente l'influsso della poetica romantica, specie nelle forme dell'amico Tieck, sarà importante precisare la nota speculativa con cui Steffens si è approcciato al testo letterario. L'intenzione primaria del nostro era quella di costituire una «una psicologia tratta dall'esperienza per mezzo delle rappresentazioni poetiche», quindi un primo tentativo di reagire all'anti-psicologismo schellinghiano senza con questo contraddire la visione d'insieme del maestro. Dal momento che questo progetto è «probabilmente da considerarsi fallito» (WIE IX, 368), è possibilmente concepire questa scrittura sperimentale come il diretto antecedente dell'ultima speculazione steffensiana. Vedremo come la *Christliche*

³²⁶ Steffens, *Novellen. Gesamt-Ausgabe*, 16 Bde., Max, Breslau 1837–1838.

³²⁷ Steffens, *Die Revolution. Eine Novelle*, 3 Bde., Max, Breslau 1837.

Religionsphilosophie prima e un tardo abbozzo programmatico di una psicologia poi, segnino la strada di questo avvicendamento³²⁸.

Al di là di questo primo turbolento contenzioso, è possibile affermare che il periodo berlinese di Steffens scorra in relatività tranquillità. Costellato di viaggi ed incontri, come vedremo, questo frangente della vita del nostro è quasi completamente immerso nella stesura delle ultime opere. Mentre, infatti, egli tiene corsi di antropologia, geografia fisica, geologia, geomorfologia e perfino di psicologia³²⁹, il nostro si dedica alla ricapitolazione del suo pensiero, definitivamente centrato sulla questione antropologica. A ben vedere, ancora una volta, proprio questo punto di vista, garantiva a Steffens un approccio ancipite ed “eclettico” che lo poneva esattamente in un punto cieco, accademicamente trasversale, con un occhio all’osservazione empirica e uno alla teoresi pura. Pur seguace di una metodologia obsoleta, agli occhi della suddetta comunità, Steffens rappresentava un necessario momento di passaggio nella trasmissione del sapere ed egli stesso sembrava far leva su questo suo tratto di unicità, specie dal punto di vista didattico. Fu probabilmente per questo, che il nostro, quale tale pianta rara ed antica – una *Steffensia Tuberculata*³³⁰ – riuscì a suscitare l’interesse di tanti giovani studenti.

Prima di approfondire i cicli di lezioni, nelle opere e nel seguito dell’ultima filosofia steffensiana, sarà il caso di attardarsi un momento sulla relazione principe fra quelle del nostro, sul rapporto umano e filosofico, cioè, che, più di altri, pare aver segnato le sorti dell’uomo e del filosofo Steffens: il rapporto con Schelling. Come è noto, infatti, Schelling verrà chiamato presso l’Università di Berlino nel 1841, al fine di estirpare il «seme di drago» del panteismo hegelismo, nelle parole di Federico Guglielmo IV³³¹; pochi anni, dunque, prima della scomparsa di Steffens, che avverrà nel 1845. Fra il 1832 e il 1841, chiaramente, il nostro era stato uno dei principali attori nella chiamata di Schelling a Berlino, anche grazie agli importanti appoggi politici di cui godeva. Le schellinghiane

³²⁸ Per una analisi approfondita dell’opera letteraria steffensiana cfr. S. Höppner, *Natur/Poesie: romantische Grenzgänger zwischen Literatur und Naturwissenschaft – Johann Wilhelm Ritter, Gotthilf Heinrich Schubert, Henrik Steffens, Lorenz Oken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017, pp. 535–704.

³²⁹ Cfr. W. Verimond, *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, Akademie, Berlin 2011, p. 753 e ss..

³³⁰ Il botanico Karl Sigismund Kunth (1788–1850) aveva dato questo nome ad una variante sudamericana della pianta cui appartiene anche il comune peperoncino (*Piper tuberculatum* var. *glabrata*), sia per la passione che Steffens aveva per le spezie piccanti sia per il carattere focoso del nostro. (Cfr. WIE V, 371).

³³¹ Cfr. X. Tilliette, *Vita di Schelling*, cit., p. 767.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände del 1809 erano state accolte da Steffens come il definitivo superamento della cosiddetta filosofia dell'identità, la quale aveva già, a sua volta, rappresentato l'unica via designata per una comprensione del mondo veritativa, speculativa e al contempo ancorata all'osservazione. Ciò, Peraltro, assumeva una pregnanza superiore quando si pensi che, come abbiamo dimostrato a partire dalla recensione al *System* del 1801, Steffens aveva già da sempre compreso l'*Identitätssystem* nel suo complesso come un ampliamento della *Naturphilosophie*, per quanto concerneva la comprensione della cosiddetta natura "seconda", cioè il mondo della cultura e delle sue produzioni spirituali. Steffens non aveva mai concepito la filosofia della natura quale «lato reale» del sistema, come Schelling aveva forse inteso in un primo momento³³². Il nostro aveva sempre proposto il «lato ideale» come un addentellato della *Naturphilosophie*, anticipando con questo una svolta che, in Schelling, sarà esattamente propedeutica alla *Freiheitsschrift*.

Nonostante, dunque, Steffens stesso fosse stato un ispiratore, forse inconsapevole, di questo cambiamento, ora lo scritto sulla libertà gli stava davanti come una rinnovata fonte di ispirazione: si ergeva, infatti, innanzi a lui, un elegante ed estremamente profondo tentativo di mediare il sistema del sapere con le esigenze di una filosofia della personalità. Ciò non poteva che condurre il nostro, come abbiamo visto, ad una serrata riflessione riguardante la comprensione del fenomeno cristiano e delle sue manifestazioni. Tuttavia, da molti anni Schelling era rimasto in silenzio, preso nella monumentale narrazione dei *Weltalter*, che, in ultima istanza, si rivelerà un progetto fallito. Per chi, come Steffens, pubblicava la prima parte di un testo in due volumi, senza aver ancora finito il secondo, questo silenzio poteva sembrare veramente ispirato, una sorta di preludio ad un venturo *magnus opus*. Già dopo l'intermezzo bellico, intorno al 1817, i due avevano avuto modo di incontrarsi, a Carlsbad e a Monaco, e, ciò che più ci interessa, da alcune lettere³³³ sembra anche trasparire l'idea che Schelling abbia comunicato al nostro, almeno in parte, la nuova

³³² Per una lettura che accorda centralità alla *Naturphilosophie* nell'intera speculazione schellinghiana cfr. almeno M. Frank, *Natura e spirito*, a cura di E.C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

³³³ Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition auf Allograph-, Wort- und Satzniveau ecc.*, cit., pp. 224–225 (lettera a Tieck del 3 Gennaio 1818) e Dilthey, L.Jonas (hrsg.), *Schleiermacher's Briefe an Brinckmann Briefwechsel mit seinen Freunden von seiner Übersiedlung nach Halle bis zu seinem Tode; Denkschriften*, IV, Reimer, Berlin 1863, pp. 224–228 (lettera a Schleiermacher del 15 Ottobre 1817).

impostazione che stava cercando di mettere a punto. Ciò, in realtà, potrebbe non stupirci, quando si pensi alla forte componente “geologica”, reinterpretata in senso speculativo, che Schelling introduce nel sistema delle ere dei *Weltalter*.

Dopo questo provvidenziale incontro, tuttavia, i due per molto tempo faticarono ad incontrarsi e, anzi, la loro corrispondenza appare momentaneamente interrotta; seguendo il parere di Hultberg, diventa abbastanza evidente come Steffens abbia voluto tenere Schelling quanto più all’oscuro possibile delle sue beghe politiche³³⁴. Non a caso, nel 1832, non appena Schelling si pronunciò attraverso alcune note, esposte alla *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, riguardanti alcune recenti scoperte di Faraday sull’induzione elettrica, Steffens si affrettò a recensirla negli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, giornale di ispirazione e “osservanza” hegeliana, che godeva, tuttavia, di una buona reputazione scientifica³³⁵. Al di là della recensione in sé, tuttavia, è da rilevare come Steffens non perde occasione per sostenere come Schelling un giorno tornerà ad indicare la direzione spirituale dell’epoca presente. Il manifesto di uno Steffens ancora pugnace diviene il primo libro dei *Polemische Blätter*, pubblicati nel 1829 e ripubblicati nel 1835, insieme con un secondo volume. I *Polemische Blätter*, nella più nota prima parte, riprendono la causa della schellinghiana «fisica speculativa», probabilmente anche alla luce delle lezioni monachesi sul cosiddetto *Philosophischer Empirismus*, visto il marcato accento sull’induttivismo baconiano che si vede opposto alla ricerca non orientata e dispersiva della scienza coeva, soprattutto alla luce delle ultime scoperte scientifiche³³⁶.

Comunque stiano le cose, la venuta di Schelling a Berlino nel 1841 non rappresentò quel coronamento speculativo che Steffens aspettava da una vita. In effetti, le maggiori opere di Steffens erano state già scritte e alcune di queste erano state giudicate negativamente anche da Schelling stesso, come accadde con la grande *Cristiliche Religionsphilosophie* steffensiana, che stiamo per esaminare nel dettaglio. Con il passare degli anni, Schelling si mostrava completamente preso dalla stesura delle lezioni e della sua ultima filosofia, nonché sempre meno propenso ad un dialogo aperto e approfondito

³³⁴ Cfr. H. Hultberg, *den ældre Henrich Steffens 1811–1845*, cit., p. 104.

³³⁵ Steffens, recensione di Schelling, *Über Faraday's neueste Entdeckung*, Weber, München 1832, in «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» II, (11–12), 1832, Colonne 84–91.

³³⁶ Cfr. Steffens, *Polemische Blätter zur Beförderung der speculativen Physik*, 2 Bde., Max, Breslau 1829–1835. A riguardo, cfr. anche la semiconosciuta prefazione del nostro a M.E. von Bulmerincq, *Beyträge zur ärztlichen Behandlung mittelst des mineral Magnetismus*, Hirschwald, Berlin 1835, pp. I–VI.

con il vecchio Steffens. Inoltre, se Schelling approderà a Berlino definitivamente soltanto nel 1842, Steffens, da parte sua, si troverà molto spesso in viaggio negli anni '40, verso la Scandinavia o l'Europa meridionale, prima della sua scomparsa nel 1845. Di conseguenza, si può dedurre con certezza che, nonostante il rapporto di sincera devozione che aveva sempre legato Steffens a Schelling, la filosofia dell'ultimo Steffens scorre oramai parallelamente a quella del vecchio Schelling, senza mai concedersi come mera ripetizione, magari più moderata o popolare, della filosofia di quest'ultimo.

In quegli anni, Steffens si dedicherà alacremente alla scrittura della sua autobiografia in dieci volumi, *Was ich erlebte*, di cui, in questo elaborato, abbiamo fatto largo uso. Nonostante la scrittura di autobiografia sia una pratica molto diffusa nell'arco del diciannovesimo secolo, al testo di Steffens va accordata una rilevanza del tutto particolare e non può certamente essere visto come un'opera periferica della sua produzione, magari meramente utile in sede di ricostruzione storiografica. Piuttosto, concordiamo con E.P. Hamm nel dire che *Was ich erlebte* è un vero e proprio *Bildungsroman* in prima persona³³⁷. In effetti, il testo è un vero e proprio cammino di formazione e fecondazione spirituale cui Steffens va incontro nella sua carriera di *Naturphilosoph* e nella sua vita di attore romantico. Tuttavia, ancora, questa definizione non basterebbe a dare contezza della ricchezza e della complessità di questo monumentale lavoro. Nell'arco, infatti, dei dieci volumi che ripercorrono l'intera vicenda biografica steffensiana, attraverso tutti i soggiorni, le cattedre e gli eventi della vita del nostro, ci si accorgerà, da un lato, di come abbondino le digressioni e, dall'altro, di come questo *Bildungsroman* acquisisca delle caratteristiche del tutto atipiche.

In primo luogo, ciò che sembra proliferare nel corso degli eventi non è esattamente Steffens in quanto individuo, ma piuttosto la sua individualità: è la sua *Eigentumlichkeit* che si tramuta in punto di vista, in luogo narrativo. In altre parole, ciò che effettivamente si muove, ciò che emerge nel testo, è un disegno di progressiva materializzazione dell'individuale come particolare, come caratteristico – cioè, nei fatti, la stessa grande

³³⁷ E.P. Hamm, *Shipwrecked Romanticism? Henrich Steffens and the Career of Naturphilosophie*, review of Henrich Steffens, *Was ich erlebte: Aus der Erinnerung niedergeschrieben [1840–44]* (hrsg von D. Engelhardt, 5 Bde., Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1995–96) in «History and Philosophy of Science» Part A, 31, (3), 2000, pp. 509-536. Cfr. anche G. Oesterle, *Henrik Steffens: Was ich erlebte. Spätromantische Autobiographie als Legitimierung eines romantischen Habitus*, in A. Heitmann und H. Roswell Laursen (hrsg.), *Romantik im Norden*, Königshausen & Neumann Würzburg 2010, pp. 191–206.

teoria antropologica cui Steffens andava lavorando in tutta l'ultima parte della sua carriera. Effettivamente, il romanzo di formazione che Steffens costruisce non è impiantato su una vera e propria crescita personale forgiata dalle scelte di vita, ma è piuttosto la descrizione delle vicende di un attore generico, che si trova ad assumere i ruoli più disparati nel tempo, come un cursore che si muove fra le storie di un'epoca, diretto dalla Provvidenza divina. Ciò sembra avere lo scopo di mostrare come sia proprio la sua caratteristica, il suo talento, la sua natura, a spingerlo, emergendo come ciò che da sempre orienta il destino degli individui e delle comunità. Qualora si comprenda questa cifra impersonale della narrazione steffensiana, si comprenderà anche il largo uso di digressioni e riflessione che, lungi dall'essere mere «rimembranze», rappresentano vere e proprie esplosioni narrative, in cui la voce narrante si mostra come “diffusa”. Seguendo il postulato che discende direttamente dai fondamenti della *Naturphilosophie*, in *Was ich erlebte* è la natura stessa a parlare per mezzo di Steffens:

Sono anche uno studioso, non devo apparire solo come poeta. Credo quindi che gli insegnamenti di cui ho goduto, la direzione che ha preso la mia mente, attraverso di essi, così come attraverso gli scritti, non siano indifferenti, che le circostanze siano elementi essenziali della mia vita, ebbene voglio essere attento ad esse. [Nell'autobiografia ndr] Tutto si trova più generale in un ambito più ampio, si parla più degli altri che di me, di modo che questa vita più ampia riceve un interesse, si spera, più alto, più vivo proprio attraverso il rapporto con me. Non sarà necessaria una prefazione. Qualora trovassi alcune parole appropriate, le consegnerò più tardi durante il processo di stampa.

In fede,

S.³³⁸

Di più, è la natura stessa ad esprimersi per mezzo della intrinseca e necessaria tendenza all'individualizzazione dello sviluppo organico, che nel racconto provvidenzialistico e finalisticamente orientato di *Was ich erlebte* si palesa come tendenza all'emergere della naturale *Eigentümlichkeit* dell'ente Steffens, quale luogo di una soggettività diffusa, della *Natura naturans*. Non stupirà, dunque, come il testo sia divenuto l'opera più attraente fra

³³⁸ M. Tietzen, *Zur Erinnerung an Henrich Steffens, aus Briefen an seinen Verleger*, Schulze, Leipzig 1871, pp. 52–53 (lettera a Josef Max del 1 ottobre 1838).

quelle del nostro, ristampata più volte, tradotta in inglese in versione ridotta³³⁹ e costantemente richiamata dalle principali ricostruzioni storiografiche del diciannovesimo secolo, a livello culturale, di pensiero o semplicemente di costume.

Da questo punto di vista sarà probabilmente più chiaro per quale motivo l'ultimo libro dell'autobiografia, che dovrebbe, in effetti sancire, una sorta di bilancio della vita del nostro, sia perlopiù composto da divagazioni. In particolare, ci troviamo dinnanzi alla narrazione di un paio di grossi viaggi compiuti dal nostro, principalmente nel Tirolo e in Danimarca. Tuttavia, sorprendono, soprattutto, due dettagli: in primo luogo, il fatto che questi viaggi possono essere visti anche come delle vere e proprie fughe “di famiglia” dalla tediosa Berlino³⁴⁰, che evidentemente per Steffens assumeva sempre di più i contorni di un luogo inospitale e distante; in secondo luogo, il fatto che Steffens, in maniera estremamente più esplicita rispetto al resto dell'autobiografia, tesse le lodi della Danimarca, costruendo un vero e proprio termine di paragone con la Germania, in cui la sua terra natale sembra un “paradiso perduto”, per il rimpianto e la nostalgia del nostro³⁴¹. Steffens costruisce, cioè, una vera e propria riflessione sull'eredità danese, dopo che anche la cosiddetta *Guldalder* andava spegnendosi. Steffens poteva soltanto assistere come spettatore davanti ad un paesaggio culturale strutturato e dinamico, che lo aveva visto esule in Germania; il grande scultore Bertel Thorvaldsen (1770–1844), che gode di grandi onori ed elogi durante il viaggio in Danimarca e che li si intrattiene spesso e lungamente con il nostro, diventa fulgido esempio della grandezza nascosta danese, inseguita da Steffens e forse persa per sempre.

4.2 La *Christliche Religionsphilosophie*

Prima di raggiungere il punto culminante della parabola speculativa steffensiana, sarà necessario esaminare, più da vicino, la sua ultima produzione. Facciamo allora un salto indietro, fino al 1837, in cui Steffens, in viaggio nella Germania meridionale, passò per

³³⁹ Steffens, *The story of my Career, as a Student at Freiberg and Jena, and as Professor at Halle, Breslau and Berlin. With personal reminiscences of Goethe, Schiller, Schelling, Schleiermacher, Fichte, Novalis, Schlegel, Neander, and others*, tr. by W.L. Gage, Lippincott & Co, Philadelphia 1874.

³⁴⁰ Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition auf Allograph-, Wort- und Satzniveau ecc.*, cit., p. 434 (lettera a Atterbom del 1 agosto 1840).

³⁴¹ Cfr. anche R. Petersen, *Henrich Steffens – et livsbillede*, cit., p. 389 e ss.

Monaco. Qui non trovò Schelling e l'agognato incontro fra i due dovette essere rimandato. Fra le altre cose, cioè al di là del voler rianimare un dialogo sostanzialmente ininterrotto e che, tuttavia, si sarebbe necessariamente dovuto tenere soltanto per via epistolare, Steffens aveva qualcos'altro di cui voleva urgentemente discutere con Schelling. Il nostro, infatti, stava per terminare una ponderosa opera in due volumi, la *Christliche Religionsphilosophie*³⁴². Nei fatti, il nostro era giunto alla paradossale situazione per cui conosceva in generale il grande cantiere della filosofia positiva schellinghiana, senza con questo essere pienamente a conoscenza della rotta intrapresa dal mentore ed amico. Di conseguenza, quest'ultima grande opera in cui si era imbarcato, poteva sembrare un vero e proprio salto nel vuoto, tale da rischiare una qualche collisione con il pensiero di Schelling, teoreticamente più affilato, quantomeno dal punto di vista strettamente metafisico.

Nelle lettere di "presentazione" del testo, Steffens usa tutte le cautele del caso, un testo uscito «uscito troppo presto», «modesto», insomma qualcosa che sarebbe stato compreso a pieno soltanto dopo la pubblicazione della grande opera promessa da Schelling al suo pubblico³⁴³. Purtroppo per lui, tuttavia, Schelling non era affatto dello stesso parere; in una lettera datata 9 febbraio 1840 descrive la *Christliche Religionsphilosophie* a C.A. BrandiB (1770–1867) come «uno dei vanissimi tentativi che tanto ha danneggiato la filosofia tedesca». Ciò che infastidisce Schelling, narcisisticamente convinto della fedeltà di Steffens, è che questi appare «almeno in qualche modo consapevole della vera natura del suo lavoro»; ma perché lo ha lasciato stampare? Si domanda, allora. E, infine, conclude causticamente: «se guardo lui e gli altri che erano con me, non ci sarebbe nulla di straordinario se una profonda tristezza prendesse il mio cuore e rinunciassi a ogni speranza di poter compiere qualcosa di più impegnativo»³⁴⁴.

Tuttavia, a nostro giudizio, il parere caustico di Schelling andrebbe smussato di molto. In effetti, a ben vedere, la grande filosofia della religione di Steffens non è affatto una errata ricezione della filosofia positiva schellinghiana, piuttosto esso rappresenta – non insolitamente – un ulteriore tappa nel percorso steffensiano di ampliamento della

³⁴² Steffens, *Christliche Religionsphilosophie*, 2 Bde. Max, Breslau 1839. D'ora in poi citata come CRP, volume e pagina, nel testo.

³⁴³ Cfr. W. Feigs, *Deskriptive Edition auf Allograph-, Wort- und Satzniveau ecc.*, cit., p. 419 (lettera a Schelling del 28 marzo 1839) e p. 431 (lettera a Schelling del 16 novembre 1839).

³⁴⁴ Cfr. *Aus Schelling Leben*, II, cit., pp. 149–150.

*Naturphilosophie*³⁴⁵. In particolare, il nostro si era già cimentato in una filosofia “politica” della natura, che preludeva ad un immobilismo naturalistico, per poi passare ad una filosofia della natura “umana”, con la sua *Anthropologie* del 1822. Quest’ultima, veniva qui ulteriormente ampliata: veniva cioè esplorata una delle condizioni naturali e recondite dell’essere umano, quella della religiosità, nelle sue manifestazioni e nel suo significato storico. Ne scaturiva una filosofia della religione su base antropologica–psicologica, dunque ancora una volta ispirata alla filosofia della natura. Proprio a partire da questo rilievo, possiamo comprendere da dove discende il risentimento di Schelling.

Mentre egli cercava in ogni modo di ricondurre le produzioni della coscienza arcaica, artistiche, mitologiche, religiose, ad una «gigantomachia»³⁴⁶ cosmogonica, che per l’appunto destituiva d’importanza l’individuale per consegnarne le istanze al piano dell’universale, Steffens tentava la strada opposta. Dopo aver accennato alla delineazione di una psicologia antropologica, o di una «antropologia psicologica» nell’*Anthropologie*, il primo volume della filosofia della religione avrebbe continuato su questa strada, installando la dimensione del religioso proprio all’interno dell’analisi psicologica, enfatizzando ed elevando, com’era classico di Steffens, la dimensione individuale. Il secondo volume, invece, avrebbe rappresentato un classico *topos* della *Naturphilosophie*, una comprensione speculativa dell’etica, in questo caso dell’etica basata sulla dottrina cristiana (luterana), che si rivelava essere una spiegazione narrativa e didascalica dell’ontologia. L’anti–psicologismo di Schelling, insomma, trasudava prepotentemente dalle critiche, senza rendere giustizia ad un’opera a dire il vero ambiziosa ed anzi fraintendendo la spiegazione steffensiana come una mera analisi “di superficie”.

Ovviamente, il testo in sé non è esente dalla solita verbosità steffensiana: slegato, eccessivamente discorsivo, poco o per nulla rivisto in sede editoriale e eccessivamente mimetico rispetto alla struttura delle lezioni da cui il testo era tratto: ogni capitolo assomiglia ad una sorta di dissertazione autonoma e solo generalmente affine alla precedente ed alla successiva. A ben vedere, infatti, il primo volume dell’opera avrebbe potuto prevedere una sistemazione molto più ordinata, seguendo la scansione

³⁴⁵ Ciò, chiaramente, implica la completa assenza di riflessione sui presunti limiti della «filosofia negativa»; è probabilmente per questo che Schelling rimase infastidito, nonostante la cosa in sé non implichi nessun reale fraintendimento.

³⁴⁶ Cfr. D. Barbaric, *Gigantomachia sul finito. Sulla distinzione tra antichità e christianesimo nella filosofia dell'arte di Schelling*, Mursia, Milano 2008.

dell'*Anthropologie*. Nei fatti, le potenti incursioni storico–naturali del nostro, delineano anche qui una vera e propria teologia “geologica”, “fisiologica” e “psicologica”, mostrando, cioè, come il processo della creazione tenda, in prima istanza, alla riconciliazione nella forma dell’individuale, in cui, di nuovo, il Cristo è da considerarsi l’apoteosi della coscienza, la quale, a sua volta, si mostra nella sua completezza soltanto come coscienza religiosa (o cristiana). Anche qui, similmente a quanto sostenuto da Schelling nella *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* del 1807, Il fatto religioso è presentato come qualcosa che si dispiega, cioè che perviene a coscienza, soltanto nell’uomo. Tuttavia, in Schelling questa dimensione, già relativa ad una coscienza in generale, si fa del tutto veicolare, quale luogo di conoscenza noetica, per l’Assoluto; in Steffens, invece, questo darsi del principio è coniugato con l’esigenza di conservare l’individuale, cosicché la religione, che necessariamente deve essere compresa come un che di spiritualmente oggettivo, deve allo stesso tempo comunicarsi sempre e soltanto soggettivamente, all’individuo³⁴⁷.

Il primo volume (*Teleologie*) mostra come il mondo sia disposto in funzione del disegno di Dio; il secondo volume, (*Ethik*), mostra poi che in questo mondo esistono forze contrarie che si oppongono ad una rapida e coerente realizzazione della teleologia. Per comprendere a pieno, tuttavia, la base psicologica della teleologia steffensiana, dobbiamo partire da una sapiente analogia delineata da Hultberg³⁴⁸. Come già sappiamo, il luogo fondamentale su cui è incardinata l’antropologia steffensiana e dunque la sua psicologia “antropologica”, è il talento. Il talento, cioè, è il luogo in cui il naturale nell’uomo, il temperamento, assume una veste spirituale, sostanziandosi e specificandosi nella forma di una predisposizione individuale. Di conseguenza, il talento sarà la base dell’elevamento spirituale dell’umano, il fondamento per costruire e fecondare la sua personalità, per esprimere la sua individualità e la sua peculiarità.

Nella filosofia della religione, il talento diviene il luogo di connessione fra l’individuale e l’universale, fra il sentimento religioso e la religione, quando compresa nel suo significato più profondo, speculativo. In altri termini, la religiosità viene configurata

³⁴⁷ «Così la filosofia della religione non è filosofia in senso stretto, ma la necessaria propedeutica di essa da concepire al posto della psicologia e della fenomenologia. La coscienza cristiana deve impadronirsi della ricchezza di un dono divino, di un possesso, poi onorerà anche la conoscenza come grazia divina, trasformando il suo possesso in proprietà» CRP, II, 433).

³⁴⁸ Cfr. H. Hultberg, *Den äldre Henrich Steffens, 1811–1845*, cit., p. 110.

come un'esperienza di vita, che non è dato a tutti di compiere alla stessa maniera, un'esperienza soggettiva di un che di oggettivo, cioè della religione come espressione del divino. Hultberg, a riguardo, propone di associare questo tipo di fondazione psicologica del religioso a ciò che, a inizio Novecento, è stato indicato come «apriori religioso», nel senso di Ernst Troeltsch o Rudolf Otto. Più in particolare, secondo Steffens, l'uomo consiste di «sentimento, desiderio e talento» (CRP, I, 379); i primi due orientano la religiosità umana durante la vita terrena, ma rappresentano sostanzialmente una deviazione soggettivizzante, «egoistica», del suddetto «apriori». Il talento, invece, conserva in sé la traccia dell'eterno, è un che di innato (CRP, I, 23) e non può essere assolutamente ridotto ad un qualche «sentimento» di unicità.

Steffens sta qui prendendo in esame la psicologia di Schleiermacher³⁴⁹, criticandone il radicale soggettivismo (CRP, I, 33). La fede non può, secondo Steffens, essere relegata al crisma dell'irripetibilità e dell'unicità dell'esperienza interiore, poiché vive sempre in funzione del suo lato «oggettivo», che è appunto la sua declinazione naturale, data dal talento, che, ricordiamolo, rappresenta a sua volta l'elevazione del temperamento, del naturale. La traccia che il divino ha lasciato in noi, che è testimonianza eterna del rapporto libero e personale fra l'umano ed il divino, non può essere vista soltanto come un intimo e incomunicabile sentimento di dipendenza nei confronti del principio, poiché il talento è esattamente questa traccia nella forma dell'assolutamente particolare e dell'assolutamente universale insieme. Come «pura oggettività», che non può mai «emergere» nella sua forma ma soltanto in alcune sue manifestazioni o espressioni, il talento rappresenta la «natura umana» in un senso duplice. Esso non è soltanto la scaturigine delle differenze tra la personalità di un individuo e quella di un altro, in quanto rappresenta anche la posizione di una differenza interna a noi stessi. Il talento è qualcosa che esperiamo interiormente, come costitutivamente diverso da noi, come ricevuto, come alieno. Steffens qui recupera brillantemente la nozione fichtiana di «non-io» (CRP, I, 24), naturalizzandola; Il talento è

³⁴⁹ Da notare come questa presa in esame avvenga soltanto dopo la morte di Schleiermacher, avvenuta nel 1834. Quando visto insieme con la sospensione di Steffens delle sue lezioni di psicologia nel semestre 1833/1834, poiché confliggevano nell'orario con quelle di Schleiermacher (Cfr. W. Verimond, *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 ecc.*, cit., p. 753 e ss.) tale assume i tratti di una deferenza dettata da un legame ancora profondo. Cfr. anche Steffens, *Drei Reden am Tage der Bestattung des weiland Professors der Theologie und Predigers Herrn Dr. Schleiermacher am 15. Februar 1834 gehalten*, Reimer, Berlin 1834, pp. 25–36.

il soggetto umano, come oggetto invincibile a sé stesso, un puro non–io che non si lascia determinare: scoprire il proprio talento non significa, così, aggiungere qualcosa a sé stessi, significa ritrovarsi, ritrovare la propria dimensione peculiare, ciò che ci mette in contatto con il tutto.

Steffens si trova qui a dover ripercorrere la delineazione dei popoli per come era stata proposta nella precedente *Anthropologie* e approfondisce la questione. In effetti, alcuni popoli appaiono come primitivi, come privi cioè di un interno sommovimento spirituale, e dunque potrebbe apparire bizzarro che si voglia concedere loro la fecondità del talento (CRP, I, 36). Eppure, negare il talento a questi stessi popoli ci farebbe incorrere in difficoltà ben maggiori (CRP, I, 37): se la religiosità deve essere pensata come dimensione naturale della coscienza, come luogo universale della conciliazione fra individuale e universale, valida per tutti gli uomini, sebbene in modi differenti per ciascuno, allora il talento, o la «traccia» dello stesso, si deve trovare in tutti gli esseri umani³⁵⁰.

Continuando a delineare questo parallelo che passa per tutti popoli, Steffens giunge a sostenere che dopo aver compreso la vera natura del talento, possiamo comprendere la vera natura della fede, o meglio, che talento e fede sono, ad un certo livello, una medesima cosa. Ancora una volta, al di là dei soggettivismi romantici dell'esperienza intima, la fede può essere compreso soltanto come «comprensione soggettiva» dell'oggettivo: secondo uno schema caro alla filosofia dell'identità, il talento come tale è da considerarsi quale oggetto (non–io) che si contrappone alla coscienza, mentre la fede è da considerarsi quale soggetto, quale sentimento che accompagna costantemente questa contrapposizione interna alla coscienza, come suo necessario correlato, come scaturigine di un senso di dipendenza. Qualsiasi separazione di questi due livelli lascia incorrere in errori, quali l'exasperato soggettivismo in cui anche Schleiermacher è incappato nelle sue analisi psicologiche³⁵¹.

³⁵⁰ «La tratta degli schiavi purtroppo non è stata soppressa, purtroppo è aumentata in crudeltà e orrore, ma l'Ordine che ha sempre comandato la storia, non è stato intaccato. Nord e Sudamericani, spagnoli e portoghesi sono storicamente giudicati criminali, perché la legge che li giudica e li condanna, una volta palesatasi, non può mai più essere soppressa. Gli inglesi sono andati oltre e hanno potuto farlo solo quando hanno liberato gli schiavi. In tal modo è iniziata una nuova epoca nel rapporto del genere umano, in modo tale che non si può designare altra origine [per questa nuova epoca] che il sommovimento interiore del genere umano operato dal cristianesimo» (WIE X, 451–452) [Il 23 febbraio 1807 il Parlamento inglese approvò a larga maggioranza l'abolizione della tratta degli schiavi nda].

³⁵¹ A riguardo, sono, a nostro giudizio, estremamente istruttivi i rilievi di Franz Vorländer (1806–1867), padre del più noto Karl, probabilmente l'unico ad aver affrontato, con una certa serietà, gli abbozzi psicologici

Al di là dell'approccio estremamente originale e atipico per le sue radici speculative, tuttavia, è necessario puntualizzare come il modello universalistico di Steffens fatichi a trovare riscontro nella realtà. In effetti, nonostante tutti in potenza possano realizzare il proprio talento, poi ciò sembra accadere soltanto in alcuni casi, in cui coincidono condizioni materiali e spirituali dello sviluppo. In particolare, sembrano esserci alcuni campi in cui tale sviluppo si mostra con più prominenza ed evidenza, come l'arte, la politica, la storiografia o le scoperte scientifiche. In esse, cioè, si palesa l'aspetto della cosiddetta creatività, quale espressione generale dell'«attività pura», della peculiarità della persona (CRP, I, 53).

Invertendo dunque il percorso, dall'individuale all'universale, Steffens giunge alla delineazione del talento assoluto, dell'unico vero genio: Dio. Un Dio che, nell'atto della sua somma creazione, deve necessariamente essere compreso sotto il modo dell'amore: egli, infatti, se è padrone del suo talento in maniera assoluta, agisce in maniera assolutamente libera e crea questo mondo, come avevano affermato Leibniz e poi Schelling, come uno dei mondi possibili, eppure come l'unico che ha voluto ed in cui si è comunicato. Notiamo qui come, a livello puramente speculativo, Steffens renda il talento uno strumento veramente potente, per conciliare panteismo e teismo. In altri termini, egli riesce a lasciare immutato il piano panteistico dell'*Identitätssystem*, aggiungendovi, grazie all'esempio della *Freiheitsschrift*, il piano della volontà. Un Dio, cioè, che per sua necessità potrebbe rimanere assolutamente *absconditus*, ha invece impresso la propria volontà all'intero della creazione, che dunque porta in sé la traccia del suo creatore. Ciò si badi, è di per sé un modo per escludere la spiegazione causale dal novero delle teodicee; si pensi, piuttosto, al rapporto fra opera d'arte ed artista. Non c'è, in effetti, un modo per derivare causalmente la rappresentazione sensibile di una data opera da un dato artista, l'unico modo con cui si può delineare la paternità di un'opera o ricondurre un tale lavoro all'espressione di un dato spirito, è quello di individuare una medesima personalità che nell'opera si svela (CRP, I, 124). Di particolare interesse, inoltre, per questa spiegazione antropologico-

steffensiani, soprattutto in relazione a Schleiermacher. Non a caso, Steffens è letto quale antipodo di Schleiermacher, dal momento che, in quest'ultimo, lo sviluppo dialettico appare predominante sulla visione della natura, mentre in Steffens si verifica l'opposto. Secondo Vorländer il metodo dialettico di Schleiermacher non riesce a prendere in esame e a tematizzare l'essere umano in quanto ente organico, oggettivo e percipiente. Ci riferiamo qui principalmente a F. Vorländer, *Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele*, Enslin, Berlin 1841, pp. 16, 22, 59, 80–81, 89, 101, 246.

teodiceica della natura divina è l'ammissione della assoluta estraneità del metodo steffensiano all'analisi speculativa che Schelling stava tentando nelle sue lezioni degli stessi anni, considerata del tutto estranea e da evitare (CRP, I, 283), certamente per scarse conoscenze sul tema, come avremo modo di vedere fra poco, ma anche per una vera e propria divergenza metodologica cui abbiamo fatto cenno sopra.

Poste nel primo volume le basi speculative della filosofia della religione, Steffens passa nel secondo volume ad illustrare come l'etica e la dogmatica cristiana (da cui l'etica discende) possano essere interpretata proprio a partire da esse. Per la verità, ciò non avviene senza difficoltà, che il nostro tenta di superare piuttosto agilmente, ancora una volta in senso naturalistico. L'esempio più evidente si trova nella discussione sui miracoli: l'unico modo per darne una spiegazione coerente, né riduzionistica né fanatica, è quello di guardare al mondo come un processo organico che ha in sé stesso le ragioni seminali per cui qualcosa come un miracolo può ancora accadere (CRP, I, 440). È necessario, cioè, secondo Steffens, pensare ad un criterio di razionalità comprensivo, che prenda il fatto biblico come un dato, come un dato naturale diremmo, cercando di inserirlo all'interno delle coordinate di un sistema complesso che è la natura stessa.

Tuttavia, proprio all'insegna di questo naturalismo, le cose si fanno difficili con l'incognita del male; Steffens è costretto immediatamente a precisare che il male, seppure sia in sé qualcosa, non è certamente qualcosa di reale. Se lo fosse, dovrebbe essere in qualche modo appartenente a Dio, e questo non è possibile – qui è la *Freiheitsschrift* schellinghiana a venire in aiuto al nostro (CRP, II, 35). Eppure, è proprio qui che il percorso si fa accidentato; Steffens non riesce, infine, a trovare una collocazione autonoma per il male e deve ricorrere alla figura biblica del diavolo (CRP, II, 20). Il demone, infatti, che è definito come una chiara figura immaginaria, rappresenta l'alone d'ombra che si muove sulla terra e che, allo stesso tempo, è sottomesso a Dio. Inoltre, il diavolo non è creato da Dio, ma è frutto di una condanna operata dalla sua medesima libertà; dunque, il male, che non proviene dall'Assoluto, dovrà provenire, almeno in un certo senso, da noi stessi.

Anche qui, il modello antropologico e psicologico steffensiano sembra venirci in aiuto: la delineazione del talento come «non-io», come oggettività aliena da sempre presente in noi, sembra esemplificare questo contrasto interiore, che, in senso metafisico, sembra aver originato l'idea di un demonio. In altre parole, il talento, da intendersi come crocevia della natura umana che individualizza il temperamento e apre la strada alla costruzione di una compiuta personalità, porta sempre con sé un medesimo squilibrio, cioè

una fonte di irregolarità e di ambiguità, che alimenta un continuo contrasto interiore ed esteriore. L'appropriazione del talento e, dunque, la costruzione della personalità, è anche sempre un contrasto con il proprio io pulsionale e recondito, che difficilmente si lascia inibire, conducendoci ad azioni sfrenate e incontrollate. Ricapitolando, dunque, il male non è, eppure l'insieme dei fatti del mondo ci dicono che esso esiste – inoltre, ci dicono che esso proviene proprio dallo stesso che pare sperimentarlo, l'essere umano.

Giungiamo, infine, all'impasse che ha sempre caratterizzato la filosofia di Steffens, e soprattutto la sua riflessione antropologica: se l'uomo deve incorrere nella colpa delle sue azioni, allora deve avere un libero arbitrio. Quale libero arbitrio, tuttavia, può avere un ente essenzialmente determinato nel suo intimo dal divino, per mezzo e per espressione della sua intima particolarità, cioè del talento? Se effettivamente l'unica analisi antropologica e psicologica da considerarsi valida è quella che riguarda esclusivamente il livello naturale, cioè del talento e delle sue diramazioni? Cosa ne è della libertà umana? Ritorniamo qui all'annoso problema che tormentava, sottotraccia, il nostro fin dalle tre lezioni pronunciate contro Franz Joseph Gall nel lontano 1803. Il sistema steffensiano sembra, ad un primo livello di analisi, essere ancora vittima di un assoluto determinismo, all'interno di un mondo retto, sostanzialmente, da uno schema panenteistico.

Per risolvere questo «enigma», come Steffens stesso si esprime, il nostro ha un'ultima carta da giocare: una comprensione speculativa del dogma, luterano, della grazia. Credere nel dogma della grazia, significa, ad un tempo, riconoscere che il divino opera in noi e ci conduce, eppure significa anche vivere secondo libertà, come cioè se attraverso le nostre azioni noi fossimo capaci di forgiare il nostro destino (CRP, II, 147). In qualche modo, fra grazia divina e libertà sembra sussistere una relazione di reciprocità, dialettica, in quanto entrambe rappresentano una medesima cosa, una dal punto di vista del divino, l'altra dell'umano. Una soluzione certamente non decisiva, eppure coerente: l'essere umano è creato in modo tale da essere sorretto e orientato dal divino, che è la natura nella forma del talento, eppure egli è anche creato in modo tale da percepirsi come libero. Dal momento che questa sua percezione è anch'essa “naturale” ed in questo senso innata, egli riceve questa libertà come un postulato confermato dall'esperienza, di cui ha, dunque, una certezza induttiva.

4.3 Gli scritti postumi

La salute di Steffens era sempre stata fundamentalmente sana e robusta; solo dopo aver compiuto settant'anni cominciò ad accusare pesantemente l'incipiente vecchiaia. Fra il 1844 e il 1845 si ritirò quasi completamente a vita privata, senza con questo interrompere il proprio lavoro di ricerca. L'8 febbraio 1845, riunitosi con amici e parenti a casa di un amico, deliziò i suoi ospiti con una lettura del Paradiso di Dante. Tuttavia, quando la lettura fu finita, e Steffens fece per rincasare con i suoi, cadde improvvisamente a terra in preda ad un rigurgito di sangue. Si spense pochi giorni dopo, il 13 febbraio 1845. Il biografo Petersen offre una commovente descrizione delle commemorazioni funebri, con centinaia di studenti che si sarebbero affollati intorno al feretro del docente, porgendo ossequi, con l'occasione, anche alla vicina tomba di Schleiermacher, suggellando così l'unione spirituale dei due³⁵². Vennero pronunciati discorsi in memoria³⁵³ del nostro e redatto un onorevole elogio funebre da parte dei noti Gotthilf Schubert³⁵⁴ e H.C. Ørsted³⁵⁵.

Steffens aveva sempre pubblicato i suoi lavori non appena questi gli sembravano pubblicabili, se non prima, di conseguenza la sua opera postuma fu relativamente povera di novità. Il dato più interessante sembrerebbe essere la prefazione firmata da Schelling, in cui l'amico e collega Steffens viene ricordato come *Naturphilosoph* della prima ora e ardito ricercatore. Tuttavia, i tre quarti di questo corposo *incipit* sono dedicati, al di là delle formule di rito, ad una difesa della filosofia schellinghiana e ad un ennesimo attacco del partito hegeliano. Quel poco che Schelling lascia intendere del debito contratto nei confronti di Steffens, lo dobbiamo ricavare dal livello implicito della discussione. Ad esempio, dal momento che Schelling cita, fra i lavori più meritori di Steffens, «*der großen Anthropologie*», sembra appropriato considerare Steffens come uno dei riferimenti principali, pur sottaciuti, del pressappoco coevo *Anthropologische Schema* schellinghiano

³⁵² Cfr. R. Petersen, *Henrich Steffens ecc.*, cit., pp. 393–404.

³⁵³ Cfr. J.H. Gelzer, *Zur Erinnerung an Henrich Steffens. Vier Gedächtnißreden, gehalten am Tage seiner Bestattung am 18. Februar 1845*, Max, Breslau 1845 e A. Helfferich, *Henrich Steffens und die Wissenschaft der Gegenwart. Einleitung zu den Vorlesungen über das Universitätsstudium, gehalten im Sommersemester 1845 an der Universität Berlin*, Schultze, Berlin 1845.

³⁵⁴ *Ehrengedächtniß des Henrich Steffens in Gelehrte Anzeigen* 1846, colonne 77–80.

³⁵⁵ *Mindeskrikt over Steffens, Henrich (født 2 Mai 1773, död 1845) in Oversigt over det Kgl. Danske videnskabernes selskabs forhandlinger og dets medlemmers arbejder i aaret 1847*, Bianco Luno, København, pp. 28–38.

[SW IX, 287–294]. Una analisi teoretica dell'opera steffensiana, dunque, non trova nella prefazione il benchè minimo spazio.

Al di là della prefazione di Schelling, le *Nachgelassene Schriften*³⁵⁶ ci consegnano alcuni studi di autori moderni, quali Pascal o Giordano Bruno, tipico topos di romantici e *Naturphilosophen*, tali da testimoniare un crescente interesse da parte di Steffens per la storia della filosofia³⁵⁷. Troviamo poi un contributo dal titolo *Die Einwirkung des Christenthums auf die nordische Mythologie* (NGS, 79 e ss.), in cui egli torna a ragionare sul rapporto fra cristianesimo e la sua mitologia patria, ancora a testimonianza del suo rinnovato senso d'appartenenza verso la Danimarca. Tuttavia, il testo non utilizza né la metodologia speculativa di Schelling o Creuzer, né tantomeno quella del compatriota Grundtvig, che pure è citato. Ci troviamo, piuttosto, davanti ad alcune osservazioni sparse sulla potenza spirituale e veicolare della mitologia norrena.

Lo scritto certamente più interessante del volume è, invece, noto come *Über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie* (NGS, 189 e ss.). Dopo aver rinunciato per diversi anni alle lezioni di filosofia naturale, Steffens si era infatti avventurato verso una schematizzazione che corrispondesse allo stato coevo delle scienze naturali. In particolare, la maggior parte delle sue forze erano state spese, negli ultimi anni della sua vita nella strutturazione di una disciplina che potesse compendiare proprio il suddetto schema: questa era la psicologia. Consapevole della crescente popolarità cui la psicologia stava andando incontro, a cavallo fra la prima e la seconda metà del diciannovesimo secolo, Steffens intende soprassedere sull'anti-psicologismo schellinghiano, forte anche dell'impostazione già divergente della sua *Anthropologie*. Tuttavia, Steffens non poteva dirsi pago né delle vecchie psicologie razionali, che aveva imparato a detestare già negli anni della sua formazione universitaria, né tantomeno delle psicologie empiriche che perdevano di fatto per strada l'unità del corpo e dello spirito, diventando, in questo senso, «non scientifiche». Con psicologia empirica si deve intendere principalmente l'approccio filosofico di un gruppo di pensatori post-kantiani, a volte definiti «jacobiani», con a capo J.K. Fries (1773–

³⁵⁶ Steffens, *Nachgelassene Schriften. Mit einem Vorworte von Schelling*, Schroeder, Berlin 1846 (d'ora in poi citata nel testo come NGS e numero di pagina).

³⁵⁷ Cfr. anche Steffens, *Über die Darstellung der Geschichte geistiger Entwicklung bestimmter Epochen mit besonderer Beziehung auf die Epoche des siebzehnten Jahrhunderts* (1836) e *Über des Pomponatius Schrift de immortalitate anime* (1839), in «Bericht über die Verhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin» I, 1836–1839, pp. 39–41 e 243–244.

1843)³⁵⁸. Inoltre, egli non si sentiva pago nemmeno dei tentativi fatti fino a quel momento, di trattare entrambi i livelli insieme – pensiamo qui alla *Biosophie* di Troxler, ma anche a Kant e Schleiermacher. Nel progetto di Steffens, si sarebbe dovuto ripartire dal concetto di organizzazione come base di tutti i fenomeni psichici, al fine di ricostruire ogni fatto psichico con regolarità:

Una tale psicologia organica sarebbe, naturalmente, completamente deterministica, ma allo stesso tempo indicherebbe necessariamente nella totalità della sua presentazione la libertà che sta al di sopra e al di là di tutti i fenomeni. Ciò darebbe luogo a fatti psichici che sarebbero riconosciuti nel contesto fisico all'interno della sensibilità, che richiederebbe una speculazione più elevata e servirebbe come base empirica. Si ammette generalmente che la psicologia è riconosciuta come introduzione alla filosofia, ma essa deve affermarsi come tale nella pura oggettività, come la fisica, come scienza empirica. Ciò può essere ottenuto solo per mezzo di sé stessa in modo completamente indipendente da ogni speculazione. La contemplazione imparziale della regolarità dei fatti psichici nella loro totale connessione non può che rivelare il principio psichico superiore della vita, quello che dà il corpo nei fenomeni psichici. Le espressioni dell'anima così riconosciute nella sensibilità, proprio perché soggette alla disciplina della sensibilità, conducono dalla schiavitù delle leggi alla libertà dello spirito, e l'imparzialità con cui tutte le espressioni dell'anima sono considerate e sviluppate allo stesso modo come l'oggetto naturale, ci presenta oggetti sensibili che sarebbero elevati a concetti, speculativi, produttivi, non, come finora, semplici concetti che cercano il loro oggetto nel caos disordinato dei fenomeni psichici (come le cosiddette facoltà). Devo a Braniß l'idea di una tale psicologia in virtù della concezione di un'introduzione psicologica alla sua metafisica (WIE X, 304–305).

Già da questa citazione, tratta dall'autobiografia, comprendiamo i cardini fondamentali dell'ultima configurazione steffensiana della filosofia della natura. Una psicologia

³⁵⁸ Altri nomi potrebbero essere quelli già citati di G.E. Schulze (1761–1833), F. Bouterwek (1766–1828); che erano, tuttavia, già mancati. Su Fries è interessante notare che Steffens possa aver letto qualcosa dei suoi scritti, stando al suo lascito librario; cfr. *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, Berlin 1845, p. 59). Forse, dunque, al di là della tipica riluttanza al conflitto dei *Naturphilosophen* e al di là delle insanabili differenze metodologiche, il nostro non considerava Fries un autore non degno di interesse. Su questo importante autore e le ragioni della sua antropologia cfr. almeno D. Roberto, *Kant e Fries. Significato e legittimità della «svolta antropologica»*, Unicopli, Milano 2007.

«organica» amica della *Naturphilosophie*, eppure del tutto autonoma, esattamente come Schelling aveva pensato la fisica. Seguendo Kant, anche per Steffens la psicologia sembra essere «uno straniero, ospitato già da tanto», cui si concede una dilazione di soggiorno, affinché possa trovare dimora «in un'antropologia completamente sviluppata»³⁵⁹. L'angolatura antropologica permane come centro della riflessione steffensiana, che si risolve una volta per tutta rispetto alla questione del rapporto fra libertà e necessità: nonostante tale disciplina risulti nei fatti del tutto deterministica, sarà il suo quadro d'insieme a darci l'idea della necessità di una mediazione superiore, per l'appunto speculativa. Inoltre, questa citazione ci dà anche una chiara idea di quale siano le linee teoretiche seguite dal nostro per una riconfigurazione della psicologia: in primo luogo un superamento sia della vecchia psicologia razionale sia dell'attuale «psicologia empirica», per mezzo della funzione introduttiva della psicologia nei confronti della filosofia. Questa funzione introduttiva va intesa, a nostro giudizio, alla luce delle opere precedenti steffensiane, in particolare come un ampliamento dell'ultima parte dell'*Anthropologie*, dedicata per l'appunto alla psicologia³⁶⁰.

Dunque, il punto di vista della psicologia steffensiana dovrà, come nell'*Anthropologie*, essere il punto di vista di una coscienza non separata ma integrata con il corpo e con la natura in generale. Ciò implica sia una ricapitolazione dell'intero processo organico con il fatto stesso della descrizione psicologica, ma anche l'introduzione di una funzione epistemologica e metodologica per la scienza in generale (dunque la metafisica). Il riferimento in questa direzione è duplice, ma in entrambi i casi inconcludente: abbiamo da un lato la *Phänomenologie des Geistes* hegeliana e dall'altra il *System Der Metaphysik* dell'allievo C.J. Braniß, forse uno dei pochi filosofi che, dopo la scomparsa del nostro, può dirsi in certa misura steffensiano. Se la prima delle due opere rappresenta lo sforzo di un genio purtroppo già completamente «chiuso in sé stesso» (CRP, I, 18) e dunque infruttoso, l'altra sembra ancora legata ad una concezione metafisica dallo stile eclettico, che si muoveva fra Schleiermacher, Schelling e perfino Hegel.

Il testo inizia cercando una definizione univoca di anima, che possa servire come base per la ventura psicologia. Tale disciplina, infatti, dopo un grande salto in avanti dovuto

³⁵⁹ Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 1191.

³⁶⁰ Troviamo, peraltro, questa posizione anche in F.C. Sibbern, *Menneskets aandelige Natur og Væsen. Et Udkast til en Psychologie*, 2 Bde., Gyldendal, Copenhagen 1819 (Bd. 2, Fabritius de Tengnagel, Copenhagen 1828), pp. 4–5.

alle opere antropologiche e psicologiche di Kant, sembra ancora impantanata fra la vecchia psicologia razionale e una nuova psicologia empirica, in preda alla confusione e all'arbitrarietà. Secondo Steffens già la distinzione fra animali e piante, che segue dal postulato che gli animali abbiano per l'appunto un'anima a differenza delle piante, risulta sempre convenzionale e precaria. L'unico criterio, fra i tanti tentati dagli storici naturali e dai naturalisti, che sembra non vacillare, è la presupposizione di un movimento interiore arbitrario anteriore a qualsivoglia azione (NGS, 191). La posizione dell'arbitrarietà che nella vita si esprime, apre un nuovo campo del sapere; questo, se vuole essere esplorato e trattato scientificamente, dovrà essere esaminato a partire da un principio di necessità, per cui questo margine di arbitrarietà scompaia, per così dire. Dal momento che, infatti, il passaggio da arbitrio a libertà è di per sé impossibile, questa necessità si fa impellente quando si giunge a discutere dell'anima umana, cioè di psicologia³⁶¹. In psicologia, «qualcosa di simile alla costrizione della natura» (NGS, 192) deve farsi avanti, al fine di giustificare una pretesa regolarità, in quanto scienza empirica essa è una parte della scienza naturale, e come tale deve essere trattata.

Tuttavia, per comprendere a pieno il processo in cui la necessità della natura è coinvolta, Steffens aggiunge una premessa metodologica: non è possibile basarsi soltanto sull'osservazione, è necessario presupporre un processo genetico fondamentale, quello dello sviluppo organico. In altri termini, lo sviluppo psicologico deve essere visto come tendente alla strutturazione di una data personalità, per cui il soggetto stesso rappresenta un punto di mediazione sostanzialmente accidentale. Un simile modello, ci permetterebbe di strutturare una vera e propria scienza dell'esperienza, che, tuttavia, trova già il suo presupposto fuori dall'esperienza; nel principio, cioè, eterno della personalità e dell'individualità, verso cui tutto il processo organico tende, come immagine del divino. D'altra parte, in psicologia non potremmo che osservare «capacità, forze e simili», le quali possono essere classificate, seppure logicamente, ma non daranno mai adito ad altro che non sia un ordinamento convenzionale dell'arbitrio.

Secondo Steffens, soltanto Kant è stato in grado di riprendere e trattare la materia, teorizzando la possibilità di una scienza superiore, che, pur essendo nei fatti speculativa, venne presentata ancora come una inaccessibile «conoscenza meramente sensibile degli elementi dominanti individuali»:

³⁶¹ Una sorte simile, peraltro, è riscontrata dal nostro anche in fisiologia o in anatomia comparata (*Ibidem*).

Secondo lui [Kant], la differenza tra conoscenza sensibile e conoscenza spiritualmente libera sta nel fatto che l'«in sé» che si cela nell'unità produttiva dell'autocoscienza, come la gravità nella natura inorganica, può essere conosciuto solo nella sua regolarità. Si cerca il potere legislativo, che deve essere al tempo stesso libero: l'«in sé del pensare»; eppure si ammette al tempo stesso che esso non può mai essere trovato. Il regno della libertà è solo originariamente un «in sé», che si impone direttamente come tale, non solo con la sua rigorosa regolarità, ma al tempo stesso come potere legislativo, e non può essere respinto. Ma già questa impostazione trasforma il principio più alto in un fenomeno puramente psicologico; e come la gravità è spiegata nella fisica meccanica da un'ipotesi matematica, in cui le leggi dell'apparenza si impongono, così la libertà spirituale velata nell'apparenza (come si dice nella Religione, entro i limiti della mera ragione) è spiegata da un'ipotesi psicologica. (NGS, 209)

Prima di concludere, vediamo più da vicino la panoramica proposta da Steffens per questo suo «metodo genetico empirico». Prima di tutto, verrà esposto «l'archetipo generale di tutto lo sviluppo umano dalla nascita», cioè la libertà quale motore del processo organico di individualizzazione e strutturazione della personalità. Questo principio verrà indagato nella sua attività, attraverso una analisi parallela del processo fisico e del processo mentale-psicologico, tale da «escludere ogni sconclusionata confusione del fisico con lo psichico». Gli elementi da cui la disamina psicologica steffensiana parte sono peculiari e generali per ogni essere umano. In primo luogo, l'essere umano corporeo si nutre, in senso fisico-biologico. In questo senso, la corporeità, sebbene si ponga contemporaneamente a tutti i momenti della sua esistenza e viene «visto come qualcosa di dato, qualcosa che esiste in una certa forma». In secondo luogo, l'essere umano sente, cosicché la nozione di sensazione contiene tutti i momenti dell'esistenza psichica nella loro unità. Attraverso il sistema nervoso «l'esistenza corporea si perde nella parte più intima della fonte di vita che non appare mai» (Ibidem). Sia il movimento volontario che procede dal sistema cerebrale sia il movimento involontario che è legato al processo nutritivo, trovano il loro parallelismo nelle azioni apparentemente libere e nelle azioni apparentemente non libere. Il primo movimento appare guidato dalla conoscenza, il secondo guidato dal sentimento.

Uno dei principali intenti del metodo è quello di tenere separati fisico e psichico, anche dove il fisico e lo psichico si muovono in maniera confusa, come nelle malattie mentali. Addirittura, Steffens arriva a consigliare di evitare «analogie e civetterie», con un vero e proprio cambio di passo rispetto alle sue opere più spericolate di pura

Naturphilosophie. Sebbene non sia negato un influsso reciproco, ogni fenomeno psichico deve nondimeno essere spiegato e trattato a partire dalla totalità dello stato psichico. Nel considerare ogni caso, per quanto strano possa sembrare, lo psichico deve rimanere separato dal fisico, «come l'anima è separata dal corpo»; «solo ciò che mai e da nessuna parte entra in una relazione finita è uno nella sua totalità». Steffens tentava, così, di costruire «un vero e proprio sviluppo naturale dell'anima, che si occupi di tutti gli oggetti che emergono nella storia della psicologia». Impossibile non notare la consonanza fra questa e l'altra grande *innern Naturgeschichte* che ha condizionato la fama ed il pensiero steffensiano, quella dei *Beyträge* del 1801. Da questo punto di vista, è possibile affermare che, dopo aver realizzato, a partire dagli anni Venti, che l'esposizione antropologica poteva essere vista come l'orizzonte proprio della filosofia, Steffens tenta qui di offrire una esposizione empirica e genetica che sorregga proprio la suddetta esposizione. L'impostazione qui sostenuta dal nostro, sebbene in maniera estremamente originale, autonoma e “inattuale”, sembra, Peraltro, recepire la direzione spirituale che gli studi filosofici stavano prendendo fra la prima e la seconda metà del diciannovesimo secolo.

La parte appena delineata, tuttavia, rappresenta soltanto l'aspetto generale della psicologia, che, Peraltro, risulterebbe completamente «vuoto», qualora non venisse integrato da un secondo livello di analisi, soltanto abbozzato, in cui «tutte le espressioni dell'anima emergono nella loro unità con il corpo», come prodotti dello stesso. Questa viene definita da Steffens, «la parte più ricca, ma anche la più difficile della psicologia» (NGS, 213). La personalità, in quanto emerge come prodotto di una necessità naturale in cerca di equilibrio, può essere definita come libera soltanto attraverso questo secondo livello di indagine. Il suddetto si compone di tre momenti, che si dipanano attraverso tutti gli stadi di sviluppo, «ma non possono essere considerati essi stessi come compresi dallo sviluppo» (NGS, 212). In primo luogo, ogni personalità deve essere concepita, già all'atto della sua comparsa nel mondo, in quanto governata da un latente «processo di sviluppo intellettuale cosciente», e, anche dopo la formazione della coscienza in senso meramente psichico, come «dominata da un processo naturale generale». In secondo luogo, ogni personalità deve essere vista come determinata, psicologicamente come fisicamente, in maniera reciprocamente antitetica, dal sesso biologico, cioè dall'essere «maschio o femmina». Questa antitesi viene, ancora una volta, risolta da una comprensione speculativa della stessa: il principio dell'amore, cioè la libertà che anima il processo organico, che pone entrambi i membri dell'antitesi in modo tale che «sembrano fondersi l'uno nell'altro» (NGS,

213). In terzo luogo, ogni personalità deve essere concepita come qualcosa di relativamente attivo, e, a prescindere dalla molteplicità dei fattori in gioco, ciascuna deve essere concepita come peculiare rispetto al genere di appartenenza. Queste particolarità psicologiche rappresentano un tipo di determinazione che, come accade per «la pianta con il clima», è interamente «esteriore», ed è rappresentata dal «temperamento», cioè dal polo reale, naturale dell'individuo. Esso va concepito insieme ed in identità con il talento; insieme, essi costituiscono la personalità, la possibilità della sua nascita, fecondazione e maturazione.

Dunque, al di là dell'indubbia originalità della proposta psicologica steffensiana, sarà necessario puntualizzare un aspetto più generale. Nonostante questo testo del 1845 ribadisca per l'ennesima volta la necessità di un punto di vista sintetico, critico e unitario, che soltanto la *Naturphilosophie* può offrire, pone anche dei distinguo. In primo luogo, si pone in prossimità della svolta sperimentale ed empirica che si stava verificando all'interno delle università tedesche, e dunque in opposizione ai grossi tentativi di sistemazione metafisica. Evidente è l'esempio di Braniß, il quale serve a Steffens l'idea di una psicologia quale luogo di congiunzione fra sapere scientifico e filosofico, che egli stesso sembra incapace di portare a termine, in quanto troppo prossimo alla suddetta impostazione metafisica.

In secondo luogo, la disquisizione psicologica nasconde una vera e propria conversione della filosofia della natura, in modo tale che la psicologia, insieme con la filosofia della religione, diventano discipline cardinali del sistema del sapere. In senso ancora una volta schiettamente naturalistico, Steffens porta a termine l'idea dell'*Anthropologie* secondo cui il punto di vista antropologico è l'unico autenticamente filosofico, non, come abbiamo detto più volte, nel senso che l'antropologia offre a Steffens il progetto epistemologico di una compiuta teoria del soggetto, separato dalla natura e dedito alla sua analisi; al contrario l'antropologia è quella disciplina che ricolloca l'uomo nel suo luogo d'origine, quale spirito vivificatore della natura, dopo che la spinta egoistica dovuta al sorgere della coscienza lo ha reso naturalmente squilibrato. Chiaramente, occorre qui ricordare come ciò non implichi nessuna presunta superiorità dell'uomo nei confronti del creato o nessun esasperato antropocentrismo³⁶². Siamo piuttosto di fronte alla necessità

³⁶² In queste pagine, Steffens dirà che l'uomo non può mai essere come un animale, ma soltanto sopra o sotto di esso (CRP, II, 229). La medesima affermazione compare nella *Freiheitschrift* schellinghiana [SW VII, 373], dove Schelling riporta una teoria del noto filosofo e teosofo Franz Baader (Cfr. F. Baader, *Ausgewählte*

di implementare *ad hoc* la *Naturphilosophie*, sia per far fronte alle stratificazioni che si incontra nell'umano, luogo in cui la natura giunge a coscienza, ma anche e, soprattutto, per possedere un punto di vista superiore, autenticamente filosofico, capace di ricapitolare tutto il sapere, aprendo la strada ad una comprensione superiore dello stesso, che potremmo, per l'appunto, definire eco-logica. Sempre intorno a queste questioni, sarà, allora, importante portare all'attenzione del lettore un ultimo testo, cosiddetto d'occasione, che riflette esattamente quest'ultimo *rassemblement* della filosofia steffensiana.

Ci riferiamo ad un testo estremamente poco frequentato dalla critica, intitolato *Over Naturphilosophiens forhold til den empiriske Naturvidenskab*. Il contributo è la trascrizione di un discorso tenuto dal nostro il 3 luglio 1840, a Copenaghen, per la seconda *skandinaviske Naturforskermøde*. Sorprende che il testo sia stato effettivamente poco preso in considerazione, anche perché fa parte della pressoché unica silloge moderna di testi steffensiani³⁶³. La motivazione è probabilmente da ricercare nel fatto che Steffens impieghi in questa conferenza contenuti già presenti in pubblicazioni antecedenti³⁶⁴. Tuttavia, a nostro giudizio, è necessario puntualizzare la peculiare coloritura empiristica che il metodo della *Naturphilosophie* assume in questa conferenza. Se, in primo luogo, è legittimo pensare che Steffens venisse visto insieme con ammirazione e distanza, come accadeva a Berlino; in secondo luogo, è necessario rammentare come il nostro visse, negli ultimi

Werke, hrsg. von A. Bonchino, I, Brill-Schöningh, Paderborn 2021, p. 168, 3–4). Quando si rammenti la frequentazione di Steffens con Baader presso l'accademia di Freiberg, insieme con i molti commenti di stima ed ammirazione che troviamo nell'autobiografia, la probabile consapevolezza da parte del nostro riguardo la teoria baaderiana diventa di chiaro interesse. La lezione di Baader, infatti, potrebbe qui essere vista come un'implementazione, se non addirittura un correttivo, della filosofia schellinghiana. In altre parole, ora che il filosofo di Leonberg si era avventurato nella sua *Späthphilosophie*, Steffens tentava di carpire alcune intuizioni della "seconda" filosofia schellinghiana, senza con questo abbandonare il punto di vista della filosofia della natura. Per farlo, il nostro avrebbe potuto, in questo caso, servirsi di un pensiero prossimo alla *Naturphilosophie*, capace di evitare certi cortocircuiti metafisici, in cui, invece, rischiava di finire la lezione schellinghiana. Come Steffens, anche Baader, infatti, andava nella direzione di un approccio filosofico «fisico», muovendo, tuttavia, non a partire da un naturalismo "potenziato", quanto piuttosto a partire da una ben più profonda ed iridescente «fisica sacra». Cfr. T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie sottili da Paolo di Tarso a Friedrich Christop Oetinger*, Mimesis, Milano 2007, pp. 34-342.

³⁶³ *Over Naturphilosophiens forhold til den empiriske naturvidenskab*, in Steffens, *Forelæsninger og fragmenter*, red. af E. Boyson, Grund Tanum, Oslo 1967, pp. 162–182.

³⁶⁴ Cfr. oltre ai già citati *Polemische Blätter*, Steffens, *Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Physik unserer Tage*, in *Schriften. Alt und neu*, I, Max, Breslau 1821, p. 67–84.

anni della sua vita, un sentimento contrastante di nostalgia per la sua terra natale e di insofferenza verso il suolo tedesco.

Al di là, infatti, dei soliti argomenti riguardanti la necessità di una disciplina che raccordi le discipline empiriche, Steffens fa qui letteralmente ammenda di alcuni errori commessi dai *Naturphilosophen*, chiamandosi in causa egli stesso. In particolare, il nostro arriva a sostenere che la *Naturphilosophie* è stata per troppo tempo al didentro dell'entusiasmo romantico, perdendosi in voli troppo arditi. Il progresso delle scienze naturali è servito a farla rinsavire, almeno in parte, ed è, infatti, grazie a questo contrasto esteriore che è stato possibile guadagnare un punto di vista superiore. In primo luogo, è stato possibile, per Steffens, acquisire la consapevolezza che ogni epoca ottiene delle visioni (*Anskuelse*) e non delle soluzioni, in un senso non troppo distante dalla nozione successiva di *Weltanschauung*. In secondo luogo, è stato possibile prendere consapevolezza che il *Naturphilosoph* non poteva occuparsi di tutto, nonostante avrebbe voluto farlo. In particolare, Steffens sta qui sostenendo che, al di là del necessario enciclopedismo che la *Naturphilosophie* portava con sé, la svolta empirica della scienza naturali ha fatto sì che la *Naturphilosophie* tornasse a riflettere sul proprio centro. Così facendo è stato possibile individuare una netta separazione fra la visione della vita che la *Naturphilosophie* e le scienze naturali esprimono. La prima persegue un punto di vista teleologico e si basa sul concetto di organizzazione e individualizzazione; entrambi questi elementi si mostrano in maniera chiara ed eminente nella nozione di talento. Comprendiamo, dunque, per quale motivo la speculazione antropologica e psicologica assume, già qui, una preminenza all'interno degli studi di filosofia della natura, attraverso una sorta di retrocessione – implicita e non ammessa – dal campo generale dell'intera scienza naturale. In sintesi, il metodo della *Naturphilosophie* si prefigge di poter criticare le scienze naturali in ogni campo, contrapponendo al metodo particolaristico ed empirico delle stesse una visione generale, unitaria e teleologica; tuttavia, Steffens precisa che la critica della filosofia della natura alle scienze naturali è radicata nella natura stessa di quest'ultime. Le scienze naturali, infatti, non si pongono strutturalmente alcune domande che, invece, la *Naturphilosophie* si pone da sempre, specie quando si giunga a parlare dell'uomo, della sua funzione e del suo destino nel mondo. Questo presupposto antropologico dell'indagine filosofico-naturale, dunque, fa venire meno la contrapposizione netta che era stata portata avanti fino a quel momento, anche da Schelling stesso, e decreta un'ultima configurazione della *Naturphilosophie* steffensiana, che potremmo definire “di transizione”. Non, dunque, una

«fisica speculativa» contrapposta alla fisica empirica, ma parallela ad essa, tale da insistere più sul metodo che sui risultati e soprattutto più sul fondamento antropologico (e filosofico) della ricerca.

4.4 Sulla posterità di Steffens: dentro l'università

Steffens fu un filosofo, scrittore, studioso appassionato, «geognosta» riconosciuto, ma anche e soprattutto insegnante. A più riprese, il nostro vide la sua occupazione come un compito da assolvere nello scacchiere del mondo, tanto da scontrarsi con quelle autorità che lo vollero fuori dal circuito accademico. Per questo motivo la ricostruzione delle sue sorti e della sua parabola speculativa non potrebbe dirsi completa, qualora non ci si sforzasse di indagare l'impronta che egli ha potuto lasciare su certi suoi allievo o, più in generale, sui suoi uditori. Converrà, dunque, sgomberare il campo da possibili equivoci o da apparenti consonanze. In primo luogo, dovremo prendere in considerazione due fatti: da un lato, la critica sembra essere ad oggi concorde sulla totale assenza di una posterità steffensiana; dall'altro, il nome di Steffens è abbondantemente citato nei trattati filosofici di metà Ottocento e continua ad essere un interlocutore considerevole anche nel primo Novecento.

Dal nostro punto di vista si tratterà di correggere il verdetto della critica, per un verso, dando comunque conto, dall'altro, del ruolo relativamente marginale o simbolico che Steffens ricopriva nel dibattito dell'epoca. Se, infatti, appare evidente come la posterità di Steffens non sia mai stata analizzata in profondità – probabilmente per la mancanza di un definito interesse storiografico volto a definire un “filone steffensiano” – è, altresì vero, che nemmeno le nostre ricerche hanno restituito una scuola steffensiana in senso proprio. Ciò che, in generale, è possibile affermare con relativa certezza è che Steffens ebbe sempre una forte funzione catalizzatrice rispetto a chi lo attorniava. In primo luogo, come danese espatriato, sia per chi, come lui, aveva deciso di compiere il grande salto, sia per chi si apprestava a compiere, magari da studente, il *Grand Tour*, in Germania. In primo luogo, ci riferiamo qui, ad un gruppo di docenti danesi che realizzarono la propria fama prima avvicinandosi alla prospera Università di Kiel e poi trovando impiego nelle altre maggiori università tedesche come Hülsen e soprattutto Von Berger, vero e proprio riferimento filosofico all'Università di Kiel insieme con Karl Reinhold, rimasto anch'egli nel polo accademico per diversi anni. Steffens e i suddetti, come abbiamo avuto modo di vedere,

appartenevano ad una medesima cerchia di conoscenze, il cui centro di interesse era per l'appunto situato al confine fra Danimarca e Germania, ed erano, Peraltro, legati da una sincera amicizia.

In secondo luogo, invece, ci riferiamo al gran numero di danesi che, com'era costume in Danimarca a quel tempo, decidevano di compiere dei veri e propri viaggi studio in Germania, al fine di addentrarsi nella filosofia tedesca. Molti nomi noti potrebbero occupare queste pagine, ma certamente il più noto è quello di Søren Kierkegaard (1813–1855). Egli aveva già conosciuto il nome di Steffens durante i suoi studi a carattere teologico, come sappiamo da una lettera datata 6 luglio 1835, in cui scrive al compagno di classe Peter Engel Lind, Kierkegaard scrive di essersi focalizzato sul proprio io interiore, reggendo uno specchio che «mi mostra il mio ideale o la mia caricatura, quei due estremi tra quale la vita si muove costantemente, come dice H. Steffens»³⁶⁵. Non c'è, in effetti, molto da stupirsi che Kierkegaard avesse sentito almeno parlare del nostro, il quale, dopo le lezioni a Copenaghen nel 1802 era considerato il vero e proprio ispiratore del Romanticismo in Danimarca, nonché della *Guldalder* danese.

Nei suoi primi diari Kierkegaard si dimostra già consapevole delle dinamiche della filosofia della natura tedesca, specie per come espresse da Steffens; tuttavia, sembra ancora interessato più all'aspetto letterario e poetico, che a quello filosofico–scientifico³⁶⁶. Più tardi, nella sua dissertazione del 1841, Kierkegaard usa le *Caricaturen* come un caso paradigmatico di *Naturphilosophie* ed esprime qualche riserva sulla prefazione di Steffens alla prima parte del libro, in cui «la metafora» travolgerebbe «l'individuo». L'individuo, cioè, nella caricatura perde la sua libertà, o meglio «sprofonda in uno stato in cui non ha realtà», perché la metafora non è «una produzione libera», una «creazione artistica»; per quanto il pensiero filosofico esamini i particolari, per quanto ingegnoso sia nell'associare, non è ancora in grado di farlo apparire leggero e fugace come fosse pura poesia³⁶⁷. Tuttavia, l'audacia della visione di Steffens ha un forte fascino per Kierkegaard, specialmente se combinata con gli altri punti di forza del nostro, scienziato naturale, docente accademico e soprattutto scrittore amato. Durante il suo periodo a Berlino fra il 1841 e il 1842,

³⁶⁵ Kierkegaard, *Breve og Aktstykker*, red. af N. Thulstrup og I. Munksgaard, København 1953–54, p. 38.

³⁶⁶ Cfr. *Søren Kierkegaards Papirer*, red. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, III, Gyldendal, København 1969, p. 2305.

³⁶⁷ Cfr. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in riferimento a Socrate*, tr. it. di D. Borso, BUR, Milano 1996, p. 39.

Kierkegaard ha finalmente modo di sentire Steffens a lezione, ma ne rimane deluso. Scrive al suo supervisore di dottorato Sibbern che lo ha ascoltato varie volte, ma che non può dirsi contento, poiché il docente non riesce affatto a veicolare nel parlato la potenza dei suoi scritti: «le strade sono troppo larghe per i miei gusti e così sono le lezioni di Steffens. Non si può vedere da una parte all'altra né seguire i passanti, proprio come con le lezioni di Steffens; ma ovviamente i passanti sono estremamente interessanti, proprio come lo sono le lezioni di Steffens»³⁶⁸. Il gusto del curioso, l'ecllettismo metodologico, la visionarietà poetica del nostro costringono Kierkegaard all'ascolto, eppure egli si ritrova ogni volta con in mano un pugno di mosche; ciò potrebbe, in effetti, ben accostarsi con la prosa a tratti "esistenziale" di un autore, per la verità, legato a schemi di pensiero tipicamente romantici. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di vedere, un certo margine di originalità è imputabile al nostro anche in funzione di alcune fonti e di alcuni approcci alla materia che potremmo definire settecenteschi e non è detto che sia esattamente quel tipo di *forma mentis* che sospinge a tratti la scrittura steffensiana, alimentando infruttuosamente anche l'interesse del giovane Kierkegaard³⁶⁹.

Al di là delle implicazioni relative al pensiero manifesto dei due, è altresì vero che l'autonomia speculativa di Steffens, almeno per come veniva percepita dai suoi studenti, era anche dovuto alla molteplicità di contesti in cui egli riusciva ad orbitare, senza con questo venir preso all'interno delle dinamiche di scuola o di corrente. Se primo abbiamo fatto riferimento ad i circoli di Rhael Varnhagen, di Bettina Arnim ed al movimento *Junges Deutschland*, sarà qui il caso di recuperare, vista la preminenza del momento teologico, anche la discreta circolazione di idee che avvenne fra Steffens e i motivi del cosiddetto «Teismo speculativo», il quale ebbe, Peraltro, una certa influenza anche su Kierkegaard stesso³⁷⁰.

³⁶⁸ Kierkegaard, *Breve og Aktstykker*, cit., p. 77.

³⁶⁹ Per approfondire la relazione fra i due, pur constatandone l'incompatibilità di fondo, cfr., oltre al solito Hultberg, anche A.J. Burgess, *Caricatures and the Comic in the Early Journal*, in H. Schulz, J. Stewart, K. Verstrynge (eds.) *Kierkegaard Studies Yearbook*, de Gruyter, Berlin–New York 2003, pp. 125–142 e J. Bukdahl, *Henrich Steffens: The Way to Myth and Fairy Tale*, in Id., *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, pp. 7–18.

³⁷⁰ Cfr. ad es. N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis Zu Hegel und Zum Spekulativen Idealismus: 1835–1846*, Kohlhammer, Stuttgart 1972, p. 233. Segnaliamo, peraltro, che, in questo testo come in altri, è riportato come tale Steffens facesse parte del gruppo della *Zeitschrift*. Tuttavia, occorre precisare come il suddetto Steffens non sia Henrich ma, presumibilmente, Franz Steffens (1853–1930). Cfr. F. Steffens, *Welcher Gewinn für die*

Tale movimento rappresentava un particolare gruppo di filosofi riunitosi intorno alla nota rivista *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, diretta da Immanuel Hermann Fichte (1796–1879), figlio del più noto filosofo. Tale gruppo comprendeva, per la verità, vari nomi di un certo rilievo, fra cui Carl Gustav Carus (1789–1869), Heinrich Moritz Chalybäus (1796–1862), Johann Eduard Erdmann (1805–1892), Christian Hermann Weiße (1801–1866), Hermann Ulrici (1806–1884), Friedrich Julius Stahl (1802–1861) o August Detlev Christian Twisten (1789–1876), quest’ultimo, Peraltro, caro amico del nostro. La rivista si contraddistingueva per un approccio “eclettico” alla materia filosofica, la cui opposizione ad Hegel era mitigata da una certa consonanza di temi con la cosiddetta «Destra hegeliana» e la cui vicinanza all’ultimo Schelling era invece impedita, nella sua interezza, per l’influsso di altre tradizioni di pensiero, come quella herbartiana.

Eppure, anche in questo caso la ricezione del nostro appare viziata da un mutamento stilistico e speculativo, che rende il pensiero steffensiano di difficile penetrazione, nella sua interezza. Ancora una volta, Steffens viene ricompreso a partire dalla sua ultima filosofia o dalla sua primigenia *Naturphilosophie*, come se i due aspetti divergessero, similmente a quanto accadeva per l’ultimo Steffens. A ben vedere, in effetti, i riferimenti a Steffens nella cerchia del cosiddetto teismo speculativo abbondano³⁷¹ e, nonostante ciò, sembra che

Kenntniss der griechischen Philosophie von Thales bis Plato in «*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*» (poi rinominata «*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*» 68, 1876, pp. 1–18.

³⁷¹ Alcuni esempi: I.H. Fichte nei suoi *Beyträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (Sulzbach, Seidel 1841, p. 135) sostiene che la maggior acquisizione della filosofia di Steffens è quella di aver dimostrato la *Potenzlehre* schellinghiana a partire dalle premesse della *Freiheitsschrift*. Nel *System der Ethik* (Dyk, Leipzig 1850, pp. 191–195), pubblicato dopo la morte del nostro, Steffens viene definito come capace di «presentire» qualcosa che nemmeno lui aveva «visto chiaramente». D’altra parte, se C.H. Weisse recepisce soltanto l’ultima filosofia steffensiana come degna di nota (Cfr. *Über di Zukunft der evangelischen Kirchen*, Weidmann, Leipzig 1849, pp. 99–100) e C.G. Carus ne considera importante, perlopiù, le ricerche di *Naturphilosophie* che culminerebbero nell’*Anthropologie* (Cfr. *Briefe über Landschaftsmalerei, geschrieben in den Jahren 1815–1835*, Fleischer, Leipzig 1835, p. 124; *Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt*, Braumüller 1866, p. 135 e *System der Physiologie*, I, Brockhaus, Leipzig 1847, p. 114). Il meno noto Lechler, invece, propenderebbe addirittura per refutarne completamente l’opera antropologica in quanto esulerebbe dai limiti dell’umano. Ciò che è più interessante, tuttavia, è che probabilmente quest’ultima posizione esplica un pensiero che in nuce è già assimilabile ai summenzionati. Cfr. C. Lechler, *Über di Aufgabe der Anthropologie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der gesammten Philosophie*, I, in «*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*» 15–16, 1846, pp. 282–293 e pp. 39–69.

nessuno di questo stesso movimento abbia potuto o voluto cogliere nella sua interezza l'originalità del pensiero steffensiano: i riferimenti appaiono tutti come sporadici, encomiastici o generici. L'esempio più evidente si trova probabilmente nel numero 17 (1847) della *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* in cui compare una recensione all'opera postuma di Steffens. Il recensore, piuttosto che prendere in considerazione l'opera del nostro, cui dedica qualche complimento di circostanza all'inizio e qualche indicazione in chiusura, si cimenta in uno stucchevole e generico elogio della *Späthphilosophie* schellinghiana, riducendo, di fatto, le *Nachgelassene Schriften* alla sola prefazione redatta da Schelling³⁷².

Di contro ad una comunità che, dunque, si agitava vistosamente intorno a Steffens e che, tuttavia, si dimostrava incapace di coglierne la ricchezza speculativa, stava, invece, un'altra comunità accademica, più giovane e, soprattutto, più silenziosa composta di pochi professori e molti nuovi studenti. Ci riferiamo alla comunità dei geografi, che, di lì a poco, riceverà una decisiva spinta grazie agli studi del noto Carl Ritter (1779–1859), docente all'università di Berlino a partire dal 1820. Se tra Ritter e Steffens si verificò un tiepido avvicinamento, mosso da comuni interessi, che si dispiegò poi anche attraverso un sincero dibattito scientifico, un vero stuolo di geografi prese parte alle lezioni di Steffens a Berlino, soprattutto a quelle di carattere geologico–geografico e, ovviamente, alle frequentatissime lezioni di antropologia³⁷³. Alcuni nomi, fra i più noti, sono Arnold Guyot (1807–1884), J.E. Wappäus (1812–1879) o Karl Raumer (1783–1865). L'encomio del primo nei confronti del nostro sembra parlare da sé:

*Tuttavia, vi sono tre nomi così strettamente connessi con la storia della disciplina cui questo volume è dedicato e con gli studi passati dell'autore, che egli si sente in dovere di citarli qui. Humboldt, Ritter e Steffens, sono le tre grandi menti che hanno dato nuova vita alla scienza del mondo fisico e morale*³⁷⁴.

³⁷² Cfr. la recensione non firmata (presumibilmente di I.H. Fichte) a *Nachgelassene Schriften von H. Steffens. Mit einem Vorworte von Schelling. Berlin 1846, Verlag von E. H. Schröder*, in «*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*» 17, 1847, pp. 127–134.

³⁷³ È stato perfino tentato un avvicinamento fra il nostro e Karl Marx, anch'egli assiduo frequentatore delle lezioni steffensiane di antropologia; purtroppo, senza successo. Cfr. H. Grünert, *Marx studiert "Anthropologie". Henrich Steffens und sein Beitrag zur Anthropologie des frühen 19. Jahrhunderts*, in «*Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*» 44, 1990, pp. 21–35.

³⁷⁴ A. Guyot, *The Earth and Man*, Gould, Kendall & Lincoln, Boston 1849, p. VIII.

L'influenza diretta che Steffens ebbe su questi autori fu senz'altro notevole; come abbiamo visto, infatti, il nostro non si limitò soltanto a fornire un quadro speculativo in cui la ricerca geografica, e quella umano-geografica in particolare, poteva fiorire. Steffens si attardò anche in importanti ricerche geografiche che i suoi contemporanei tennero in considerazione, spesso tributandovi i dovuti onori. Tuttavia, più in generale, è a nostro giudizio importante porre l'accento sull'approccio metodologico che Steffens ha consegnato ai suoi ascoltatori, per quanto concerne la materia geografica. In primo luogo, è necessario contestualizzare il luogo della spiegazione geografica e filosofico-naturale steffensiana: le sue lezioni infatti erano note per l'utilizzo di un linguaggio potente, poetico, un'eloquenza accattivante che rappresentava sicuramente più che una semplice divulgazione di idee a lungo conosciute e tramandate. Steffens ha, in questo senso, creato un nuovo sentimento per la natura, che stimolò anche la ricerca empirica e dunque la ricerca geografica, in un senso che procedeva dalla sua visione ispirata della natura.

In effetti, a ben vedere, ciò che separa le ricerche geografiche di Steffens da quelle della geografia "scientifica" di qualche decennio dopo, al di là delle divagazioni filosofico-naturali con cui egli tentava il raccordo con gli altri reami dello scibile umano, è la fondazione teleologica della disciplina. E ancora, tuttavia, è necessario riconoscere che, al di là di questa prima fondazione teleologicamente orientata e olistica in senso lato, non sarebbe stato possibile procedere alla strutturazione scientifica della disciplina. Di più, le ricerche di Steffens avevano sollevato dei problemi che potevano essere posti soltanto a partire da un punto di vista teleologico. Anche laddove il nostro interpretava i processi di sviluppo in modo speculativo, era per lui evidente che la ricerca naturale empirica deve e troverà le leggi della natura prevalenti.

I cambiamenti del clima e dell'ambiente climaticamente condizionato, a cui piante, animali ed esseri umani possono essere soggetti, ad esempio attraverso fenomeni di migrazione dalla loro patria autoctona, non sembravano sufficienti ad individuare una causa efficiente responsabile delle grandi variazioni. Eppure, al contempo, tale punto di vista comportava la necessità di osservare attentamente tutte le forme transitorie e le varietà più piccole, «poiché in esse risiede la soluzione del problema» (ANT, II, p. 403)³⁷⁵. La

³⁷⁵ Secondo lo storico della geografia E. Plewe, Steffens arriverebbe addirittura ad anticipare delle nozioni fondamentali per la geografia e geologia contemporanee, come la nozione di centro genetico, i processi di formazioni delle montagne (che Plewe paragona alle successive ricerche geologiche di von Bubenoff) la

geografia fisica rappresenta il coronamento delle scienze naturali viste per l'appunto teleologicamente, in quanto esse conducono decisamente all'antropologia³⁷⁶, conduce cioè ad un punto di vista superiore in cui lo spazio da ampio e libero di essere osservato si fa brulicante ed intrecciato di dinamiche sociali, culturali e soprattutto provvidenziali. In particolare, la comprensione delle razze diviene il fine delle scienze naturali e a sua volta la restituzione dell'essenza del genere umano deve recedere sempre più in profondità nel passato, fino a quando la coscienza non si era ancora palesata come umanità. Lo scienziato naturale deve perseguire la comprensione segreta degli elementi, la fioritura della vegetazione, la comparsa degli animali della terra, fino alla comparsa delle razze: dalla preistoria della terra alla preistoria dell'uomo (ANT, II, 398–99). Una scienza genetica del paesaggio, dunque, la cui interazione di forze deve far risalire alle radici dello sviluppo delle specie autoctone, attraverso la codificazione di "regioni", cioè di paesaggi naturali limitati, che vengono turbati da migrazioni e vengono in contatto fra di loro.

Non sarà dunque un vezzo, se il nostro si slancia, nell'*Anthropologie*, con una vera e propria polemica con Carl Ritter, sebbene dai toni moderati ed ossequiosi. Steffens critica «la visione completamente sbagliata dell'Africa» e dell'Asia Centrale, (ANT, I, 307 e ss.). Se, infatti, da una parte la critica di Steffens a Ritter, che si muove sul piano geografico, può sembrare pretestuosa, poiché testa a smontare prove che confliggono con la sua genesi delle razze umane – le quali si originarono, per l'appunto, nell'Asia Centrale – tale giudizio appare riduttivo. Il modello genetico–teleologico steffensiano è, infatti, tutt'uno con la ricerca empirica, com'era costume nella *Naturphilosophie* e soprattutto in quella steffensiana, cosicché il suddetto approccio diventa condizione irrinunciabile per la fecondità del metodo.

Quando l'approccio religioso–romantico alle cose del mondo comincerà a perdere la sua presa sulla comprensione della realtà, probabilmente in contemporanea a quando il nostro cesserà di impartire lezioni di filosofia naturale, le lezioni di Steffens sarebbero state popolate sempre più da teologi e molto meno da scienziati naturali o medici. Il pugno di

nozione di geografia corologica e soprattutto alcune intuizioni della successiva geografia culturale. Cfr. E. Plewe, *Teleologie und Erdwissenschaften im Rahmen der Naturphilosophie von Henrich Steffens – Festgabe für Ruthardt Oehme zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Veröffentlichung der Kommission für geschichtliche Landeskunde* in «Baden–Württemberg, Reihe B: Forschungen» 46, 1968, pp. 55–77.

³⁷⁶ Anche qui è forse possibile concepire un rimando all'affiancamento kantiano di geografia e antropologia come parti della *Weltkenntnis*, che anche il nostro sembra condividere. Cfr. Cap III, p. 176.

geografi che seguirono le lezioni di Steffens, insieme a quelle di Ritter, rappresenta, in questo senso, un'eccezione. Eppure, allo stesso tempo, in questa transizione Steffens pare avere un ruolo primario, in quanto nei suoi insegnamenti appaiono già ricompresi i modelli di spiegazione che vorranno proposti dalla geografia fisica e umana. Appariva già chiaro al nostro come soltanto la causalità naturale potesse essere determinata empiricamente attraverso l'osservazione e l'esperimento. Se a questo processo causale veniva posto un fine superiore, di ordine speculativo, esso non doveva comunque contraddire i risultati delle scienze empiriche: almeno idealmente i due piani non sono destinati a scontrarsi³⁷⁷. In questo senso la posizione di Carl Ritter, come evidenziava Plewe, che impone una deriva teleologica ad un piano di analisi che mira a rimanere ostinatamente empirico, incappa più volte nel rapporto antinomico fra causa e causa finale³⁷⁸.

Quando, dunque, la geografia regionale di Hettner cercherà, nel primo Novecento, di conciliare causa e telos, parlando di una «motivazione» (*Motivation*) come «correlato» (*Korrelat*) della causalità naturale nell'area dell'attività umana, sta effettivamente proponendo qualcosa di più simile a Steffens che a Ritter, nonostante il sedicente «ritorno a Ritter» (e a Kant)³⁷⁹. Il contesto positivistico in cui viene elaborata questa proposta, di esplicito rifiuto del periodo romantico in funzione di una rinnovata prassi scientifica, si rivolge alla sociologia, piuttosto che alla filosofia, al fine di strutturare e scovare la suddetta «motivazione». Tuttavia, la necessità di un livello teleologico dell'esposizione si fa ancora largo nel suo modello epistemologico, influenzato da Richthofen, Ritter e probabilmente

³⁷⁷ Il professatosi allievo di Steffens A. Guyot, docente a Princeton dal 1854 fino al 1883, è stato identificato come concausa indiretta dell'affermazione del darwinismo, all'interno della società americana. Da un punto di vista generale, egli apparteneva alla schiera di studiosi legati al mondo confessionale che propose una conciliazione del creazionismo con il darwinismo. In particolare, inoltre, egli fu tra i responsabili incaricati di giudicare sulle teorie di Darwin in una commissione apposita. Di estremo interesse sarebbe verificare quanto e come questa metodologia steffensiana possa aver influenzato questa non-influenza reciproca nel giudizio di Guyot sul rapporto fra darwinismo e creazionismo. Cfr. D.N. Livingston, *Darwin's Forgotten Defenders*, Regent College Publishing, Vancouver 1997, pp. 22–24, 77–85, 109–135 e *Dealing with Darwin: Place, Politics, and Rhetoric in Religious Engagements with Evolution*, John Hopkins University Press, Baltimore 2014, pp. 175–181 e 249–259. Cfr. anche A. Guyot, *Creation, or the Biblical Cosmogony in the Light of Modern Science*, Scribner's Son, New York 1884.

³⁷⁸ Cfr. E. Plewe, *Henrich Steffens ecc.*, cit. p. 75.

³⁷⁹ Cfr. A. Hettner, *Der Gang der Kultur über die Erde*, Teubner, Berlin–Leipzig 1929.

Wappäus, docente a Gottinga nella seconda metà del diciannovesimo secolo e precedentemente allievo di Steffens (WIE IX, 309)³⁸⁰.

Come abbiamo cercato di mostrare, Steffens porta in dote alle generazioni successive l'interesse e l'entusiasmo per la natura quale luogo armonico della conoscenza umana, veicolando una comprensione unitaria della realtà in senso speculativo, ma anche devoto all'osservazione. Come è accaduto in precedenza, anche in questo caso la ricezione di Steffens è relativamente parziale, piegata alle necessità gnoseologiche della geografia empirica. Eppure, come anche Ernst Plewe non mancava di rilevare, le potenzialità della *Naturphilosophie* steffensiana andavano ben oltre la costruzione di un modello teleologico e di alcuni rilievi degni di nota. La visione steffensiana intendeva letteralmente la natura a partire da luoghi determinati di interrelazione fra l'inorganico e l'organico. In particolare, attraverso la nozione di razza Steffens individua un luogo capace di giustificare l'incessante processo di individualizzazione che percorre l'intero processo organico, così il necessario ancoraggio del reame antropologico alla natura.

La suddivisione dell'umanità per mezzo delle razze, infatti, oltre che tenere insieme il piano antropologico e quello strettamente psicologico, permettere anche a Steffens di preconizzare delle analisi corologiche, localizzate, in cui lo studio di un popolo autoctono rappresenta lo studio di un intero ecosistema, di un intero *Landschaft*. In altre parole, l'antropologia filosofica che sta alla base dell'intera *Naturphilosophie* steffensiana si esplica attraverso due momenti: in primo luogo, attraverso una comprensione olistica di prima e seconda natura, le quali vengono così poste in stretta continuità; in secondo luogo, facendo valere il livello teleologico su quello meramente osservativo, negando così rilevanza a qualsiasi analisi volta a certificare l'inferiorità o l'animalità di un dato popolo. Un simile giudizio, infatti, sarebbe completamente contrario all'antropodicea steffensiana, per cui le razze devono poter essere presentate quali veri e propri dispositivi escatologici, tali da realizzare prima il processo organico e dunque quello apocatastico³⁸¹.

³⁸⁰ Aggiungiamo poi, incidentalmente, che il padre di Hettner, il letterato e scrittore Hermann Hettner (1821–1882) era un grandissimo estimatore dell'opera letteraria e filosofica di Steffens. Nonostante tale dato non possa essere esplicita evidenza di alcunché, ci è lecito ipotizzare che il nome del nostro sia risuonato più volte a casa Hettner. Cfr. M. Schlott, *Hermann Hettner: idealistisches Bildungsprinzip versus Forschungsimperativ: zur Karriere eines undisziplinierten Gelehrten im 19. Jahrhundert*, Niemeyer, Tübingen 1993, p. 76–85.

³⁸¹ A questa nozione steffensiana di paesaggio ha dedicato dei contributi estremamente importanti il geografo culturale K. Olwig. Cfr., ad es., *The Jutland Cipher – Unlocking the Meaning and Power of a Contested Landscape*, in K.R. Olwig e M. Jones (eds.), *Nordic Landscapes: Region and Belonging on the Northern*

Se, dal punto di vista antropologico, entrambi questi lati della spiegazione teleologica si assommano in una comprensione speculativa della corporeità spirituale del Cristo, c'è ancora una volta un livello dedito all'osservazione con cui è necessario fare i conti: l'unica possibilità che abbiamo per comprendere il disegno delle razze è quello di iniziare a studiare le culture dei popoli, recuperando determinate configurazioni della comprensione del mondo che ci sono nascoste e che ci permetterebbe di approfondire la nostra visione sulle cose. Uno splendido esempio di questa tarda prospettiva steffensiana, che, attraverso un robusto modello antropologico, si muove verso una filosofia della prima e della seconda natura, si trova in uno scritto d'occasione.

Tale testo è intitolato *Über die Lappen und Pastor N.J.C.V. Stockfleth's Wirksamkeit unter diesen* ed è una trascrizione della prolusione tenuta da Steffens, in qualità di co-direttore, in occasione del ventottesimo anniversario della Società biblica prussiana, il 12 ottobre 1842. Il testo riguarda l'attività di evangelizzazione compiuta dal sacerdote norvegese Nils Joachim Christian Vibe Stockfleth (1787–1866) nei confronti delle popolazioni Sami, concentrate nel nord della Scandinavia, nella regione del Finnmark. Il testo si sofferma in particolare su alcuni motivi della missione del sacerdote, e cioè sulla sua attività di traduzione dei testi sacri in lingua sami e soprattutto sul fenomeno di reciproca contaminazione che si verificò fra la missione luterana in terra lappone e i gruppi indigeni. Fuorché arrestarsi ad una descrizione analitica dei fatti, Steffens tenta di trarre alcune riflessioni filosofiche ed antropologiche da questo avvenimento in ottica interculturale. Da un lato, questo piccolo contributo di Steffens ci consegna un inaspettato antecedente per quanto riguarda l'apertura all'interculturalità nel pensiero tedesco del diciannovesimo secolo e mette in pratica la prospettiva olistica per cui i popoli, fra cui i Sami rappresentano un gruppo del tutto peculiare, divengono il centro di un dato

Edge of Europe, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, pp. 12–49; *In search of the Nordic landscape: A personal view*, in K. Simonsen e Jan Öhman (eds.), *Voices from the North: New Trends in Nordic Human Geography*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 211–232 e *Recovering the Substantive Nature of Landscape*, in «Annals of the Association of American Geographers» 86, (4), 1996, pp. 630–653. Tuttavia, la sua analisi si attarda soprattutto sulle lezioni tenuto all'Elers Kollegium di Copenaghen nel 1802, chiaramente più interessanti per la geografia del paesaggio scandinavo; da questo punto di vista, Olwig manca alle volte di individuare la netta presa di distanza che Steffens produrrà nelle sue opere successive, specie nell'*Anthropologie*, riguardante il rapporto fra le razze e la presunta superiorità dell'una sull'altra. Una posizione simile si trova anche in S. Lettow, *Politicizing the Geological: Articulations of Earth and History in Modern Philosophical Race Discourse*, in «Critical Philosophy of Race» 9, (1), 2021, pp. 27–47.

Landschaft.³⁸² Da questo punto di vista, dunque, crediamo si possa sostenere con forza che l'antropologia «nel mio senso», come Steffens la chiamava, vada compresa innanzitutto come una antropologia filosofica, ecologica ed interculturale.

4.5 Sulla posterità di Steffens: fuori dall'università

Per concludere sulla posterità di Steffens, dopo aver preso in esame gli interlocutori tipici del nostro negli anni di Berlino (connazionali partiti per il *Grand Tour* filosofico, tardo-idealisti e geografi) sarà ora necessario prendere in considerazione gli ambienti che Steffens prediligeva frequentare, ancora una volta con riferimento all'ultima parte della sua vita. A tal fine, ci concentreremo, in particolare, su due ambiti: il circolo tardoromantico di Breslau e la comunità accademica danese. Entrambi questi contesti, infatti, da un lato rappresentano due poli in cui Steffens godeva di una certa influenza e, dall'altro, rappresentano dei luoghi "amici", alle periferie della vita tedesca, in cui Steffens poteva trovare soddisfazione, di contro alla crescente distanza che l'accademia tedesca accumulava nei suoi confronti.

Nel primo caso, ci riferiamo al circolo che si era originato nella casa di Hans Ludwig David Yorck von Wartenburg (1805–1865), dottore in filosofia e figlio di Johann David Ludwig Yorck (1795–1830), figura di grande significato per il nazionalismo tedesco, organizzatore della resistenza antinapoleonica e uscito vittorioso proprio nella battaglia di Wartenburg. La tradizione militare era stata interrotta proprio dal figlio Hans Ludwig che appunto aveva intrapreso gli studi filosofici, ricevette per qualche Steffens come precettore e divenne poi anche grande amico di Tieck, di cui erediterà la biblioteca. La sua casa divenne così un vero e proprio centro della vita intellettuale della Slesia, frequentata da dalle personalità più in vista del movimento tardoromantico quali Savigny, Raumer, Varnhagen von Ense, Bettina von Arnim, Alexander Humboldt e chiaramente Steffens. Inoltre, contribuivano a tener viva l'atmosfera sia una prima moglie Bertha Johanna Auguste von Brause (1809–1845) che una seconda Nina von Olfers (1824–1901), entrambe figlie di casati colti e filo-prussiani.

La presenza più costante, tuttavia, a casa Yorck era il filosofo Christlieb Julius Braniß (1792–1873), uno dei pochissimi a dirsi diretto allievo del nostro (e di Schleiermacher). Ebreo convertito, Braniß è stato predecessore di Wilhelm Dilthey (1833–

³⁸² Cfr. Steffens, *Über die Lappen und Pastor N.J.C.V. Stockfleth's Wirksamkeit unter diesen*, Trowisch & Sohn, Berlin 1842.

1911) sulla cattedra di filosofia a Breslau e mentore filosofico di Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897), figlio di Hans Ludwig, noto filosofo e politico. Nonostante anche egli possa essere iscritto nel cosiddetto «tardo–idealismo», cui anche il gruppo raccolto intorno a I.H. Fichte può essere ricondotto, Braniß è stato oggetto di studio piuttosto come antenato del primo storicismo, quella corrente di idee, cioè, che si origina proprio nel dibattito fra Dilthey e Yorck von Wartenburg. In particolare, il progetto di Braniß può essere sintetizzato nella formula di una filosofia speculativa della storia come rivelazione divina, cioè una vera e propria filosofia cristiana, capace di riprodurre una nuova sintesi di fede e sapere³⁸³.

Il rapporto di Braniß con Steffens, come vedremo accadere anche con Sibbern, non è un rapporto di sudditanza filosofica, ma è piuttosto un rapporto di ispirazione reciproca. Grande ascoltatore, fedele amico e sostenitore di Schelling, capace di infiammarsi davanti al dispiego del genio e dell'acume, Steffens ha saputo intessere con gli studenti più vicini a lui un rapporto di mutuo scambio. Forse proprio per questo motivo, dinnanzi a loro la filosofia della natura ha rappresentato una certa visione del mondo, piuttosto che un mero insieme, piuttosto lasco, di coordinate su cui apporre le proprie riflessioni. In particolare, dunque, il debito di Braniß nei confronti di Steffens passa per motivi biografici e per motivi speculativi che, soltanto quando visti nel loro insieme, ci restituiscono la complicità della loro opera. Come abbiamo visto Steffens è debitore nei confronti di Braniß per un motivo principale: l'idea che la psicologia possa effettivamente funzionare come introduzione alla materia filosofica. Tuttavia, l'intuizione per come svolta da Braniß è un vero e proprio preambolo metafisico, per cui la psicologia è una psicologia razionale per l'appunto “tardo–idealistica”. Secondo Steffens, invece, si tratterebbe di ricostruire una vera e propria

³⁸³ Cfr. sul tema, almeno, K. Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1970; G. Scholz, *Historismus als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniss (1792–1873)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973; *Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie: Braniß und Dilthey*, in J. Krakowski, G. Scholz (hrsg.) *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, pp. 179–194; *From Braniss to Dilthey: Increase of Knowledge and Loss of Orientation in the Passage From the Speculative Philosophy of History to the Philosophy of Empirical Sciences*, in «Archivio Di Storia Della Cultura» 24, 2011, pp. 75–92; F. Donadio, *Introduzione*, in C.J. Braniß, *Religione, filosofia e «filosofia cristiana»*, Rubbettino, Catanzaro 2002, pp. 5–56 e *Religion und Geschichte bei Paul Yorck von Wartenburg*, Würzburg 2013.

psicologia filosofica che sappiamo lavorare parallelamente alla psicologia empirica, conferendo unità metodologica alle osservazioni, senza con questo separarsi da esse.

Il debito di Braniß nei confronti di Steffens è, invece, probabilmente più ampio di quello che sembra. Alcuni esempi: anche Braniß venne introdotto al circolo di Scheibel, che battezzerà la moglie ed i figli e celebrerà, nonostante la sospensione dell'incarico, anche il funerale della moglie prematuramente scomparsa. Dal 1833 fino ai suoi ultimi giorni diresse un istituto di musica sacra creato con la spinta, fra gli altri, anche di Steffens che, come abbiamo visto, aveva, nel suo periodo di Breslau, riscoperto le possibilità anagogiche e speculative della musica, specie della musica sacra. Dal punto di vista speculativo, invece, il suo sistema presenta un certo eclettismo di fondo, che quindi rende più complesso individuare i nuclei steffensiani, dal momento che essi sono intrecciati con molti altri influssi, fra cui il principale è certamente Schleiermacher, poi Schelling e perfino Hegel. Quel che è certo è che l'ultimo Steffens è il vero e proprio riferimento per Braniß, nei suoi scritti politici e ovviamente attraverso la sua filosofia della religione. Inoltre, il testo del 1858, noto come *Über atomische und dynamische Naturauffassung. Ein Votum* (1858)³⁸⁴ può essere considerato come un tentativo di mettere frutto gli insegnamenti del maestro in una serrata polemica contro Gustav Theodor Fechner (1801–1887). Di contro all'atomismo meccanicistico di questi, Braniß propone, mediante il concetto di «forza», un atomismo dinamico, figlio della *Naturphilosophie*.

Al di là di ciò, tuttavia, è per noi più interessante offrire qualche cenno sul quadrilatero Steffens, Braniß, Paul Yorck von Wartenburg e Dilthey. Sia nel passaggio di cattedra da Braniß a Dilthey, sia nel passaggio generazionale da Braniß a Paul Yorck von Wartenburg, molto viene disperso e relativamente poco rimane tematizzabile all'interno della riflessione storicistica dei due. La filosofia di Braniß appare come legata al passato, rimanendo sullo sfondo come un pungolo, attiva soprattutto per il risveglio da parte di von Wartenburg di una «filosofia cristiana» che prenderà una strada relativamente differente da quella di Dilthey, prima della prematura scomparsa del conte. Tuttavia, in questa circolazione di idee, nonostante la questione non sia mai stata presa in considerazione, Steffens può aver svolto un ruolo degno di interesse.

Il divario generazionale fra Steffens e von Wartenburg e ancor di più fra Steffens e Dilthey si fa così accentuato che, per inverso, i due possono tornare a leggere i testi del

³⁸⁴ Braniß, *Über atomische und dynamische Naturauffassung. Ein Votum*, in «Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft in Breslau» I, 1858, pp. 303–328.

nostro come depositari di un sapere anteriore alla ristrutturazione metafisica del tardo-idealismo; come, cioè, luogo del sapere puramente romantico di inizio Ottocento. In particolare, sebbene Yorck affrontasse dei nuclei tematici che erano già presenti in Braniß, l'impostazione della sua filosofia può richiamare una possibile lettura steffensiana. Yorck intendeva, infatti, programmaticamente restare al di qua della speculazione idealistica, mantenendo come luogo di realtà il piano dell'«esperienza» o «psicologico», che si palesa come analisi di una coscienza cristianamente ispirata. Questa dimensione assume una coloritura profondamente romantica quando accostata alla descrizione dell'individualità, della psicologia e della «coscienza cristiana» per come esposta da Steffens nella *Christliche Religionsphilosophie*³⁸⁵. Per quanto riguarda Dilthey, invece, ci troviamo di fronte ad una distanza marcata nei confronti di Braniß, di contro ad una vera e propria rilettura di Steffens, seppure strumentale. Sappiamo, infatti, che sia per il suo *Leben Schleiermachers*, sia con cenni sporadici in diversi altri testi³⁸⁶, Dilthey tornò su vari luoghi steffensiani, specie sulla sua autobiografia e sui primi testi di *Naturphilosophie*, quali luoghi manifesti della *Weltanschauung* dei *Naturphilosophen*, che possono aver in qualche modo contribuito alla delineazione alla sua impostazione filosoficamente, così corposamente legata a stilemi romantici³⁸⁷.

Nel secondo caso, invece, l'ambiente accademico danese che, come abbiamo visto, celebrò in più occasioni il vecchio Steffens, ha una fortissima valenza simbolica. Il nostro, infatti, trova in questo ambiente il riconoscimento e la consacrazione che, fin dalle sue lezioni a Copenaghen nel 1802, gli era stata negata. Non solo, a cavallo fra la prima e la seconda metà del secolo, Steffens diviene a chiare lettere il riferimento principe di un vero e proprio movimento romantico che egli si rammaricherà ampiamente di non aver vissuto da vicino. Da questo punto di vista, la figura che, a nostro giudizio, rappresenta al meglio

³⁸⁵ Questo accostamento è stato tentato anche da F. Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Niemeyer, Halle 1928, p. 71n.

³⁸⁶ Cfr., ad esempio, Dilthey, *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, de Gruyter, Berlin 1966, p. 452 o *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Portraits und biographische Skizzen, Quellen und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin 1970, pp. 32–24.

³⁸⁷ Cfr. almeno il classico Gadamer, *Dilthey tra romanticismo e positivismo*, tr. it. di P. Cipolletta, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, FrancoAngeli, Roma 1985, pp. 24–41 o G. Magnano San Lio, *Dilthey e la Geistesbewegung tedesca tra illuminismo e romanticismo*, in «Archivio di Storia della Cultura» XI, 1985, pp. 223–241.

il contesto accademico danese, l'importante debito e la grande ammirazione nei confronti del nostro è Frederik Christian Sibbern (1785–1872), docente a Copenaghen sulla cattedra che fu di due vecchie conoscenze steffensiane: Børge Riisbrigh e Niels Treschow. In oltre cinquanta anni di carriera accademica, Sibbern è stato mentore per molte generazioni di filosofi, Kierkegaard compreso.

Si è occupato estensivamente di metafisica, epistemologia, filosofia politica, logica, estetica, filosofia della religione e soprattutto di psicologia. Attraverso degli episodi biografici curiosamente simili a quelli steffensiani, Sibbern sviluppò progressivamente l'amore per filosofia e dunque una vicinanza spirituale nei confronti del nostro. Le notissime lezioni del 1802 tenute da Steffens a Copenaghen non fecero una bella impressione su Sibbern, completamente digiuno di idealismo tedesco e, all'età dei fatti, studente di diritto. Pochi anni dopo, tuttavia, durante una *Bildungsreise* stipendiata dall'università danese, Sibbern si recò ad Halle, rimanendovi per l'ultima parte del 1811. Qui conobbe Steffens, il quale divenne rapidamente un riferimento insostituibile e un confidente, una presenza amica e una fonte costante di ispirazione. Dopo un periodo a Berlino, dove ebbe modo di conoscere, fra gli altri, il vecchio Fichte e Schleiermacher, Sibbern passò a Jena e a Karlsbad per incontrare Goethe; dunque, si ritrovò nel Novembre 1812 con il nostro a Breslau, rimanendo con lui fino al 1813, per poi dirigersi a Berlino e a Monaco, chiaramente per conoscere Schelling. Quando Nel 1813 Federico VI di Danimarca fondò l'università di Christiania (oggi Oslo), chiamando ad insegnarvi il vecchio Treschow, Sibbern venne chiamato ad insegnare a Copenaghen. Nel 1819 uscirà il suo primo lavoro completo, riguardante la psicologia, noto come *Menneskets aandelige Natur og Væsen*³⁸⁸. Appena uscito, Sibbern provvederà immediatamente a recapitarne una copia a Steffens che, nel 1819, non aveva, in effetti ancora ben elaborato una teoria sul piano antropologico e psicologico. La risposta steffensiana lascia, in effetti, presagire un sincero interesse nei confronti dell'opera del giovane Sibbern:

Caro Sibben! grazie mille per il tuo scritto – che ne dici di una traduzione tedesca? Lo scritto è talmente in accordo con le mie opinioni che mi appare valido e caro anche per questo motivo. Voglio esprimermi in modo abbastanza ampio se riesco a leggerlo ancora una volta

³⁸⁸ F.C. Sibbern, *Menneskets aandelige Natur og Væsen. Et Udkast til en Psychologie*, 2 Bde., Gyldendal, København 1819 (Bd. 2, Fabritius de Tengnagel, København 1828).

– l'ho ricevuto solo 4–5 settimane fa. Ci sono passaggi in esso che, in un modo molto piacevole, mi hanno sorpreso per la loro profondità e il loro significato.³⁸⁹

Al di là delle possibili espressioni di circostanza, è abbastanza chiaro come Steffens sia sinceramente impressionato dal testo, soprattutto quando si consideri che esso giunge in prossimità dell'esplicita dichiarazione di anti-psicologismo fatta da Schelling nel suo scritto su Cousin, che più volte abbiamo nominato. In effetti, la psicologia di Sibbern si presentava come un tentativo di costruire un modello alternativo alle esposizioni dominanti in Germania e Francia. I molteplici interessi filosofici di Sibbern si riaccoglievano intorno ad una precisa tradizione di pensiero psicologica che aveva saputo conciliare la scuola scozzese del *common sense* e, in generale l'empirismo britannico, con il wolffismo continentale di Tetens e poi dell'eclittico Treschow. Sibbern è pronto ad assommare questo bagaglio di esperienze con il viaggio tedesco, memore degli insegnamenti dei vari Steffens, Schelling, Goethe o Schleiermacher.

Non possiamo qui dilungarci in un esame delle principali opere di Sibbern, che, come abbiamo visto³⁹⁰, erano anche possedute da Steffens in larga parte; tuttavia, è importante notare come il rapporto fra Sibbern e Steffens rappresenti probabilmente il momento più fecondo per quanto riguarda la speculazione di quest'ultimo. Se, infatti, Sibbern fosse stato uno stanco ripetitore patrio delle idee steffensiane, i suoi lavori non sarebbe stati di grande interesse per noi, divenendo al massimo utile per delineare i contorni di una piccola scuola steffensiana che si sarebbe costruita in Danimarca. Tutt'altro, proprio come era accaduto fra Steffens e Schelling, nonostante Sibbern palesi più e più volte la sua devozione nei confronti del maestro, quale genio insuperato, egli batte sentieri largamente autonomi e conserva una maniera steffensiana più nello spirito che nella lettera.

Un esempio classico riguarda la ricezione delle istanze della frenologia di Franz Gall, che viene effettivamente accolta all'interno della descrizione psicologica, seppur in parte e secondo un'interpretazione che riconduce l'apparato frenologico all'ontologia idealistica³⁹¹. A ben vedere, tuttavia, in maniera piuttosto pragmatica e scevra da

³⁸⁹ W. Feigs, *Deskriptive Edition ecc.*, cit., p. 239.

³⁹⁰ Cfr. cap. III.

³⁹¹ Cfr. a riguardo A.S. Jacobsen, *Phrenology and Danish romanticism*, in R.M. Brain, R.S. Cohen e O. Knudsen (eds.), *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science*, Springer, Berlin 2007, pp. 55–74.

preconcetti, Sibbern non fa altro che accorpore una teoria che permetta di conciliare psicologia delle facoltà e *Naturphilosophie*, attraverso un'interpretazione speculativa della stessa. Da questo punto di vista, dunque, egli non compie nessuna svolta decisiva rispetto a Steffens, ma anzi compie un passo che è già completamente presente all'interno dell'antropologia steffensiana e che pure il nostro si era rifiutato di compiere, mosso da certi scrupoli morali. A rigor di logica, tuttavia, la riflessione antropologica e psicologica steffensiana, quando portato alle sue estreme e naturali conseguenze, conduceva esattamente in questa direzione.

Questo esempio ci dà, così, occasione di discutere la portata generale della posterità steffensiana che abbiamo definito come una posterità "sotterranea". Ciò che, in effetti, Steffens ha rappresentato per le generazioni successive è un vero e proprio punto di vista sul mondo. Tale *Weltanschauung* è stata variamente recepita come un generale eclettismo, un olismo metodologico, una forma di narrazione poetica del mondo o, più in profondità, come un tentativo di dotare la *Naturphilosophie* di un sistema completo, elaborando un modello epistemologico in cui la *Natura* non cessasse mai di essere soggetto e fosse capace di orientare il piano della filosofia teoretica e della filosofia pratica, della storia naturale e della morale, della prima natura e della natura seconda. A nostro giudizio, questo tipo più profondo di comprensione della lezione steffensiana è ben chiaro a Sibbern, che pure elabora una teoria dell'uomo estremamente ricca di spunti ed influenze, esattamente in questa direzione³⁹².

La sua antropologia e, dunque, la sua psicologia si confrontano con la psicologia empirica sviluppatasi nella seconda metà del diciannovesimo secolo, tentando di non rinunciare al decisivo postulato "eco-logico" steffensiano. In particolare, basterà qui affermare come Sibbern padroneggi la lunga tradizione psicologica di Tetens e Treschow, riproponendo, allo stesso tempo, le nozioni steffensiane di temperamento-talento e personalità. Questa conciliazione è eminentemente riflessa dal ruolo primario accordato alla nozione di personalità, vero e proprio centro di individuazione e di espressione del processo organico. Una mole notevole di osservazioni e di rilievi, che compone molte delle opere psicologiche di Sibbern, viene per l'appunto orientata da questa visione antropologica, realizzando così, almeno in parte, il disegno steffensiano di una psicologia filosofica, capace di presiedere ed orientare l'osservazione. Questo tratto distintivo è ben

³⁹² Il prodotto più completo di questo lavoro si trova nella *Psychologie, indledet ned almindelig Biologie*, Schulz, København 1843.

visibile in una lunga tradizione di pensiero danese, positivistica eppure basata sulla psicologia della personalità³⁹³. Tale corrente ha in Sibbern un comune ed illustre maestro universitario³⁹⁴ ed è soprattutto nota grazie al nome di uno dei più noti filosofi danesi: Harald Høffding (1843–1931)³⁹⁵.

Parallelamente a Dilthey, anche in Høffding non rimane che un'eco della proposta steffensiana. Rimane, cioè, soltanto una traccia di una lontana scaturigine, di un corso ideale che ha camminato a lungo, affievolendosi progressivamente. L'impossibilità di una ricezione completa della filosofia di Steffens, con l'unica eccezione – con le dovute precisazioni – rappresentata dalla filosofia di Sibbern, sottolinea in maniera importante la frattura che la scienza sperimentale ha impresso alla storia del pensiero. In sede storiografica tale frattura può essere ricomposta, almeno in parte, specie qualora si riesca ad affrontare in maniera trasversale la storia del pensiero anche quando questo si presenta come diviso e non comunicante³⁹⁶. Anche l'eredità del pensiero steffensiano non è considerabile *in toto* come una linea di pensiero interrotta. Piuttosto, come abbiamo avuto modo di ripetere, essa va vista come un'eredità diffusa³⁹⁷, che, soltanto in questo senso, in seconda battuta, si presenta come un'eredità dispersa. Tale destino, Peraltro, non è

³⁹³ Cfr. almeno F. Girgenti, *Psiche e storia. Saggio su Harald Høffding*, Cleup, Padova 2011.

³⁹⁴ Cfr. J.L. Pind, *Edgar Rubin and Psychology in Denmark – Figure and Ground*, Springer, New York–Dordrecht–London 2014.

³⁹⁵ Harald Høffding, peraltro, ha, in qualità di storico della filosofia e storico del pensiero patrio, dedicato diversi piccoli contributi a Steffens, sebbene non sia in nessun modo dimostrabile che conoscesse con accuratezza la produzione antropologica e psicologica steffensiana. Cfr. Høffding, *Forord* in Steffens, *Inledning til filosofiske forelæsninger*, red. af B.T. Dahl, Gyldendal, København 1905; *Henrik Steffens e Henrik Steffens i det danske Aandsliv*, i *Mindre Arbejder*, 2, Gyldendal, København 1905, pp. 162–171 e 172–180; *Danske filosoffer*, Gyldendal, København 1909, pp. 40–48.

³⁹⁶ Prendiamo ad esempio i molti lavori di S. Poggi come il poderoso *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica*, Il Mulino, Bologna 2000.

³⁹⁷ Un ottimo esempio di questa eredità diffusa può essere individuato nella cattedra Henrik Steffens. Nominata presso l'Università Humboldt di Berlino nel campo delle scienze umane e sociali, è finanziata dal governo norvegese e amministrata congiuntamente dall'Università Humboldt e dall'Università di Oslo. La cattedra è stata istituita in occasione della visita di stato del presidente tedesco R. Herzog in Norvegia nel 1998, su iniziativa di Lucy Smith, rettore dell'Università di Oslo. Lo scopo della cattedra è di recuperare, in senso al *Nordeuropa-Institut*, lo spirito poliedrico steffensiano in ambito scientifico, favorendo la cooperazione delle realtà tedesca e norvegese.

assolutamente singolare; si pensi all'eredità della filosofia schellinghiana, cui di certo non mancarono veri e propri ripetitori e discepoli.

In estrema sintesi, possiamo riallacciarci al giudizio secondo cui la *Naturphilosophie* già a metà del diciannovesimo secolo avrebbe esaurito la sua funzione “veicolare”³⁹⁸ nei confronti delle scienze naturali. La decadenza di questa corrente di pensiero, tuttavia, ha portato via con sé anche l'intero corredo di modelli, ipotesi e soluzioni che stava a fondamento dell'attività dei *Naturphilosophen*. Le generazioni successive di scienziati e filosofi non sembrarono più in grado di comprendere le possibilità di tale visione del mondo, nonostante uomini e filosofi come Henrich Steffens abbiano cercato di riproporli in maniera inesausta³⁹⁹. La storia del pensiero ha preso strade divergenti, senza cessare di riprodurre gli enigmi su cui anche il nostro aveva riflettuto. Oggi le medesime domande risuonano in campi del sapere che egli non conobbe neppure, eppure questi potrebbero funzionare come nuovi reagenti nei confronti della saggezza geologica di Steffens.

³⁹⁸ Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura ecc.*, cit., *passim*. Un discorso a parte va fatto per l'idealismo o quantomeno per la propagazione dell'hegelismo. Cfr., a riguardo, almeno D.E. Leary, *German Idealism and the Development of Psychology in the Nineteenth Century*, in «Journal of the History of Ideas» 18, (3), 1980, pp. 299–317.

³⁹⁹ «La mia vita», arriverà a dire nell'autobiografia, «è una serie di tentativi falliti» (WIE X, 270).

BIBLIOGRAFIA TEMATICA

L'approccio enciclopedico e la vastità dei temi trattati da Steffens hanno reso necessaria una bibliografia di tipo tematico. Dal momento che nella tesi i riferimenti vengono posti per esteso, per lo stile bibliografico abbiamo optato per un criterio cronologico uniforme. Le sezioni sono state divise come segue:

1. Opere di Steffens	237
2. Opere coeve	241
2.1. Opere complete	
2.2. Epistolari	
3. Contributi su Steffens	246
4. Contributi sul contesto scandinavo	252
5. Contributi su storia del pensiero e della cultura tedesca nel diciannovesimo secolo	254
6. Sulla posterità di Steffens: dentro l'università	257
7. Sulla posterità di Steffens: fuori dall'università	258
8. Per una ecologia filosofica a partire da Steffens	260
9. Contributi su <i>Naturphilosophie</i> , filosofia della natura, antropologia	261

1. Opere di Steffens

- 1794 *De fornemste Hypotheser, ved hvis Hjelp man har søgt at forklare Metallernes Forkalkning*, in «Physicalsk, økonomisk og medico-chirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge» 1, pp. 42–77 e 161–164.
- 1794 *Tillæg om Botanikens Skiæbne i Danmark*, in C.L. Wildenow, *Udkast til en Lærebog i Botaniken*, oversat efter den tydske Udgave af H. Steffens, København, pp. 349–365.
- 1794 *Tyge Rothe, Naturen, betragtet efter Bonnets Maade, Schultz, København 1791–1794 (anmeldelse)* in «Physicalsk, økonomisk og medico-chirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge» 1, pp. 464–473.
- 1794–95 *Dagbog*, (inedito) [Gunnerus Library, Bergen, Ms 376].
- 1797 *Über Mineralogie und das mineralogische Studium*, Hammerich, Altona.
- 1800 *Geologiske Bemærkninger paa en Reise mellem Thyriinger–Waldbjergene*, in «Physicalsk, økonomisk og medicochirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge» 17, pp. 32–67.
- 1800 *Recension der neuern naturphilosophischen Schriften des Herausgebers. Schelling, F.W.J., Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, Hamburg, Perthes 1798. Rezension. Schelling, F.W.J., Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf der Vorlesungen, Jena–Leipzig, Gabler 1799. Rezension. Schelling, F.W.J., Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Jena–Leipzig, Gabler 1799, (Rezension)*, in «Zeitschrift für speculative Physik» I, (1–2), pp. 1–48 und 88–121, hrsg. von M. Durner, Meiner, Hamburg 2001, pp. 167–188.
- 1800 *Über den Oxydations– und Desoxydations–Process der Erde. Eine Abhandlung vorgelesen in der naturforschenden Gesellschaft zu Jena*, in «Zeitschrift für speculative Physik» I, pp. 143–268, hrsg. von M. Durner, Meiner, Hamburg 2001, pp. 93–110.
- 1801 *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*, Craz, Freiberg. Rist. Meridian, Amsterdam 1973. Parziale tr. it. in *I romantici tedeschi. 3.2: psicologia e scienze naturali*, scelta, introduzione e traduzione a cura di S. Poggi, redazione a cura di S. Corrado, Rizzoli, Milano 1996, pp. 213–239.

- 1801 *Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Cotta, Tübingen 1800, (Rezension), in Erlanger Litteratur-Zeitung 82-83, 28.–29. April, pp. 649–663.*
- 1803 *Indledning til filosofiske forelæsninger, Seidelin Copenhagen. red af B.T. Dahl, Gyldendal 1905; red af J. Kondrup, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab/Reitzel, København 1996. tr. ted. Einleitung in die philosophischen Vorlesungen, hrsg. von B. Henningsen, J. Steeger und J. Kondrup, Karl Alber, Freiburg im Breisgau 2016.*
- 1805 *Drei Vorlesungen über Galls Organenlehre, N. Soc. Buchandlung, Halle.*
- 1806 *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, zum Behuf seiner Vorlesungen, Realschulbuchhandlung, Berlin.*
- 1806 *R. Chenevix, Kritische Bemerkungen, Gegenstände der Naturlehre betreffend, in «Annalen der Physik» 20, 1805, (Rezension), in «Allgemeine Literatur-Zeitung» 61, 13. März, pp. 486–88.*
- 1809 *Über die Idee der Universitäten, Realschulbuchhandlung, Berlin. Nuova ed. in J.G. Fichte, F.D.E. Schleiermacher, H. Steffens, Über das Wesen der Universität, hrsg. von E. Spranger, Dürr, Leipzig 1910, pp. 205–280.*
- 1810 *Geognostisch-geologische Aufsätze, als Vorbereitung zu einer innern Naturgeschichte der Erde, Hoffmann, Hamburg.*
- 1810 *Über die Bedeutung der Farben in der Natur, in P.O. Runge, Farben-Kugel oder Construction des Verhältnisses aller Mischungen der Farben zu einander, Perthes, Hamburg, pp. 31–60. tr. dan. Om farvernes betydning i naturen, in P.O. Runge, Farvekugle eller konstruktion af forholdet mellem alle farvers indbyrdes blanding tillige med forsøg på afledning af harmoni ved sammensætning af farver, red. af B. Reiter, Skolen for Kunstpædagogik, København 1973.*
- 1811 *Ideen über die medicinische Meteorologie, (inedito) [Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin, I. HA, Rep. 76 Kultusministerium VIII A, Nr. 2291, 11r–28v.]*
- 1811–24 *Vollständiges Handbuch der Oryktognosie, 5 Bde., Curt, Halle.*
- 1814 *Notizen über das Iod, in «Journal für Chemie und Physik» XI, pp. 129–136.*
- 1815 *Johann Christian Reil. Eine Denkschrift, Curt, Halle.*
- 1817 *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden mit besonderer Rücksichte auf Deutschland, 2 Bde., Reimer, Berlin.*
- 1817 *Über das respective Verhältniss des Iodins und Chlorins zum positiven Pol der voltaschen Säule, in «Journal für Chemie und Physik» XIX, pp. 313–315.*

- 1818 *Turnziel. Sendschreiben an den Herrn Professor Kayßler und die Turnfreunde*, Max, Breslau.
- 1818 *Über Sagen und Märchen aus Dänemark*, in J.G. Büschig, *Der Deutschen Leben, Kunst und Wissen im Mittelalter. Eine Sammlung einzelner Aufsätze*, 2 Bde., Breslau.
- 1819–21 *Caricaturen des Heiligsten*, 2 Bde., Brockhaus, Leipzig.
- 1819 *Die gute Sache. Eine Aufforderung zu sagen, was sie sei, an alle, die es zu wissen meinen, veranlaßt durch des Verfassers letzte Begegnisse in Berlin*, Brockhaus, Leipzig.
- 1819 *Einladung und Beyträge zur Hülfe gegen den Professor Steffens. Zsgef. in ein Schreiben an den Verfasser der "Runensteine"*, in «Freimüthigen für Deutschland» 10, Blatt 9. und 10., Duncker & Humblot, Berlin.
- 1819 *Über Kotzebue's Ermordung*, Max, Breslau.
- 1820–22 *Anthropologie*, 2 Bde.. Max, Breslau. hrsg. von di H. Poppelbaum, Der Kommende Tag, Stuttgart 1922.
- 1820 *Über Deutschlands protestantische Universitäten*, Max, Breslau.
- 1821 *Schriften. Alt und neu*, 2 Bde., Max, Breslau.
- 1823 *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben*, Max, Breslau. tr. dan. *Om den falske Theologie og den sande Troe: En Stemme fra Menighedene*, red. af M.P. Kruuse, Wahl, København 1825.
- 1823 *Widerlegung der gegen ihn von den Herrn Consistorialrath Schulz erhobenen öffentlichen Anklage*, Max, Breslau.
- 1825 *Der Norwegische Storting im Jahre 1824*, Duncker & Humblot, Berlin.
- 1826 *Neue Versuche zur Darstellung des Verhältnisses des Electromagnetismus zum Erdmagnetismus*, in «Archiv für die gesammte Naturlehre» VII, pp. 273–302.
- 1828 *Beyträge zur physikalischen Geographie der skandinavischen Halbinsel. Von Herrn Professor Dr. Steffens in Breslau* in «Herta. Zeitschrift für Erd– Völker– und Staatenkunde» I, pp. 151–177 e II, pp. 264–279.
- 1828 *Über die Beurtheilung seiner electromagnetischen Versuch durch Pohl und die Anzeige derselben durch Berzelius*, in «Archiv für die gesammte Naturlehre» XV, pp. 119–128.
- 1829–35 *Polemische Blätter zur Beförderung der spekulativen Physik*, 2 Bde., Max, Breslau.

- 1831 *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Luthertum ist. Eine Confession*, Max, Breslau.
- 1832 *Schelling, Über Faraday's neueste Entdeckung*, Weber, München 1832 (Rezension), in «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» II, (11–12), colonne 84–91.
- 1834 *Rede*, in F. Strauß, F.A. Pischon, H. Steffens, *Drei Reden Am Tage Der Bestattung: Des Weiland Professors Der Theologie Und Predigers Herrn Dr. Schleiermacher Am 15. Februar 1834 Gehalten*, Reimer, Berlin, pp. 28–36.
- 1835 *Über geheime Verbindungen auf Universitäten, ein Fragment aus den Vorträgen über die Hodegetik. Zum Besten der Schleiermacherschen Stiftung*, Duncker & Humblot, Berlin.
- 1835 *Vorrede*, in M.E. von Bulmerincq, *Beyträge zur ärztlichen Behandlung mittelst des mineral Magnetismus*, Hirschwald, Berlin, pp. I–VI.
- 1836 *Über die Darstellung der Geschichte geistiger Entwicklung bestimmter Epochen mit besonderer Beziehung auf die Epoche des siebzehnten Jahrhunderts*, in *Bericht über die zur Bekanntmachung geeigneten Verhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Realschulbuchhandlung, Berlin, pp. 39–41.
- 1837–38 *Novellen, Gesamt-Ausgabe*, 16 Bde., Max, Breslau. tr.ing. di *Die Trauung* (1837): Heinrich Steffans [sic], *The mysterious wedding: a danish story* (1847) [sic], in D. Parson (et al.) (eds.), *The Macabre Megapack. 25 Lost Tales from the Golden Age*, Wildside, Rockville 2012, pp. 24–28.
- 1839 *Christliche Religionsphilosophie*, 2 Bde., Max, Breslau.
- 1839 *Über des Pomponatius Schrift de immortalitate animae*, in *Bericht über die zur Bekanntmachung geeigneten Verhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Realschulbuchhandlung, Berlin, pp. 243–244.
- 1840 *Over Naturphilosophiens forhold til den empiriske naturvidenskab*, in *Forhandlinger ved de skandinaviske naturforskeres*, II, Bianco Luno, København, pp. 25–42. tr. ted. *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur empirischen Naturkunde*, in «Isis» 27, 1843, pp. 265–76.
- 1840–44 *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*, 10 Bde., Max, Breslau. hrsg von D. Engelhardt. 5 Bde., Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1995. tr. dan. *Hvad jeg oplevede. Nedskrevet efter Hukommelsen*, red. af Fr. Schaldemose, Steen, København 1840–1845. Parziale tr. ing. *German*

University Life. The Story of My Career as Student and Professor, ed. by W.L. Gage, Lippincott & Co., Philadelphia 1874.

1842 *Über die Lappen und Pastor N.S.L.V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen*, Trowitzsch, Berlin.

1846 *Nachgelassene Schriften. Mit einem Vorworte von Schelling*, Schroeder, Berlin.

2. Opere coeve

1757 E. Pontoppidan, *Afhandling om verdens nyhed* [Diss.], København. tr. ted. *Abhandlung von der Neuigkeit der Welt*, hrsg. von C.G. Mengel, Pelt, Kopenagehn und Leipzig 1758.

1771 J. Lavater, *Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter Seiner Selbst*, Weidmann, Leipzig.

1774 T. Rothe, *Christendommens Virkning paa Folkenes Tilstand i Europa*, 6 Bde., Møller, København, parziale tr. ted. *Die Wirkung des Christenthums auf den Zustand der Völker in Europa*, 2 Bde., Prost, Kopenaghen 1775–1777.

1780 G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, Voß und Sohn, Berlin.

1785 F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Löwe, Breslau.

1788 J.F. Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte*, Dieterich, Göttingen [1779–1780].

1788–89 T. Rothe, *Philosophies Ideer, til Kundskab om vor Art, og til Glæde over den*, 2 Bde., Gyldendal, København, tr. ted. *Philosophische Ideen zur Kenntnis unsrer Art und zur Freude über dieselbe*, 2 Bde., Prost, Kopenaghen 1790–91.

1794 W. Mackensen, *Kant's Erklärung des Lachens erläutert und Herrn Platner's Theorie des Lächerlichen geprüft*, Albrecht, Wolfenbüttel.

1795 F.A. Wolf, *Prolegomena zu Homer*, Reclam, Leipzig.

1795–1802 J.A. Eberhard, *Versuch einer allgemeinen-deutschen Synonymik*, 6 Bde., Ruff, Halle–Leipzig.

1798 N. Treschow, *Forelæsninger over den kantiske Philosophie*, Gyldendal, København.

- 1798 F.J. Gall, *Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere an Herrn Jos. Fr. von Retzer*, in «Der neue teutsche Merkur» 3, (12), pp. 311–332.
- 1799 W. Mackensen, *Grundzüge zu einer Theorie des Abstraktionsvermögens*, Renger, Halle.
- 1803 L. Oken, *Übersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne*, Eichenberg, Frankfurt am Main.
- 1803–05 J.A. Eberhard, *Handbuch der Aesthetik*, Hemmerde und Schwetschke, Halle.
- 1804 P.F. Walther, *Neue Darstellungen aus der Gallschen Gehirn- und Schedellehre*, Scherrer, München.
- 1805 L. Oken, *Abriss des Systems der Biologie: Bestimmt zur Grundlage seiner Vorlesungen über Biologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- 1805 R. Chenevix, *Kritische Bemerkungen, Gegenstände der Naturlehre betreffend*, in «Annalen der Physik» 20, pp. 417–484.
- 1805–1806 J.C. Reil, A.B. Kayßler, «Magazin für die psychische Heilkunde», Lange, Berlin.
- 1807–10 F.A. Wolf, P. Buttmann, *Museum der Alterthumswissenschaften*, 2 Bde., Realschulbuchhandlung, Berlin.
- 1808–1812 J.C. Reil, J.C. Hoffbauer, «Beiträge zur Beförderung einer Kurmethode auf psychischem Wege», Curt, Halle.
- 1809–11 L. Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 3 Bde., Frommann, Jena. eng. tr. *Elements of Physiophilosophy*, ed. by A. Tulk, Ray Society, London 1847.
- 1812 F.J. Schelver, *Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanze*, Braun, Heidelberg.
- 1812 I.P.V. Troxler, *Blicke in das Wesen des Menschen*, Sauerländer, Aarau.
- 1818 A. Kayßler, *Würdigung der Turnkunst nach der Idee von A.B. Kayssler: Einladungsschrift zu der auf den 6, 7, 8, October festgesetzten Prüfung der Schüler des Kgl. Friedrichs-Gymnasiums*, Max, Breslau.
- 1818 F. Passow, *Turnziel: Turnfreunden und Turnfeinden*, Max, Breslau.
- 1819-28 F.C. Sibbern, *Menneskets aandelige Natur og Væsen. Et Udkast til en Psychologie*, 2 bd, Gyldendal og Fabritius de Tengnagel, København.
- 1819 K. Lüttwitz, *Noch ein Wort über Kotzebue's Ermordung*, Stockart, Schweidnitz.

- 1819 J.F. Herbart, *Über die gute Sache: gegen Herrn Professor Steffens*, Brockhaus, Leipzig.
- 1819 A. Kayßler, *Die Turnfehde des Herrn Professor Steffens*, Max, Breslau.
- 1820 F.J. Schelver, A.W. Henschel, *Von der Sexualität der Pflanzen: Studien*, Korn, Breslau.
- 1822 J.C.A. Heinroth, *Lehrbuch der Anthropologie: zum Behuf academischer Vorträge, und zum Privatstudium; nebst einem Anhang erläutender und beweisführender Aufsätze*, Leipzig, Vogel.
- 1828 I.P.V. Troxler, *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik*, Sauerländer, Aarau.
- 1831 C.G. Carus, *Vorlesungen über Psychologie, gehalten im Winter 1829/1830 zu Dresden*, Flescher, Leipzig.
- 1832 K.v. Raumer, *Lehrbuch der allgemeinen Geographie*, Brockhaus, Leipzig.
- 1834 C.J. Braniß, *System der Metaphysik*, Grass, Barth und Comp., Breslau.
- 1837 J.E. Erdmann, *Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander*, Schwetschke und Sohn, Halle 1837.
- 1842 C.J. Braniß, *Geschichte der Philosophie seit Kant: Übersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit*, [I], Max, Breslau.
- 1834–53 J.E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, 7 Bde., Frantzen, Leipzig [Riga und Dorpat].
- 1835 C.G. Carus, *Briefe über Landschaftsmalerei, geschrieben in den Jahren 1815–1835*, Fleischer, Leipzig.
- 1835 T. Mundt, *Madonna. Unterhaltungen mit einer Heiligen*, Reichenbach, Leipzig.
- 1837–46 I.H. Fichte, C.H. Weiße (et al.) «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie», Weber, Bonn.
- 1838–40 C.G. Carus, *System der Physiologie*, 3 Bde., Brockhaus, Dresden und Leipzig.
- 1841 I.H. Fichte, *Beyträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, Seidel, Sulzbach.
- 1841 F. Vorländer, *Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele*, Enslin, Berlin.
- 1843 K.v. Raumer, *Beyträge zur biblischen Geographie*, Brockhaus, Leipzig.
- 1843 F.C. Sibbern, *Psychologie, indledet ned almindelig Biologie*, Schulz, København.

- 1846 C.G. Carus *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- 1846 C. Lechler, *Über die Aufgabe der Anthropologie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der gesamten Philosophie*, I, in «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie» 15–16, pp. 282–293 e pp. 39–69.
- 1848 C.J. Braniß, *Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium*, Gosohorsky, Breslau.
- 1849 A. Guyot, *The earth and man: lectures on comparative physical geography, in its relation to the history of mankind*, Gould and Lincoln, Boston.
- 1849 C.H. Weiße, *Über die Zukunft der evangelischen Kirchen*, Weidmann, Leipzig.
- 1850 I.H. Fichte, *System der Ethik*, 2 Bde., Dyk, Leipzig.
- 1852 C.J. Braniß, *Sieben öffentliche Vorlesungen über die Entwicklung der deutschen Nationalbildung während der letzten hundert Jahre*, Aholz, Breslau.
- 1854 K.v. Raumer, *Geschichte der Pädagogik*, 4 Bde., Liesching, Stuttgart.
- 1855 G. Aschieri, *Dizionario compendiato di geologia e mineralogia*, Pirotta, Milano.
- 1858 C.J. Braniß, *Über atomische und dynamische Naturauffassung. Ein Votum*, in «Abhandlungen der historisch–philosophischen Gesellschaft in Breslau» I, pp. 303–328.
- 1859–65 T. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, Fleischer, Leipzig.
- 1860 A. Guyot, *Carl Ritter: an address to the American geographical and statistical society*, in «Journal of the Amer. Geographical Society» 2, (1), pp. 25–63.
- 1860 I.H. Fichte, *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele; neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt*, Brockhaus, Leipzig.
- 1864–73 I.H. Fichte, *Psychologie: Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen*, 2 Bde., Brockhaus, Leipzig.
- 1866 C.G. Carus, *Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt*, Braumüller, Wien.
- 1866 K.v. Raumer, *Leben, von ihm selbst erzählt*, Liesching, Stuttgart.
- 1866 P. Yorck von Wartenburg, *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Hertz, Berlin.

- 1876 F. Steffens, *Welcher Gewinn für die Kenntniss der griechischen Philosophie von Thales bis Plato* in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» 68, pp. 1–18.
- 1884 A. Guyot, *Creation, or the biblical cosmogony in the light of modern science*, Scribner's Son, New York.
- 1892 La Société de Zofingue, *Souvenir de l'inauguration du monument élevé à Arnold Guyot à l'Académie de Neuchâtel, le 6 Mai, 1892*, Attinger frères, Neuchâtel.
- 1896 J.E. Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tod*, Hertz, Berlin. hrsg. Von H. Lübke, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1964.
- 1956 P. Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem Philosophischen Nachlaß*, Niemeyer, Tübingen. hrsg. von I. Fetscher, Meiner, Hamburg 1991.
- 1994 F.E. Beneke, *Ungedruckte Briefe*, hrsg. von R. Pettoello und R. Barelmann, N. Scientia Verlag und Antiquariat, Aalen.
- 2021 F. Baader, *Ausgewählte Werke*, hrsg. von A. Bonchino, 2 Bde., Brill–Schöningh, Paderborn 2021.

2.1 Opere complete

- 1856–1862 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg.
- 1900 I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Bde. 1–22 von der Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Reimer/De Gruyter, Berlin.
- 1913–2006 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Bde. 1–12 von den Schülern Diltheys, Bde. 13–14 von M. Redeker, Bd. 15 von K. Gründer, ab Bd. 18 von K. Gründer und F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1962–2011 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, E. Fuchs und H. Gliwitzky, 42 Bde., Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- 1968 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch–Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 27 Bde., Meiner, Hamburg.

1973–1987 Baruch Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt., 4 Bde., Carl Winter–Verlag, Heidelberg [1925].

1980– Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.J. Birkner (et al.), 65+ Bde., Walter de Gruyter, Berlin–New York.

2.2. Epistolari

1862 *Af efterladte Breve til JP Mynster*, red. af C.L.N. Mynster, Gyldendal, København.

1864 *Briefe an Ludwig Tieck*, hrsg. von K.v. Holtei, 4 Bde., Max, Breslau.

1866 *Breve til og fra F.C. Sibbern*, red. af C.L.N. Mynster, 2 Bde., Gyldendal, København.

1869–70 *Aus Schellings Leben: in Briefen*, hrsg. von G.L. Plitt, 3 Bde., Hirzel, Leipzig.

1923 *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, hrsg. von W. Dilthey (et al.), Niemeyer, Halle. Rist. Olms, Hildesheim 1995.

1930 J. Korsner, *Briefe von und an AW Schlegel*, hrsg. von J. Körner, 2 Bde., Amalthea, Zürich.

1953–54 *Kierkegaard, Breve og Aktstykker*, red. af N. Thulstrup, [I], Munksgaard, København.

1962–75 *F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, 3 Bde., Bouvier, Bonn.

1969–81 *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, 2 Bde., Hamburg.

2003 *Hermann Lotze. Briefe und Dokumente*, hrsg. von E.W. Orth und R. Pester, Königshausen & Neumann, Würzburg.

3. Contributi su Steffens

1803 N.I. Schouw, *Steffens, Indledning til filosofiske forelæsninger, Seidelin, København 1803, (anmeldelse)*, in «Københavnske Lærde Efterretninger» 1803, pp. 545–575.

- 1823 J.F. Herbart, *H. Steffens, Anthropologie, Max, Breslau 1820–22, (Rezension)*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Beyer & Söhne, Langensalza 1887–1915 (Scientia, Aalen 1982), Bd. 12, pp. 189–211.
- 1825 H.N. Clausen, *H. Steffens, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Max, Breslau 1823, (anmeldelse)*, in «Dansk Litteratur–Tidende» 33, pp. 625–637.
- 1843 F. Hammerich, *Henrik Steffens i Forhold til den nordiske Udvikling*, in «Tidskrift for Literatur og Kritik» 3, pp. 144–178.
- 1845 *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, Berlin.
- 1845 A. Helfferich, *Henrich Steffens und die Wissenschaft der Gegenwart. Einleitung zu den Vorlesungen über das Universitätsstudium, gehalten im Sommersemester 1845 an der Universität Berlin*, Schultze, Berlin.
- 1846 G.H. Schubert, *Ehrengedächtniß des Henrich Steffens*, in «Gelehrte Anzeigen» 17, April, Spalte 643.
- 1845 H. Gelzer, *Zur Erinnerung an Henrich Steffens. Vier Gedächtnißreden, gehalten am Tage seiner Bestattung am 18. Februar 1845*, Max, Breslau.
- 1847 *Mindeskrikt over Steffens, Henrich (født 2 Mai 1773, död 1845) i Oversigt over det Kgl. Danske videnskabernes selskabs forhandling og dets medlemmers arbejder i aaret*, Bianco Luno, København, pp. 28–38.
- 1871 M. Tietzen, *Zur Erinnerung an Henrich Steffens, aus Briefen an seinen Verleger*, Schulze, Leipzig.
- 1872 *Et Rejsebrev fra Henrik Steffens til Thomas Bugge. Meddelt af Chr. Bruun*, in «Danske Samlinger for Historie, Topographi, Personal– og Literaturhistorie». 2, pp. 125–128.
- 1875 H. Bech, *Om Steffen's nasjonalitet* in «Nordisk maanedsskrift for folkelig og kristelig oplysning» 2, pp. 208–12.
- 1875 J. Norregård, *Henrich Steffens in Tyskland*, in «Nordisk maanedsskrift for folkelig og kristelig oplysning» 1, pp. 401–432.
- 1881 R. Petersen, *Henrich Steffens – et livsbillede*, Schönberg, København, tr. ted. *Henrik Steffens. Ein Lebensbild*, hrsg. von A. Michelsen, Perthes, Gotha 1884.
- 1902 H. Begtrup, *Henrik Steffens 1802–1811*, in «Den danske højskole» 2, pp. 537–576.
- 1902 A.D. Dalsgaard, *Henrik Steffens*, in «Højskolebladet» 27, pp. 1409–1416.

- 1905 B.T. Dahl, *Nogle sider af Henrik Steffens's ydre og indre liv*, in Steffens, *Indledning til filosofiske forelæsninger*, Gyldendal, København, pp. 125–172.
- 1906 R. Bruck, *Heinrich Steffens: ein Beitrag zur Philosophie der Romantik*, Buchdruckerei R. Noske, Erlangen.
- 1908 R. Bruck, *Henrich Steffens*, in «Masken» 4, pp. 273–278 e 292–298.
- 1908 F. Karsen, *Henrik Steffens Romane: ein Beitrag zur Geschichte des historischen Romans*, Quelle & Meyer, Leipzig 1908.
- 1908 O. Tschirsch, *Hendrik Steffens' politischer Entwicklungsgang im Anschluss an seine Vorlesungen von 1808*, in *Festschrift zu Gustav Schmollers 70. Geburtstag. Beyträge zur brandenburgischen und preußischen Geschichte*, hrsg. vom Verein für Geschichte der Mark Brandenburg, Duncker & Humblot, Leipzig 1908, pp. 253–274.
- 1910 G. Kaufmann, *Ein Votum von Henrik Steffens im Kampf um unsere heutige Universitätsverfassung*, in «Das Wissen für alle» 10, (20), pp. 389–395.
- 1921 K.L. Møller, *Var Oehlenschläger romantiske Gennembrud forberedt for Mødet med Steffens?*, in «Danske Studier», pp. 125–134.
- 1925 J. Zemann, *Drei Kapitel über Steffens „Was ich erlebte“*, Wien [Diss.].
- 1926 A. Ammerschlanger, *Henrik Steffens*, in «Das Goetheanum» 5, pp. 391–392 e 397–399.
- 1926 A. Ammerschlanger, *Henrik Steffens*, in «Vidar–die Drei–Zeitschrift für Anthroposophie», pp. 305–309 e 353–356.
- 1927–28 G. Spiegel, *Henrik Steffens „Anthropologie“*, in «Die Christengemeinschaft» 4, pp. 251–252.
- 1929 E. Huesmann, *Henrich Steffens in seinen Beziehungen zur deutschen Frühromantik unter besonderer Berücksichtigung seiner Naturphilosophie*, Heider Anzeiger, Kiel [Diss.].
- 1932 E. Rosenstock, *Henrich Steffens*, in «Schlesische Lebensbilder» 4, pp. 264–280.
- 1932 H. Rehder, *Steffens*, in *Die Philosophie der Unendlichen Landschaft: ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Weltanschauung*, Bechstein, Halle, pp. 119–123.
- 1933 A. Brodersen, *Henrik Steffens und der deutsche Freiheitskampf*, in «Deutsche Rundschau» 59, pp. 85–89.
- 1933 P. Burg, *Volk in Flammen. Die Geschichte des Patrioten Henrik Steffens*, Seemann, Leipzig.

- 1935 V. Waschnitius, *Henrik Steffens' Tanker om Samfund og Stat*, in «Det nye Danmark» 6, pp. 26–32.
- 1936 R. Guignard, *H. Steffens et la littérature allemande*, in «Revue Germanique» 27, pp. 337–352.
- 1936 M. Meißner, *Henrik Steffens als Religionsphilosoph*, Maruschke & Berendt, Breslau.
- 1936 G. Münch, *Henrich Steffens als Landsturm-Organisator im schlesischen Gebirge*, in «Der Wanderer im Riesengebirge» 56, pp. 60–63.
- 1937 A. Bartels, *Henrik Steffens, der Wegweiser nach dem Norden*, in «Der Norden» 14, pp. 240–242.
- 1937 V. Waschnitius, *Henrik Steffens und Norwegen*, o.e., Hamburg.
- 1938 E. Achterberg, *Heinrich Steffens und die Idee des Volkes*, Triltsch, Würzburg.
- 1939 *Henrich Steffens und Schleswig-Holstein*, in «Der Schleswig-Holsteiner» 20, pp. 93–97.
- 1939 V. Waschnitius, *Henrich Steffens. Ein Beitrag zur nordischen und deutschen Geistesgeschichte*. [Bd. 1:] *Erbe und Anfänge*, Wachholtz, Neumünster.
- 1940 V. Waschnitius, *Der nordisch-deutsch Philosoph Henrich Steffens und Kiel*, in «Mitteilungen der Gesellschaft für Kieler Stadtgeschichte» 44, pp. 109–147.
- 1946 L. Bobè, *Antegnelser til Henrik Steffens „Was ich erlebte“*. *I Anledning af Hundreedaart for Værkets Udgivelse*, in «Personalthistorisk Tidsskrift» 67, pp. 1–24.
- 1962 I. Ludolphy, *Henrich Steffens. Sein Verhältnis zu den Lutheranern und sein Anteil an Entstehung und Schicksal der altlutherischen Gemeinde in Breslau*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin [Diss.].
- 1962 I. Möller, *Henrik Steffens*, Klett, Stuttgart.
- 1964 O. Brattegard, *Henrich Steffens und der Hof Aga in Hardanger*, in «Nerthus, Nordisc-deutsche Beyträge » 1, pp. 202–207.
- 1965 B. Ørsted, *J. P. Mynster og Henrich Steffens: en studie i dansk kirke- og åndshistorie omkring år 1800*, 2 Bde., Institut for dansk kirkehistorie–Nyt Nordisk forlag, København.
- 1967 E. Boyson, *Forord*, in Steffens, *Forelæsninger og fragmenter*, Johan Grundt Tantom, Oslo, pp. 7–8.

- 1969 H. Steiner *Henrik Steffens (1779 bis 1845) als Lehrer der Mineralogie und Geologie an der Universität Halle und sein Ausscheiden aus dieser Lehranstalt*, in «Hercynia – Ökologie und Umwelt in Mitteleuropa» 6, (4), pp. 440–54.
- 1971 F. Lundgreen–Nielsen, *Henrik Steffens' Goethe–Forelæsninger i 1803*, in «Danske Studier», pp. 121–129.
- 1973 F. Paul, *Henrich Steffens: Naturphilosophie und Universalromantik*, Fink, München.
- 1973 H. Hultberg, *Den Unge Henrich Steffens 1773–1811*, Festschrift udg. of Københavns universitet i anledning af universitets aarsfest, Akademisk Forlag, København.
- 1977 W. Abelein, *Henrik Steffens' politische Schriften: Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*, Niemeyer, Tübingen.
- 1979–82 W. Feigs, *Deskriptive Edition auf Allograph-, Wort- und Satzniveau, demonstriert an handschriftlich überlieferten, deutschsprachigen Briefen von H. Steffens*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- 1981 H. Hultberg, *Den ældre Henrich Steffens 1811–1845*, Reitzel, København.
- 1990 H. Grünert, *Marx studiert "Anthropologie". Henrich Steffens und sein Beitrag zur Anthropologie des frühen 19. Jahrhunderts*, in «Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden» 44, pp. 21–35.
- 1995 D.v. Engelhardt, *Einleitung*, in Steffens, *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*, 5 Bde., Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, [Max, Breslau 1840–44], pp. I–LXXII.
- 1995 O. Lorenz und T. Skarstad (hrsg.), *Henrik Steffens (1773–1845). Kulturformidler Norge–Danmark–Tyskland. Interkulturell kommunikasjon och tverrfaglig dialog*. Internasjonalt symposium Høgskolen, Høgskolen i Stavanger, Stavanger.
- 1996 F. Paul, „*Ein Meister aus der Ferne*“. *Henrik Steffens als Grenzgänger und Kulturvermittler*, in H. Detering (hrsg.), *Grenzgänge. Skandinavisch–deutsche Nachbarschaften*, Wallstein, Göttingen, pp. 115–131.
- 1996 U. Hafner, »Norden« und »Nation« um 1800. *Der Einfluss skandinavischer Geschichtsmythen und Volksmentalitäten auf deutschsprachige Schriftsteller zwischen Aufklärung und Romantik (1740–1820)*, Parnaso, Trieste.
- 1997 Sibille Mischer, *Der verschlungene Zug der Seele: Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

- 1998 I. Schwidetzky, *A short history of physical anthropology in Breslau and Wroclav*, in «Anthropologiai Közlemények» 39, pp. 177–80.
- 1999 O. Lorenz, *Henrik Steffens: Vermittler zwischen Natur und Geist*, Arno Spitz, Berlin.
- 2000 E. Hamm, *Shipwrecked Romanticism? Henrich Steffens and the Career of Naturphilosophie*, in «Studies in History and Philosophy of Science» 31, pp. 509–36.
- 2000 J. Marnersdóttir, F. Cramer, Føroya Føroyamálsdeild (ed.), *International Association for Scandinavian Studies, Study Conference, Nordisk litteratur og mentalitet: foredrag fra den 22. studiekongres i International Association for Scandinavian Studies (IASS) arrangeret af Føroyamálsdeild, Fróðskaparsetur Føroya, Færøernes universitet 3.–9. august 1998*, Føroya fróðskaparfelag, Tórshavn.
- 2001 J. Bukdahl, *Henrich Steffens: The Way to Myth and Fairy Tale*, in Id., *Søren Kierkegaard and the Common Man*, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 7–18.
- 2002 H. Völkel, *Mineralogen und Geologen in Breslau: Geschichte der Geowissenschaften an der Universität Breslau von 1811 bis 1945*, Bode, Haltern.
- 2007 M. Larrimore, *Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant*, in S. Eigen, M. Larrimore (ed.), *The German invention of the Race*, SUNY, New York, pp. 91–120.
- 2009 A.J. Burgess, *Henrich Steffens: combining Danish romanticism with Christian orthodoxy*, in J. Stewart (ed.), *Volume 7, Tome I: Kierkegaard and his Danish contemporaries – philosophy, politics and social theory*, Routledge, Farnham–Burlington, pp. 261–287.
- 2010 G. Oesterle, *Henrik Steffens: Was ich erlebte. Spätromantische Autobiographie als Legitimierung eines romantischen Habitus*, in A. Heitmann, H. Roswell–Laursen (hrsg.), *Romantik im Norden*, Königshausen & Neumann Würzburg, pp. 191–206.
- 2010 T. Leibold, *Enzyklopädische Anthropologien: Formierungen des Wissens vom Menschen im frühen 19. Jahrhundert bei G. H. Schubert, H. Steffens und G. E. Schulze*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- 2011 N. Slenczka, *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Religionsphilosophie und Zeitdiagnose bei Henrich Steffens im freundschaftlichen Widerspruch gegen Schleiermacher*, in *Universität–Theologie–Kirche*.

- Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher*, Evangelische Verlags-Anstalt, Leipzig, pp. 203–226.
- 2014 J. Smereka, *Henrik Steffens: ein Breslauer Wissenschaftler, Denker und Schriftsteller aus dem hohen Norden*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig.
- 2016 M. Bergner, *Henrich Steffens: Ein Politischer Professor in Umbruchzeiten 1806–1819*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- 2016 B. Henningsen, *Henrik Steffens: Kopenhagener Philosophie–Vorlesungen 1802/03. Zur Einführung*, in Steffens, *Einleitung in die philosophischen Vorlesungen*, hrsg. von B. Henningsen und J. Steeger, Karl Alber, Freiburg–München, pp. 7–20.
- 2016 B. Henningsen, *Henrik Steffens. Ein norwegisch–dänisch–deutscher Gelehrter, ein europäischer Intellektueller, ein politischer Professor*, in Steffens, *Einleitung in die philosophischen Vorlesungen*, hrsg. von B. Henningsen, J. Steeger, Karl Alber, Freiburg–München, pp. 159–199.
- 2017 S. Höppner, *Natur/Poesie: Romantische Grenzgänger zwischen Literatur und Naturwissenschaft – Johann Wilhelm Ritter, Gotthilf Heinrich Schubert, Henrik Steffens, Lorenz Oken*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- 2018 S. Schmidt, L. Miodoński (hrsg.), *System und Subversion: Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, De Gruyter, Berlin.
- 2019 L. Richter, *The Meteorology and Medicine of the Romantic Era in Context. Henrik Steffens' Ideas on Medical Meteorology (1811) and Its Reception by the Prussian State*, in «NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin» 27, pp. 145–163.
- 2020 B. Henningsen, *Henrik Steffens (1773–1845). A forgotten Humboldtian and political Professor*, in L. Duque, C. Antonius (eds.) *Public sphere and religion. an entangled relationship in history, education and society*, Olms, Hildesheim, pp. 29–61.
- 2020 M.T. Federhofer, *Ein werdender Romantiker übersetzt einen Aufklärer. Henrik Steffens und Carl Ludwig Willdenow*, in «Nordeuropaforum», pp. 15–32.

4. Contributi sul contesto scandinavo

- 1870–78 K. Arentzen, *Baggesen og Oehlenschläger*, 8 Bde., Wroblewskys, København.

- 1896 V. Andersen, *Guldhornene: et bidrag til den Danske romantiks historie*, Nordiske Forlag, København.
- 1916 A. Aaal, *Filosofien i Norden*, in «Edda» 5, pp. 309–321.
- 1921 K. Langdal–Møller, *Var Oehlenschlägers romantiske Gennembrud forberedt for Modet med Steffens?* in «Danske Studier», pp. 125–34.
- 1926 L. Magon, *Ein Jahrhundert geistiger und literarischer Beziehungen zwischen Deutschland und Skandinavien 175–1850*. Bd. 1: *Die Klopstockzeit in Dänemark*. Ewald, Dortmund.
- 1947 C.I. Scharling, *Grundtvig og Romantiken*, Gyldendal, København.
- 1950 E. Thomsen, *Omkring Oehlenschlägers tyske quijotiade*, in *Festskrift udgivet af Københavns Universitet i anledning af Universitets Årsfest november 1950*, Bianco Luno, København, pp. 1–180.
- 1951 A. Thuborg, *Den kantiske periode i dansk Filosofi 1790–1800*, Gyldendal, København.
- 1966 E.M. Christensen, *Guldalderen som idéhistorisk periode: H.C. Ørstedes optimistiske dualisme*, in H. Høirup ((et al.)), *Guldalderstudier, festskrift til Gustav Albeck, 5. juni 1966*, Universitetsforlaget, Århus, pp. 11–45.
- 1971 T.F. Troels–Lund, *Bakkehus og Solbjerg, I*, Gyldendal, København.
- 1979 F. Conrad, *Rahbek og Nyerup: bidrag til den danske litteraturhistorieskrivnings historie*, Museum Tusulanum, København.
- 1992 U. Østergård, *Peasants and Danes: the Danish national identity and political culture*, in «Comparative Studies in Society and History» 34/1, pp. 3–27.
- 1998 P.S. Larsen, *Modernistiske outsiders: underbelyste hjørner af dansk lyriktradition fra 1800 til i dag*, Odense Universitetsforlag, Odense.
- 1999 N. Hope, *German and Scandinavian Protestantism 1700–1918*, Oxford University Press, Oxford.
- 2003 C.H. Koch, *Dansk oplysningsfilosofi: 1700–1800*, Gyldendal, København.
- 2004 C.H. Koch, *Den Danske Idealisme: 1800–1880*, Gyldendal, København.
- 2005 J. Stewart, *Johan Ludvig Heiberg and the Beginnings of the Hegel Reception in Denmark*, in «Hegel–Studien» 39–40, pp. 141–182.
- 2006 K.P. Mortensen, M. Schack (red.), *Dansk litteraturs historie, I*, Gyldendal, København.

- 2007 R. M. Brain, R. S. Cohen, O. Knudsen (eds.), *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science: Ideas, Disciplines, Practices*, Springer Science & Business Media, Berlin.
- 2008 A. Albjerg; G. With (red.), *Knud Lyhne Rahbek og oplysningstiden*, Bakkehusmuseet, Frederiksberg.
- 2009 H.S. Pyper, *Henrik Nicolai Clausen: The Voice of Urban Rationalism*, in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and his Danish contemporaries, II: Theology*, Routledge, London–New York, pp. 41–48.
- 2010 A. Ryall, J. Schimanski, H.H. Wærp (eds.), *Arctic Discourses*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne upon Tyne.
- 2012 M. Bregnsbo, P. Winton, P. Ihalainen (ed.), *Scandinavia in the Age of Revolution. Nordic Political Cultures, 1740–1820*, Routledge, London, pp. 157–168.
- 2019 I. Basso, *Kant nel dibattito filosofico e giuridico danese del primo Ottocento*, in «Estudos Kantianos» 7, (2), pp. 55–72.
- 1951 K. Fisker, K. Millech, *Danske arkitekturstrømninger 1850–1950. En arkitekturhistorisk undersøgelse*, Østifternes Kreditforening, København.

5. Contributi su storia del pensiero e della cultura tedesca nel diciannovesimo secolo

- 1825 A.H. Niemeyer, *Beobachtungen auf einer Deportationsreise nach Frankreich im fünfzig Jahre 1807. Nebst Erinnerungen an denkwürdige Lebenserfahrungen und Zeitgenossen in den letzten 50 Jahren*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle.
- 1899 Goethe Gesellschaft (hrsg.), *Goethe und die Romantik*, 13 Bde., Goethe-Gesellschaft, Weimar.
- 1910 M. Lenz, *Geschichte der Königl. Friedrich–Wilhelms–Universität zu Berlin*, Buchhandlung des Waisenhauses, Berlin.
- 1911 W. Rudkowski, *Die Breslauer Turnfehde: ein Vorspiel zur ersten Demagogenverfolgung* in «Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens» 45, pp. 1–70.
- 1960 H. Leussink, E. Neumann, G. Kotowski (hrsg.), *Studium Berlinense: Aufsätze und Beyträge zu Problemen der Wissenschaft und zur Geschichte der Friedrich–Wilhelms–Universität zu Berlin*, De Gruyter, Berlin.

- 1960 A. Pupi, *Spinoza alla soglia dell'età romantica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 52, (5), pp. 523–557.
- 1963 V. Verra, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni din «Filosofia», Torino.
- 1966 D.G. Chandler, *The Campaigns of Napoleon*, Macmillan, New York. tr. it. *Le campagne di Napoleone*, 2 v., BUR, Milano 1966.
- 1969 H.C. Barnard, *Education and the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1974 M. Ravera, *Studi sul Teismo Speculativo*, Mursia, Milano.
- 1979 U. Krautkrämer, *Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher*, Berchmans, München.
- 1983 D. Sorkin, *Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791–1810*, in «Journal of the History of Ideas» 44, (1), pp. 55–73.
- 1984 D. Düding, *Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808–1847)*, Oldenbourg, München.
- 1984 C. Fiorillo, *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli.
- 1987 O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalysis*, Dinter, Colonia.
- 1990 G. Moretto, *Il problema del religioso nella prospettiva filosofica di Fichte e di Schleiermacher*, in «Giornale di Metafisica» XII, (3), pp. 327–360.
- 1990 R. Pettoello, *Un "Altro Ottocento Tedesco": storia della filosofia e ritorno a Kant in F. E. Beneke*, in «Rivista di storia della filosofia» XLV, (1), pp. 81–111.
- 1992 R. Pettoello, *Herbart e Beneke. Un incontro mancato*, «I problemi della pedagogia» XXXVIII, (6), pp. 674–696.
- 1992 T. Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions*, Princeton University Press, Princeton.
- 1993 D.G. Chandler, *Jena 1806: Napoleon destroys Prussia*, Osprey Publishing, London.
- 1996 J. Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall: Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, De Gruyter, Berlin.
- 1997 A. Fabris, *Postfazione in Jean Paul, Scritti sul nichilismo*, Morcelliana, Brescia, pp. 41–78.

- 1997 F. Tessitore, S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, atti del Convegno Internazionale (Napoli 24–26 maggio 1995), Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli.
- 1999 U.J. Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Meiner, Hamburg.
- 2000 B. Sassen, *Kant's Early Critics. The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2003 K. Vieweg, *Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia: Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer*, in Mario Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel: per il bicentenario della Differenzschrift*, Guerini e Associati, Milano.
- 2004 R. Pettoello, *Introduzione*, in F.A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie nella storia della filosofia*, Polimetrica, Monza, pp. 9–26.
- 2004 T. Ziolkowski, *Clio the Romantic Muse: Historicizing the Faculties in Germany*, Cambridge University Press, Ithaca–London.
- 2005 M. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Napoli.
- 2006 C. Fiorillo, *Altrimenti che Enesidemo o al di qua del limite. La Recensione dell'«Enesidemo» di J.G. Fichte*, in «Annuario filosofico» 22, pp. 237–264.
- 2007 D. Roberto, *Kant e Fries. Significato e legittimità della «svolta antropologica»*, Unicopli, Milano.
- 2007 K. Vieweg, *Skepsis und Freiheit*, Fink, München. tr. it. «*Il pensiero della libertà*». *Hegel e lo scetticismo pirroniano*, a cura di V. Müller–Lüneschloß, T. Pierini e G. Varnier, ETS, Pisa.
- 2009 G. Battistel, F. Del Lucchese, V. Morfino (a cura di), *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Quodlibet, Macerata.
- 2009 F. C. Beiser, *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Harvard.
- 2010 P. Bahl, *Die Matrikel der Friedrich–Wilhelms–Universität zu Berlin 1810–1850: Die Matrikel für das 24. bis 40. Rektoratsjahr (1833 bis 1850)*, De Gruyter, Berlin.
- 2010 J. Sjöström, I. Eilks, *The Bildung Theory—From von Humboldt to Klafki and Beyond*, in B. Akpan, T.J. Kennedy, (eds.), *Science Education in Theory and Practice*, Springer, Berlin, pp. 55–67.

- 2013 C. Brooke, E. Frazer (eds.), *Ideas of Education. Philosophy and politics from Plato to Dewey*, Routledge, London—New York.
- 2013 G. Finkelstein, *Emil Du Bois–Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth–Century Germany*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge.
- 2015 V. Gerhardt, R. Mehring, J. Rindert, *Berliner Geist: eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, De Gruyter, Berlin.
- 2015 W. Virmond, *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, De Gruyter, Berlin.
- 2016 R. Pettoello, «La più noiosa delle storie»: *Herbart e la storia della filosofia*, in «Storiografia» XX, pp. 187–196.
- 2016 Z. Purvis, *Theology and the University in Nineteenth–Century Germany*, Oxford University Press, Oxford.
- 2019 F. Geyken, *Zum Wohle aller: Geschichte der Georg–August–Universität Göttingen von ihrer Gründung 1737 bis 2019*, Steidl, Göttingen.
- 2019 W. Weischedel, W. Müller–Lauter, M. Theunissen (hrsg.), *Idee und Wirklichkeit einer Universität: Dokumente zur Geschichte der Friedrich–Wilhelms–Universität zu Berlin*, De Gruyter Berlin–New York.

6. Sulla posterità di Steffens: dentro l'università

- 1909–48 Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer*, Bde. 1-11 red. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, Gyldendal, København, Bde. 12-13 red. af N. Thulstrup, Bde. 14-16 red. af N. J. Cappelørn, 16 Bde., Gyldendal, København 1969.
- 1929 A. Hettner, *Der Gang der Kultur über die Erde*, Teubner, Berlin–Leipzig.
- 1959 G. Hartshorne, *Perspective on the Nature of Geography*, Questia, Chicago.
- 1972 N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus: 1835–1846*, Kohlhammer, Stuttgart.
- 1985 E Plewe, U. Wardenga (hrsg.), *Der junge Alfred Hettner: Studien zur Entwicklung der wissenschaftlichen Persönlichkeit als Geograph, Länderkundler und Forschungsreisender*, Steiner, Stuttgart.

- 1986 E Plewe, U. Wardenga, E. Meynen, *Geographie in Vergangenheit und Gegenwart: Ausgewählte Beyträge zur Geschichte und Methode des Faches*, Steiner, Stuttgart.
- 1987 A. Leidlmair, *Ernst Plewe und das Historische Element in der Geographischen Wissenschaft*, in «Geographische Zeitschrift» 75, (2), 1987, pp. 63–71.
- 1993 M. Schlott, *Hermann Hettner: Idealistisches Bildungsprinzip versus Forschungsimperativ. Zur Karriere eines undisziplinierten Gelehrten im 19. Jahrhundert*, Niemeyer, Tübingen.
- 1997 D.N. Livingston, *Darwin's forgotten defenders*, Regent College Publishing, Vancouver.
- 2007 I. Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling: tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard*, Mimesis, Milano–Udine.
- 2008 M. Jones, *Nordic landscapes: region and belonging on the northern edge of Europe*, University of Minnesota Press.
- 2009 W.M. Denevan, K. Mathewson, *Carl Sauer on culture and landscape: readings and commentaries*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- 2009 A. Vitte, *As Influências da filosofia natural e da Naturphilosophie na constituição do darwinismo: elementos para uma filosofia da geografia física moderna*, in «Boletim Goiano de Geografia» 29, (1), pp. 13–32.
- 2014 D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin: place, politics, and rhetoric in religious engagements with evolution*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- 2022 R. Martinelli, *Schleiermacher recensore dell'Antropologia pragmatica di Kant*, in A. Traninger, F. La Manna (a cura di) *Die Rezension als medium der Weltliteratur*, De Gruyter, Berlin, in corso di pubblicazione.

7. Sulla posterità di Steffens: fuori dall'università

- 1905 H. Høffding, *Forord i Steffens, Inledning til filosofiske forelæsninger*, red. af B.T. Dahl, Gyldendal, København.
- 1905 H. Høffding, *Henrik Steffens*, in *Mindre Arbejder*, II, Gyldendal, København, pp. 162–171.
- 1905 H. Høffding, *Henrik Steffens i det danske Aandsliv*, in *Mindre Arbejder*, II, Gyldendal, København, pp. 172–180.

- 1909 H. Høffding, *Danske filosoffer*, Gyldendal, København.
- 1928 F. Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Niemeyer, Halle.
- 1934 J. Himmelstrup, *Sibbern. En Monografi*, Schultz Forlag, København.
- 1970 K. Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck Von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1973 G. Scholz, *Historismus als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniß (1792–1873)*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- 1976 G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 v., Guida, Napoli.
- 1976 P. Lübcke, *F.C. Sibbern: Epistemology as Ontology* in «Danish Yearbook of Philosophy» 13, pp. 167–178.
- 1980 D.E. Leary, *German Idealism and the Development of Psychology in the nineteenth Century*, in «Journal of the History of Ideas» 18/3, pp. 299–317.
- 1985 H.G. Gadamer, *Dilthey tra romanticismo e positivismo*, tr. it. di P. Cipolletta, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, FrancoAngeli, Milano, pp. 24–41.
- 1985 G. Magnano San Lio, *Dilthey e la Geistesbewegung tedesca tra illuminismo e romanticismo*, in «Archivio di Storia della Cultura» XI, pp. 223–241.
- 1986 H. Hultberg, *Schleiermacher und die dänische Romantik*, in K. Bohnen, S.A. Jørgensen (hrsg.), *Schleiermacher – im besonderen Hinblick auf seine Wirkungsgeschichte in Dänemark*, Fink, Kopenaghen–München, pp. 125–140.
- 1996 J. Krakowski, G. Scholtz, *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, Acta Universitatis Wratislaviensis, Wrocław.
- 2002 F. Donadio, *Introduzione*, in C.J. Braniß, *Religione, filosofia e «filosofia cristiana»*, Rubbettino, Catanzaro, pp. 7–54.
- 2002 F. Donadio, *L'albero della filosofia e la radice della mistica. Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Bibliopolis, Napoli.
- 2006 F. Donadio, *Introduzione*, In P. Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, pp. I–CLXXX.
- 2007 A.S. Jacobsen, *Phrenology and Danish romanticism*, in R.M. Brain, R.S. Cohen, O. Knudsen (ed.), *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science*, Springer, Berlin, pp. 55–74.

- 2009 C.H. Koch, *Frederik Christian Sibbern: “the lovable, remarkable thinker, Councilor Sibbern” and “the political Simple–Peter Sibbern”* in J. Stewart (ed.) *Kierkegaard and his Danish Contemporaries – Philosophy, Politics and Social Theory*, Routledge, London, pp. 230–260.
- 2010 F. Donadio, *Morfogenesi dello storicismo*, in C.J. Braniß, *Il compito scientifico del presente come idea direttiva nello studio accademico*, Rubbettino, Catanzaro 2010, pp. 5–54.
- 2011 F. Girgenti, *Psiche e storia. Saggio su Harald Høffding*, Cleup, Padova.
- 2011 G. Scholtz, *From Braniß to Dilthey: increase of knowledge and loss of orientation in the passage from the speculative philosophy of history to the philosophy of empirical sciences*, in «Archivio Di Storia Della Cultura» 24, pp. 75–92.
- 2013 F.C. Beiser, *Late german Idealism: Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford.
- 2013 F. Donadio, *Religion und Geschichte bei Paul Yorck von Wartenburg*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- 2014 J.L. Pind, *Edgar Rubin and Psychology in Denmark – Figure and Ground*, Springer, New York–Dordrecht–London.
- 2015 F. Bianco, *Il giovane Dilthey: la genesi della critica storica della ragione*, Quodlibet, Macerata.
- 2016 C. Damböck, H.U. Lessing (hrsg.), *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, Herder, Freiburg im Breisgau.
- 2019 I. Basso, *Frederik Christian Sibbern (1785–1872) e i fondamenti di una teologia speculativa cristiana. Una nota a margine del dibattito hegeliano nella Guldalder danese*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 111, (4), pp. 1005–1013.

8. Per una ecologia filosofica a partire da Steffens

- 1968 E. Plewe, *Teleologie und Erdwissenschaften im Rahmen der Naturphilosophie von Henrich Steffens – Festgabe für Ruthardt Oehme zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Veröffentlichung der Kommission für geschichtliche Landeskunde*, in «Baden–Württemberg, Reihe B: Forschungen» 46, pp. 55–77.
- 1981 B. Marshall, *The Reenchantment of the world*, Cornell University Press, Ithaca.
- 1986 D. Pepper, *The roots of Modern Environmentalism*, Routledge, New York.

- 1981 J. Bate, *Romantic Ecology*, Routledge, New York
- 1996 K. Olwig, *Recovering the Substantive Nature of Landscape*, in «Annals of the Association of American Geographers» 86/4, pp. 630–653.
- 1997 N. Witoszek, *Arne Naess and the Norwegian Nature Tradition*, in «Worldviews» 1, (1), pp. 57–73.
- 1998 G. Frigo, P. Giacomoni, W. Müller–Funk (a cura di), *Pensare la natura. Dal Romanticismo all'ecologia*, Guerini e Associati, Milano.
- 2003 K. Olwig, *In search of the Nordic landscape: A personal view*, in K. Simonsen, Jan Öhman (eds.), *Voices from the North: New Trends in Nordic Human Geography*, Ashgate, Aldershot, pp. 211–232.
- 2007 J. Camarasa, *Ecology, a romantic science?*, in «Coneixment i Societat» 11, pp. 6–31.
- 2007 L.P. Hinchman, S. K. Hinchman, *What we owe to the romantics*, in «Environmental Values» 16, (3), pp. 333–354.
- 2008 K. Olwig, *The Jutland Cipher – Unlocking the Meaning and Power of a Contested Landscape*, in K.R. Olwig, M. Jones (eds.), *Nordic Landscapes: Region and Belonging on the Northern Edge of Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 12–49.
- 2015 J. Wirth, *Schelling's practice of the wild, Time, Art, Imagination*, State University of New York Press, New York.
- 2020 P.F. Corvino, *Una fonte per il naturalismo dialettico: l'immaterialismo della seconda Naturphilosophie*, in «Esercizi Filosofici» 15/2, pp. 67–82.
- 2021 S. Lettow, *Politicizing the Geological: articulations of earth and history in modern philosophical race discourse*, in «Critical philosophy of race» 9/1, pp. 27–47.

9. Contributi su *Naturphilosophie*, filosofia della natura, antropologia

- 1900 W. Bölsche, *Ernst Haeckel. Ein Lebensbild*, Seemann, Berlin.
- 1903 P.J. Möbius, *Goethe und Gall*, in Goethe, *Ausgewählte Werke*, 3, II, hrsg. von O. Daehnert, Barth, Leipzig.
- 1922 G.P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1929 O. Schumacher, *Die Ethik Johann Erich von Bergers*, Hamburg [diss.].

- 1938 W. Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Duncker & Humblot, Berlin.
- 1944 R. Allers, *Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus*, in «Traditio» 2, pp. 319–407.
- 1951 B. Milt, *Lorenz Oken und seine Naturphilosophie* in «Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich» 96, pp. 181–202.
- 1954 L.A. Hansen Le Roy, *Johann Christian Reil and Naturphilosophie in Physiology*, University of California Press, Los Angeles [diss.].
- 1967 E. Lesky, *Gall und Herder*, in «Clio Medica» 2, pp. 85–96.
- 1967 H.M. Notis, *Frühneuzeitliche verständnisweisen der Natur und ihr Wandel bis zum 18. Jahrhundert*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 11, pp. 37–58.
- 1970 X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 t., Vrin, Paris.
- 1972 V. Mathieu, *Individuo e ambiente. Seminari Interdisciplinari di Venezia*, Il Mulino, Bologna.
- 1975 L. Barkan, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*. Yale University Press, London–New Haven.
- 1976 E. Lesky, *Vienna Medical School in 19th Century*, Johns Hopkins University Press, Baltimora.
- 1977 J. Y. Hall, *Gall's phrenology: a romantic psychology*, in «Studies in Romanticism» 16, (3), pp. 305–17.
- 1977 A. Faivre, *Entre l'aufklärung et le romantisme: A.G. Werner ou la «Géognosie»*, in «Les Études Philosophiques» 1, pp. 41–52.
- 1977 P.C. Mullen, *The romantic as scientist: Lorenz Oken*, in «Studies in Romanticism» 16, (3), pp. 381–399.
- 1977 S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza: psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna.
- 1978 S. Boisserée, *Tagebücher*, I, Roether Verlag, Darmstadt.
- 1979 D.R. Dean, *The word 'geology'* in «Annals of Science» 36, 1979, pp. 35–43.
- 1980 T. Lenoir, *Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology*, in «Isis» 71, (1), pp. 77–108
- 1981 E. Lesky, *Der angeklagte Gall*, in «Gesnerus», 38, (3–4), pp. 301–311.
- 1981 K.E. Rothschuh, *Naturphilosophische Konzepte der Medizin aus der Zeit der deutschen Romantik*, in L. Hasler (hrsg.), *Schelling, seine Bedeutung für eine*

- Philosophie der Natur und der Geschichte, Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung (Zürich 1979)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 145–151.
- 1982 R. Rappaport, *Borrowed words: problems of vocabulary in eighteenth-century geology*, in «British Journal for the History of Science» 15, pp. 27–44.
- 1982 N. Tsouyopoulos, *Andreas Röschlaub und die romantische Medizin: die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin*, Fischer, Stuttgart.
- 1984 A. Bauer, *Bemerkungen zur Verwendung des Terminus „Anthropologie“ in der Medizin der Neuzeit (16.–19. Jahrhundert)*, in E. Seidler (hrsg.) *Medizinische Anthropologie: Beiträge für eine theoretische Pathologie*, Veröffentlichungen aus der Forschungsstelle für Theoretische Pathologie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Springer, Berlin-Heidelberg, pp. 32–55.
- 1984 N. Tsouyopoulos, *German philosophy and the rise of modern clinical medicine*, in «Theoretical Medicine» 5, (3), pp. 345–57.
- 1985 S. Jaeger, *Psychologierelevante lehrende an der Berliner Universität im 19. Jahrhundert*, in «Psychologie und Geschichte» 6, pp. 258–289.
- 1986 G. Gliozzi, *L'insormontabile Natura: clima, razza, progresso*, in «Rivista Di Filosofia» 77, (1), pp. 73–107.
- 1987 J.C. Riley, *The Eighteenth-century campaign to avoid disease*, Macmillan, Basingstoke.
- 1988 G. Ferretti (a cura di), *La ragione e il male. Atti del terzo colloquio su filosofia e religione* (Macerata, 8–10 maggio 1986), Marietti, Genova.
- 1988 F. Moiso, *La scoperta dell'osso intermassellare e la questione del tipo osteologico*, in G. Giorello, A. Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino, pp. 298–337.
- 1988 S. Oehler-Klein, *Gehirn, Nerven, Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerring*, in «Soemmerring-Forschungen» 3, pp. 93–131.
- 1988 S. Poggi, *Mind and Brain in medical thought during the romantic period*, in «History and Philosophy of the Life Sciences» 10, pp. 41–53.
- 1988 N. Tsouyopoulos, *The influence of John Brown's ideas in Germany*, in «Medical History», Supplement No. 8, pp. 63–74.
- 1990 O. M. Marx, *German romantic psychiatry: part 1*, in «History of Psychiatry» 1, (4), pp. 351–80.

- 1990 F. Moiso, *Vita, natura, libertà: Schelling (1795–1809)*, Mursia, Milano.
- 1990 S. Poggi, M. Mugnai, *Tradizioni filosofiche e mutamenti scientifici*, Il Mulino, Bologna.
- 1990 L. Procesi, *La genesi della coscienza nella «Filosofia della mitologia» di Schelling*, Mursia, Milano.
- 1990 H. Querner, *Christoph Girtanner und die Anwendung des kantischen Prinzips in der Bestimmung des Menschen*, in G. Mann, F. Dumont (hrsg.), *Die Natur des Menschen: Probleme der physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*, Fischer, Stuttgart 1990, pp. 123–136.
- 1990 N.A. Rupke, *Caves, fossils and the history of the earth*, in A. Cunningham, N. Jardine (ed.), *Romanticism and the sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 241–62.
- 1991 O.M. Marx, *German romantic psychiatry: part 2*, in «History of Psychiatry» 2/5, pp. 1–25.
- 1991 W. Proß, *Lorenz Oken – Naturforschung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft*, in N. Saul (ed.), *Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften*, Iudicium, München, pp. 44–71.
- 1992 L. Marino, “*Tutto è in tutto*”: *aspetti dell’enciclopedismo di Alexander von Humboldt*, in «Studi Settecenteschi» 13, pp. 233–48.
- 1992 R. Pettoello, *Un «povero diavolo empirista». F. E. Beneke tra criticismo e positivismo*, FrancoAngeli, Milano.
- 1993 U. Benzenhöfer, *Psychiatrie und Anthropologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Pressler, Hürtgenwald.
- 1993 L.A. Hansen Le Roy, *From enlightenment to Naturphilosophie: Marcus Herz, Johann Christian Reil, and the problem of border crossings*, in «Journal of the History of Biology» 26/1, pp. 39–64.
- 1993 H. Schott, *Ricerca naturalistica, magia e religione. Radici storiche della medicina romantica*, in D. Von Engelhardt, R. Musto (a cura di), «Annali dell’Istituto Universitario Orientale – sezione germanica», Nuova Serie, III, (1–3), pp. 115–132.
- 1993 E. Shookman, *Fantasies on the fringe: romantic concepts of nationalism in utopias set at the edges of nineteenth-century Europe*, in «History of European Ideas» 16, (4–6), pp. 647–54.

- 1994 J. Jantzen, *Theorien der Irritabilität und Sensibilität*, in M. Durner, F. Moiso, J. Jantzen, *Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797–1800. Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9*, in F.W.J. Schelling, *Historisch–kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von H.-M. Baumgartner, W.G. Jacobs und H. Krings, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, pp. 375–498.
- 1994 F. Moiso, *Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus*, in M. Durner, F. Moiso, J. Jantzen, *Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800. Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9*, in F.W.J. Schelling, *Historisch–kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg von H.-M. Baumgartner, W.G. Jacobs und H. Krings, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, pp. 165–375.
- 1994 C. Storti, *Karl Eberhard Schelling: il concetto di vita e di malattia nell'ambiente medico–filosofico romantico*, FrancoAngeli, Milano.
- 1996 E. Guglielminetti, *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792–1799)*, Guerini e Associati, Milano.
- 1996 R. Henning, *Mackensen, Wilhelm Friedrich August, Dr.* in H.R. Jarck, G. Scheel (hrsg.), *Braunschweigisches Biographisches Lexikon – 19. und 20. Jahrhundert*. Hahn, Hannover, p. 399.
- 1997 K. Köchy, *Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- 1997 S. Poggi, *La fisiognomica dell'anima: Carl Gustav Carus*, in E. Bonfatti, M. Fancelli (a cura di), *Il primato dell'occhio. Poesia e pittura nell'età di Goethe*, Artemide, Roma, pp. 51–83.
- 1997 S. Poggi, *La psicologia scientifica: un punto d'approdo della filosofia classica tedesca?* «Rivista di storia della filosofia» 2, pp. 229–255.
- 1997 K. Stein, *"Die Natur, welche sich in Mischungen gefällt". Philosophie der Chemie: Arnim, Schelling, Ritter*, in W.Ch. Zimmerli, K. Stein und M. Gerten (hrsg.), *"Fessellos durch die Systeme". Frühromantisches Naturdenken im Umfeld von Arnim, Ritter und Schelling*, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, pp. 143–202.
- 1997 F. Tomatis, *Schelling: Mysterium Trinitas*, in P. Coda, A. Tapken (a cura di) *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma, pp. 45–64.

- 1998 L. Procesi, *Personare. La voce dell'inconscio secondo Carl Gustav Carus*, in «*Colloquim Philosophicum*, Annali del dipartimento di filosofia dell'Università degli studi Roma Tre» III, pp. 367–380.
- 1998 R. J. Richards, *rhapsodies on a cat–piano, or Johann Christian Reil and the foundations of romantic psychiatry*, in «*Critical Inquiry*» 24/3, pp. 700–736.
- 1998 S. W. Strickland, *The ideology of self–knowledge and the practice of self–experimentation*, in «*Eighteenth–century studies*» 31/4, pp. 453–71.
- 1998 G. Verwey, *Psychiatry in an anthropological and biomedical context: philosophical presuppositions and implications of German psychiatry (1820–1870)*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht.
- 1999 R. Martinelli, *Misurare l'anima: filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata.
- 1999 X. Tilliette, *Schelling, Biographie*, Calmann–Lévy, Paris. tr. it. *Vita di Schelling*, a cura di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012.
- 2000 T. Griffero, *Oetinger e Schelling: Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Orbetello.
- 2000 S. Poggi, *il cervello e la psicologia romantica*, in «*Trans/Form/Ação*» 23/1, pp. 105–19.
- 2000 S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura: la scienza della Germania romantica, 1790–1830*, Il Mulino, Bologna.
- 2000 C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Guerini e Associati, Milano.
- 2001 O. Breidbach, H.J. Fliedner und K. Ries (hrsg.), *Lorenz Oken (1779–1851). Ein politischer Naturphilosoph*, Böhlau, Weimar.
- 2002 A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo rinascimento*, Congedo, Milano.
- 2002 G. Moretti, *Heidelberg romantica: romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Guida, Napoli.
- 2004 M. Haberkorn, *Naturhistoriker und Zeitenseher: Geologie und Poesie um 1800: der Kreis um Abraham Gottlob Werner (Goethe, A.v. Humboldt, Novalis, Steffens, G.H. Schubert)*, Lang, Berna.
- 2004 R. Lagier. *Les races humaines selon Kant*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2004 R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo: il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna.

- 2004 S. Poggi, *Natura umana e individualità psichica: scienza, filosofia e religione in Italia e Germania tra ottocento e novecento*, Unicopli, Milano.
- 2004 H. Steinberg, *The sin in the aetiological concept of Johann Christian August Heinroth (1773–1843). Part 1: Between theology and psychiatry. Heinroth's concepts of 'whole being', 'freedom', 'reason' and 'disturbance of the soul'*, in «History of Psychiatry» 15/3, pp. 329–344.
- 2004 H. Steinberg, *The sin in the aetiological concept of Johann Christian August Heinroth (1773–1843): part 2: self-guilt as turning away from reason in the framework of Heinroth's concept of the interrelationships between body and soul*, in «History of Psychiatry» 15/4, pp. 437–454.
- 2004 P. Ziche, “*Die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft*”. Zum Zusammenhang von Wissenschafts- und Personbegriff bei Schelling’ in T. Buchheim, F. Hermanni (hrsg.), “*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*”. Schellings Philosophie der Personalität, Akademie Verlag, Berlino, pp. 199–213.
- 2005 T. Bach, O. Breidbach (hrsg.) *Naturphilosophie nach Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- 2005 E. Forster, *Fichte, Beck and Schelling in Kant's Opus Postumum*, in G. MacDonald, R. McWalter, T. McWalter (eds.), *Kant and his influence*, Continuum, New York, pp. 146–169.
- 2005 M. Mori, S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. filosofia, teologia e scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760–1915)*, Il Mulino, Bologna.
- 2005 F. Tomatis, *Lo spirito nell'ultimo Schelling*, in «Annuario Filosofico» 21, pp. 287–301.
- 2005 F. Viganò (a cura di), *La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso*, Guerini e Associati, Milano.
- 2006 I.H. Grant, *Philosophies of nature after Schelling*, Bloomsbury, London. tr. it. *Filosofie della natura dopo Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.
- 2006 T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie «sottili» da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano.
- 2007 O. Marquard, *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, a cura di T. Griffero, Armando, Roma.

- 2007 R. Martinelli, *Psicologia o antropologia? alcune oscillazioni nella semantica delle Geisteswissenschaften*, in «Fenomenologia e Società» 30, pp. 60–71.
- 2007 D. Del Pretto, *Idealismo come patologia. La diagnosi hegeliana della Nachtseite dell'idealismo*, in «Quaderni di Verifiche» XXXVI, (1–4), pp. 203–221.
- 2008 D. Barbaric, *Gigantomachia sul finito. Sulla distinzione tra antichità e christianesimo nella filosofia dell'arte di Schelling*, Mursia, Milano.
- 2008 C. Ferrini, *Osservazione, legge ed organismo nella Fenomenologia hegeliana*, in «Esercizi Filosofici» 3, pp. 1–8.
- 2008 I.H. Grant, *Being and Slime. The Mathematics of Protoplasm in Lorenz Oken's 'Physio-Philosophy'*, in «Collapse» IV, pp. 287–322.
- 2009 C. Ferrini, *Reason observing Nature*, in K.R. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Blackwell, Singapore, pp. 92–134.
- 2009 J. Lehmann, H. Pfothner, *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*, in «Arbitrium» 7/2, pp. 187–192.
- 2009 E.O. Onnasch, *Kants Philosophie der Natur. ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, De Gruyter, Berlin–New York.
- 2009 S. Poggi, *Da Wolff a Herbart: l'ontologia di un soggetto inesistente*, in «Quaestio» 9, pp. 325–33.
- 2010 M. Frank, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- 2010 R. Martinelli, *Antropologia*, in C. La Rocca, S. Besoli, R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata, pp. 13–52.
- 2010 D. Whistler, *Language after philosophy of nature: Schelling's geology of divine names*, In A.P. Smith, D. Whistler (eds.), *After the postsecular and the postmodern: new essays in continental philosophy of religion*, Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne, pp. 364–389.
- 2011 O. Brino, *La tematica del corpo nelle psicologie filosofiche "realistiche" del primo Ottocento tedesco: Herbart, Fries, Schleiermacher*, in «Etica & Politica» XIII/2, pp. 111–138.
- 2011 M. Ffytche, *The foundation of the unconscious. Schelling, Freud and the birth of the modern psyche*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2012 W. Larink, *Bilder vom Gehirn. Bildwissenschaftliche Zugänge zum Gehirn als Seelenorgan*, De Gruyter, Berlin.

- 2012 J.H. Zammito, *The Lenoir thesis revisited: Blumenbach and Kant*, in «Studies in History and Philosophy of Science», *Part C: Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences* 43/1, pp. 120–132.
- 2013 G. P. Basile, *Kants Opus Postumum und seine Rezeption*, De Gruyter, Berlin–Boston.
- 2013 A. Bonchino, *Vom Urozean zu Tränen der Natur. Baader und Schubert zwischen Freiburger und Dresdner Romantik (1788–1808)*, in «Athenäum» 23, pp. 19–48.
- 2013 A. Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*, Mimesis, Milano–Udine.
- 2013 T. Morel, *Mathematics and Naturphilosophie: the controversy between Johann Jakob Wagner and Johann Schön*, in «Revue d’histoire des sciences» 66, (1), pp. 73–105.
- 2013 S. Poggi, M. Bossi (eds.), *Romanticism in Science: science in Europe, 1790–1840*, Springer Science & Business Media, Berlin.
- 2013 C. Trautmann–Waller, (éd.) *Quand Berlin pensait les peuples: anthropologie, ethnologie et psychologie (1850–1890)*, CNRS Éditions, Paris.
- 2013 S. Wagner, *Ethos, nature and education in Johann Erich von Berger and Friedrich Adolf Trendelenburg*, in N. Boyle & L. Disley, J. Walker (eds.), *The impact of idealism: the legacy of post–Kantian German thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 108–135.
- 2014 A. Bonchino, *L’«oscuro abisso della terra». Werner e la filosofia romantica della natura (1788–1799)*, in «Intersezioni» 1, pp. 73–96.
- 2014 A. Bonchino, *Materie als geronnener Geist: Studien zu Franz von Baader in den philosophischen Konstellation seiner Zeit*, Schöningh, Paderborn.
- 2014 A. Cera, *Psyche e Physis. Uomo e mondo in Carl Gustav Carus*, in A. La Vergata (a cura di), *Nature. Studi su concetti e immagini della natura*, ETS, Pisa, pp. 89–118.
- 2014 E.C. Corriero, *La filosofia della natura come filosofia positiva*, in F.W.J. Schelling, *Esposizione del processo della natura: (Dal lascito manoscritto)*, a cura di A. Dezi, Accademia University Press, Torino 2014, pp. 85–108.
- 2014 M. Vetö, *Ontologie, anthropologie, théologie dans les Conférences de Stuttgart de Schelling*, in «Revue philosophique de la France et de l’étranger» 139/4, pp. 451–76.

- 2015 R. Pettoello, *L'universale concreto. Il concetto di persona in Friedrich Adolf Trendelenburg*, in F.A. Trendelenburg, *Per la storia del termine persona*, Morcelliana, Brescia, pp. 5–37.
- 2017 F. Fabbianelli, J–F. Goubet, *L'homme entier: conceptions anthropologiques classiques et contemporaines*, Garnier, Paris.
- 2017 J. Faflak, *Marking time: Romanticism and evolution*, University of Toronto Press, Toronto.
- 2017 A. Gambarotto, *Lorenz Oken (1779–1851): Naturphilosophie and the reform of natural history*, in «The British Journal for the History of Science» 50/2, pp. 329–340.
- 2017 I. Goy, *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Lesart. Eine historische Einordnung*, De Gruyter, Berlin–Boston.
- 2017 G. Williamson, *Theogony as ethnogony: race and religion in Friedrich Schelling's philosophy of mythology*, in A. Morris–Reich, D. Rupnow (eds.), *Ideas of "race" in the history of the humanities*, Springer, Berlin, pp. 159–93.
- 2018 E.C. Corriero (a cura di), *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- 2018 P.F. Corvino, *Antropologia e meta–antropologia in Schelling*, in «Annuario Filosofico» 34, pp. 165–177.
- 2019 O. Eberl, *Kant on race and barbarism: towards a more complex view on racism and anti–colonialism in Kant*, in «Kantian Review» 24, (3), 2019, pp. 385–413.
- 2019 S. Finger, P. Eling, *Franz Joseph Gall: naturalist of the mind, visionary of the brain*, Oxford University Press, Oxford.
- 2019 L. Richter, *The meteorology and medicine of the romantic era in context*, in «NTM Zeitschrift Für Geschichte Der Wissenschaften, Technik Und Medizin» 27/2, pp. 145–63.
- 2019 L. Richter, *Semiotik, Physik, Organik. Eine Geschichte des Wissens vom Wetter (1750–1850)*, Campus, Frankfurt–New York.