



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Friedrich-
Schiller-
Universität

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Realizzata in cotutela con la Friedrich-Schiller-Universität Jena

Dipartimento FISPPA – Philosophische Fakultät

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA

CICLO XXVI

LA FRAMMENTAZIONE DELL'ORDINE. COMUNITÀ E CRITICA IN FRIEDRICH SCHLEGEL

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore (Padova): Ch.mo Prof. Sandro Chignola

Supervisore (Jena): Ch.mo Prof. Klaus Vieweg

Dottoranda: Giulia Valpione

INDICE

ABBREVIAZIONI	9
Abstract	11
INTRODUZIONE	13
1. Soggettività e filosofia	13
2. Soggetto e oggetto: idealismo o realismo romantico?	15
3. Teoria-prassi	16
5. Verità e politica	17
4. Il soggetto e l'intero: comunità e critica	19
6. Storia, filosofia, comunità in Schlegel: frammentazione e ordine	20
LA STORIA	23
1. L'importanza della storia in Schlegel	23
<i>DALLO STUDIO DELL'ANTICO ALLO SGUARDO SUL MODERNO</i>	24
1.1 Gli studi sugli antichi e sul classico	24
1.2 L'indagine sul moderno	34
1.3 Antico, classico e moderno	39
1.4 Il soggetto, la storia e la sua comprensione	43
1.5 Il System des Kreislaufes e il System der unendlichen Fortschreitung	47
<i>FILOSOFIA, STORIA, PROGRESSO</i>	56
2.1 La filosofia della storia di Condorçet e Schlegel	56
2.2 Attualità e storia tra Kant e Schlegel: la teleologia e il suo rifiuto	59
2.3 Germania e Rivoluzione: l'impossibilità del telos	66
2.4 Attualità e tendenza in Schlegel	68
2.5 Excursus: progresso e conoscenza	74
<i>LA FRAMMENTAZIONE DEL TEMPO</i>	79
3.1 Leggere le tendenze: il giornale	79
3.2 Il presente come cosa in sé	83
3.3 La frammentazione del tempo	88
3.4 La Darstellung del presente	92
3.5 La ricomposizione storica: narrazione e soggettività	96
3.6 Il futuro	99
LA FILOSOFIA	103
1. La filosofia, tra critica, teoria e storia	103
<i>LA CRITICA</i>	105
1.1 Poesia, filosofia e infinito	105
1.2 La critica come propedeutica o come rapporto con l'oggetto? Da Kant a Schlegel	109
1.3 La critica in Schlegel: tra teoria e prassi	111
1.4 La caratteristica	114
1.5 L'inesauribilità della critica	116
1.6 «L'opera d'arte sa più di quanto non dica». Potenziamiento e produttività critica	119
1.7 Ciclicità e filologia: relativizzare e storicizzare	125
1.8 La critica schlegeliana, in breve	128

1.9 Filosofia e critica: accenni ad una Philosophie des Lebens	129
LA STORIA CONTRO IL FONDAMENTO	138
2.1 Critica e distruzione	138
2.2 La storia della filosofia	142
2.3 La filosofia inizia dal mezzo: la critica al fondamento	150
2.4 Ogni verità è relativa	159
DIALOGO E IRONIA	166
3.1 Il coerentismo schlegeliano	166
3.2 La dialettica	172
3.3 Dialettica, critica e sinfilosofia	176
3.4 Ironia e caos	181
3.5 Il soggetto ironico	189
COMUNITÀ E FILOSOFIA LA POLITICA OLTRE LO STATO	191
DIRITTO STORICO E GIUSNATURALISMO	191
1.1 Schlegel e il giusnaturalismo razionale	191
1.2 Diritto storico, naturale e razionale	193
1.3 Il rifiuto del contrattualismo e la rappresentanza secondo Schlegel	200
1.4 Giusnaturalismo e critica storica	202
1.5 Giustizia assoluta ed equità	204
1.6 Tra futuro e passato per favorire il mutamento	209
1.7 Schlegel, i liberali e la destra Ultras	211
1.8 Critica alle nuove legislazioni	217
COMUNITÀ, INDIVIDUALITÀ, ETICA	221
2.1 L'unità e la massa	221
2.2 L'etica	227
2.3 La comunità assoluta e la repubblica	232
2.4 Comunità e società	237
2.5 Dalla Repubblica alla società cetuale	242
2.6 La società cetuale e i dispotismi possibili	246
L'ECCEDEZZA DELLA BILDUNG	251
3.1 Dalla frammentazione all'unità armonica?	251
3.2 Bildung, Erziehung, Kultur	252
3.3 La Bildung e le istituzioni	257
3.4 Il segreto del ceto spirituale	260
3.5 La mitologia e lo Stato romantico	263
3.6 L'eccedenza della filosofia: l'impero	265
CONCLUSIONE	271
1. Critica, verità, comunità	271
2. Pensare il Romanticismo, oggi	272
DIE ZERSPLITTERUNG DER ORDNUNG. KRITIK UND GEMEINSCHAFT BEI FR. SCHLEGEL	275
- ZUSAMMENFASSUNG	275
EINLEITUNG	275
1. Subjektivität und Philosophie	275
2. Geschichte, Philosophie, Gemeinschaft bei Schlegel: Zersplitterung und Ordnung	276
DIE GESCHICHTE	279
1. Die Wichtigkeit der Geschichte in Friedrich Schlegel	279
ANTIKE UND MODERNE	280
1.1 Das Studium über Antike und Klassik	280
1.2 Die Untersuchung der Moderne und der Klassik	282

1.3 Die Geschichte als Einheit	283
1.4 Das Fortschreiten der Moderne	284
<i>PHILOSOPHIE, GESCHICHTE, FORTSCHRITT</i>	286
2.1 Aktualität und Tendenz bei Schlegel	286
2.2 Fortschritt und Erkenntnis	288
<i>DIE ZERSPLITTERUNG DER ZEIT</i>	290
3.1 Die Lektüre der Tendenzen: das Journal	290
3.2 Die Gegenwart als Ding an sich	291
3.3 Die Zersplitterung der Zeit und ihre Darstellung	292
3.4 Erzählung und Subjektivität	293
3.5 Die Zukunft	294
DIE PHILOSOPHIE	297
1. Poesie, Philosophie, Kritik	297
<i>DIE KRITIK</i>	298
1.1 Die Kritik in Schlegels Philosophie: zwischen Theorie und Praxis	298
1.2 Die Unendlichkeit der Kritik und die Synpoesie	299
1.3 Zyklischer Ablauf der Kritik und Philologie	301
1.4 Philosophie und Kritik: nach eine Philosophie des Lebens	301
<i>GESCHICHTE GEGEN GRUNDLAGE</i>	303
2.1 Die Geschichte der Philosophie	303
2.2 Die Philosophie fängt in der Mitte an	305
2.3 Die Wahrheit ist relativ, alles Wissen ist symbolisch	308
<i>DIALOG UND IRONIE</i>	310
3.1 Die Wahrheit als Kohärenz	310
3.2 Die Dialektik	311
3.3 Dialektik, Kritik und Symphilosophie	311
3.4 Ironie und Chaos	313
3.5 Der Ironiker.	314
GEMEINSCHAFT UND PHILOSOPHIE. DIE POLITIK AUßERHALB DES STAATES	317
<i>HISTORISCHES RECHT UND NATURRECHTSLEHRE</i>	317
1.1 Schlegel und die Naturrechtslehre.	317
1.2 Historisches, Natur- und rationales Recht	317
1.3 Die Ablehnung der Vertragstheorie und die Kritik am Repräsentativsystem	319
1.4 Naturrechtslehre und historische Kritik	320
1.5 Gerechtigkeit und Billigkeit	321
1.6 Zwischen Vergangenheit und Zukunft	322
<i>GEMEINSCHAFT, INDIVIDUALITÄT, ETHIK</i>	323
2.1 Die Einheit und die Masse	323
2.2 Die Ethik	324
2.3 Absolute Gemeinschaft und Republik	325
2.4 Gesellschaft und Gemeinschaft	326
2.5 Von der Gemeinschaft zur ständischen Gesellschaft	327
<i>DIE BILDUNG</i>	328
3.1 Von der Zersplitterung zur harmonischen Einheit?	328
3.2 Die Bildung und die Institutionen	329
3.4 Das Geheimnis des geistlichen Standes	330
3.5 Die Mythologie und der romantische Staat	331
3.6 Die Philosophie außerhalb des Staates	332
SCHLUSS	335
1. Kritik, Wahrheit, Gemeinschaft	335

ABBREVIAZIONI

Edizioni critiche:

KFSA = Schlegel Fr., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Schöningh-Thomas, Paderborn Zürich 1979-.

AA = Kant I., *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Georg Reimer, Berlin 1910-

GA = Fichte J. G., *Gesamtausgabe*, Hg. Lauth R., Gliwitzky H., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.

Opere di Schlegel:

L = Schlegel Fr., *Lessings Gedanken und Meinungen*.

VS = id., *Von den Schulen in der Griechischen Poesie*.

D = id., *Dialogo sulla poesia*.

Studium = id., *Sullo studio della poesia greca*.

VW = id., *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer*.

Ph. Lj. I = id., *Philosophische Lehrjahre I*.

Ath. Fr. = id., *Athenäums-Fragmente*.

C = id., *[Über] Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorçet*.

Rep. = id., *Versuch über den Begriff des Republikanismus*.

Ph. Lj. II = id., *Philosophische Lehrjahre II*.

Id. Fr. = id., *Ideen*.

P. Fr. = id., *Polline*.

Entw = id., *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bücher*.

Tr. = id., *Transzendentalphilosophie*.

Reise = id., *Reise nach Frankreich*.

Niethammers = id., *Rezension der vier ersten Bände von Niethammers philosophischem Journal*.

Goethes = id., *Sul Meister di Goethe*.

PL = id., *Propädeutik und Logik*.

Fr. G. P. I = id., *Fragmente zur Geschichte und Politik I*.

Fr. G. P. II = id., *Fragmente zur Geschichte und Politik II*.

Sig. = id., *Signatur des Zeitalters*.

Opere di Kant:

KrV = Kant I., *Critica della ragion pura*.

KU = id., *Critica del giudizio*.

Abstract

This work is focused on Schlegel's philosophy, as a thinking which makes possible to affront the problem of the role of subjectivity and philosophy in politics. In particular it deals with the three main spheres elaborated by Schlegel, and so I decided to evolve this text in three chapters: a. history, b. philosophy and critics as production of truth, c. possible interactions between philosophy and political institutions. I made interact these three spheres with the arguments that Schlegel uses to understand the role of philosophy and subjectivity: 1. the effort to rebuild links in the theoretical and political fragmentation which Schlegel sees; 2. the volatility of this effort; 3. the importance of philosophy in the production of an opening or window in established system of theory and politics, to continue in the effort to grasp the absolute, life and to give a key to the interpretation of chaos.

These two groups of themes cross each other, and so they mark the weave of the present text, which faces the points 1., 2. and 3. in every field pointed out (a., b., c.). So I focused on Schlegel's interpretation of the writing of subjective history, which always aims (without success) to objectivity (chap.1); on Schlegel's conception of truth as a coherent construction (chap. 2); on the possibility of a community (chap.3). In every case the reconstruction is precarious, and can never become objective, universal and stable. From this results the rejection of an *a priori* history (chap.1), of an objective beauty (chap.2) and of modern natural law. Schlegel turns to the impossibility of the Universal and of a stable system of interpretation of, pointing to a lively and chaotic dimension through opening of those systems to life and changes. From this results the decision of writing fragments and not fixed philosophical systems, to defence of a subjective history and the project of a future not rationally necessary or inferable, but to the realisation of, people should work (chap.1); the importance of irony (chap.2); and the insertion in the State of a class (*Stand*) of savant not restricted in national borders, whose duty is to help keeping the order inside the States and to keep the attention on the processes of production of truth.

INTRODUZIONE

1. Soggettività e filosofia

La domanda su cosa sia la filosofia è essenziale tanto quanto l'interrogarsi sul ruolo che essa sostiene all'interno del campo del sapere e delle relazioni umane. Questo è l'orizzonte entro cui si muove il presente lavoro.

Cercare di approfondire l'argomento mediante il Romanticismo tedesco è una sfida ma allo stesso una scelta calzante. Questo perché i suoi rappresentanti vennero più volte tacciati, nel corso della storia della filosofia, di semplice soggettivismo. Interpretazioni che sfociarono anche, nel caso di Carl Schmitt ad esempio, nel giudizio di una filosofia come atto creativo spontaneo che nel mondo e nella storia cerca solamente un'occasione¹ che provochi l'espressione di tale creatività.

La filosofia romantica è stata squalificata lungo decenni poiché, oltre ad essere conseguenza di una condizione storico e sociale, non sarebbe in grado di afferrare razionalmente la realtà che l'ha determinata. Questa trascina il soggetto il quale risulta semplicemente confuso e disorientato di fronte al mondo e agli eventi di fronte ai quali si trova.

Ed è proprio questa interpretazione paradigmatica a rendere interessante il mondo Romantico, perché permette di verificare se davvero la consapevolezza della propria soggettività, se la centralità di cui gode l'individuo esclude tout court l'aderenza alla realtà e l'incisività entro lo scorrere degli eventi.

Strettamente legato a ciò, è il ruolo che assume l'atto teorico del soggetto, in particolare la filosofia. Questa davvero nel Romanticismo perde qualsiasi aderenza alla realtà e si costituisce come semplice espressione dell'individuo?

Partire dalle critiche al Romanticismo implica in questo lavoro non tanto il tentativo di difesa di una corrente di pensiero al fine di ricavare per essa uno spazio dignitoso entro

¹ Si veda l'accusa di occasionalismo formulata da Schmitt contro il pensiero romantico: cfr. Schmitt C., *Politische Romantik*, tr. it. *Romanticismo Politico*, a cura di Galli C., Giuffrè, Milano 1981.

la storia della filosofia. Bensì, molto di più, la comprensione di una particolare sfumatura nelle relazioni tra soggetto e mondo, tra teoria e prassi, filosofia e istituzioni.

La scelta di concentrarsi integralmente su Friedrich Schlegel piuttosto di utilizzare un archivio più ampio – prendendo in considerazione ad esempio anche Novalis, Schleiermacher e altri autori considerati “romantici” – porta ovviamente lo svantaggio di restringere il campo fotografato e ricercato, ma il grande vantaggio di poter seguire e ricostruire i tratti più sottili di un singolo pensiero, ripercorrendone con maggiore precisione le argomentazioni, le conseguenze, i difetti. La scelta inoltre di concentrarsi sul più giovane dei fratelli Schlegel è stata dettata dal desiderio di mettere in luce comunque le peculiarità e le questioni affrontate proprio da colui il quale può a ragione essere considerato il padre del Romanticismo tedesco, in quanto fu il redattore (assieme al fratello) dell’importante rivista *Athenäum* – vera e propria concretizzazione e manifestazione della cerchia “sinfilosofica” primo-romantica. Sempre nel tentativo di rintracciare le origini della filosofia romantica, l’attenzione si è concentrata maggiormente sulle prime fasi del pensiero schlegeliano, quelle che tendono a combaciare con la cosiddetta *Frühromantik* (sviluppatasi indicativamente tra il 1795 e il 1801) e la *Hochromantik* (fino al 1813 all’incirca), con incursioni più rare nelle opere più tarde.

La sua opera è stata favorita inoltre perché Schlegel fu colui che, in modo paragonabile solo a Novalis, maggiormente si concentrò sull’eredità filosofica con cui il Romanticismo ebbe a che fare e da cui emerse – eredità che è stata analizzata in vista della domanda che ha mosso la scrittura di questo lavoro. Lungo la mia ricerca ho quindi lasciato spazio ad alcuni problemi al centro non solo della filosofia schlegeliana, ma anche del dibattito filosofico tedesco a cavallo tra ‘700 e ‘800: la presenza dell’assoluto, il particolare rapporto tra soggetto e oggetto, l’influenza che la teoria possa avere sulla pratica e il rapporto tra l’atto teorico e l’ambiente in cui si inserisce. Questi riceverono da Schlegel una declinazione originale, soprattutto grazie all’intromissione in essi della prospettiva storica e percorrono, talvolta in modo sotterraneo, tutte le sue argomentazioni. Per facilitare la lettura del presente lavoro, propongo nei prossimi quattro paragrafi un breve riassunto di questi temi che sottostanno in realtà a tutte le prossime pagine.

2. Soggetto e oggetto: idealismo o realismo romantico?

Se si dirige la propria ricerca verso la comprensione del ruolo della soggettività, la filosofia che segue la Rivoluzione Copernicana compiuta da Kant offre un panorama da cui cogliere abbondanti spunti di riflessione. Dopo tale sconvolgimento in ambito filosofico, sembra difficile poter prescindere da una presa in considerazione, trascendentale o meno, di cosa comporti la struttura della ragione del soggetto osservante nell'interpretazione che questo dà dell'oggetto osservato. Proprio il tentativo di affrontare le aporie e le difficoltà che questo spostamento radicale dell'attenzione sul soggetto ha portato allo sviluppo dell'idealismo tedesco.

Il Romanticismo stesso è figlio di una tale epocale stravolgimento, e Schlegel lo riconosce senza remore². Ma se esso possa essere visto come una sorta di sottoinsieme entro le riflessioni idealistiche (come ritiene Beiser³), oppure se proceda in direzione opposta verso il realismo (secondo l'interpretazione di Frank⁴), se cioè l'accento debba essere posto sulle facoltà razionali del soggetto oppure sulle ingovernabili e imprevedibili forze e scontri con la storia e la natura, è una questione ancora decisamente aperta. E trovare una risposta definitiva in ciò non è probabilmente possibile appunto perché il Romanticismo stesso non si incastra perfettamente in uno dei due poli proposti: o Soggetto o Natura e Storia. Se è così, allora, la questione che è a capo del presente lavoro si complica, e diventa interessante.

La duplicità appena proposta presuppone un'alterità tra i due poli che non è superabile. Schlegel invece propone di pensarli come due elementi dello sviluppo del medesimo assoluto, il quale si dispiega non secondo una legge pienamente afferrabile e comprensibile, bensì in modo imprevedibile e insondabile da parte del soggetto.

L'insondabilità di questo assoluto, che prende anche il nome di "vita", di "Unverständliches" e di "caos" non riproduce però la trascendenza tra lui e l'uomo, tra lui e la storia o la natura. Non si tratta che di diverse facce della medesima cosa.

² cfr. Schlegel Fr., *Lessings Gedanken und Meinungen* (d'ora in poi *L*), in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (d'ora in poi *KFSA*), III, Behler E., Eichner H. (Hrsg.), Schöningh, Paderborn 1975, p. 46-102.

³ Beiser Fr., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1795-1805*, Harvard University Press, Cambridge 2002. Id., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge-London 2003.

⁴ Frank M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987; id., "Unendliche Annäherung". *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt 1997.

Un assoluto il cui sviluppo non è armonico (da ciò anche l'appellativo "caos") e per questo mai completamente afferrabile dal soggetto che comunque di questo movimento fa parte, e che perennemente procede nel tentativo di comprenderlo. Di fronte all'imprevedibilità e alla molteplicità di interruzioni caotiche, il soggetto tende con tutte le proprie forze ad esprimere (mediante l'attività artistico-poetica) l'idea di un infinito che funga da direzione alla ricerca filosofica, segnando così un percorso essenziale quanto incompleto. Imperfezione dettata dal punto di partenza, ovvero la particolarità della prospettiva, la soggettività del filosofo e dell'artista.

Ponendo l'assoluto come sviluppo e movimento che (in maniera imprevedibile) coinvolge tanto il soggetto che il suo oggetto, non solo viene superata la netta duplicità tra questi due e il conseguente dualismo kantiano, bensì si affida al soggetto anche un ruolo carico di peculiarità. Non solo egli è affetto da un piano inconoscibile che lo spinge alla produzione artistica, alla ricostruzione razionale e storica, ma egli stesso può, facendone parte, influenzare il percorso preso dall'assoluto nel suo dispiegamento. Non si tratta di un esercizio di forza su un elemento statico altro da sé, ma di un contributo allo sviluppo dello stesso.

3. Teoria-prassi

Data questa impostazione, diventa cruciale in Schlegel la riflessione sullo statuto e sul ruolo della teoria e della filosofia. Questa non è per lui una dottrina con valore universale, e non deve essere considerata come costruzione pura applicabile ad oggetti esterni con il fine di ottenere delle conseguenze e un adeguamento dell'ambito considerato a delle norme universali. Per Schlegel già l'atto filosofico è di per sé un atto creativo e carico di effetti.

In questo modo anche il dualismo teoria-prassi viene superato. La prima non è una dogmatica da applicare alla seconda, così come questa non deve avere un peso preponderante che riduce la razionalità ad uno scopo di semplice registrazione di ciò che osserva. Questo perché entrambi gli ambiti sono coinvolti in una trasformazione vertiginosa, che impedisce di stabilire ferme verità. E poiché però non sono presenti né una statica verità da scoprire né un assoluto trascendente, l'atto razionale è un continuo e mai terminato confronto con il proprio oggetto e con se stesso allo scopo di perfezionarsi

perpetuamente e adeguarsi alle trasformazioni di cui esso non è semplice intoccato spettatore esterno bensì attore e parte in causa.

L'eccedente che la ragione non riesce ad afferrare non è un ente trascendente. È anzi influenzato dall'agire umano, e per due motivi. Il primo è dato dall'appartenenza dell'uomo a quel medesimo assoluto che sempre in parte gli sfugge. Il secondo motivo è dato dal perenne movimento e mutabilità dell'assoluto: se esso fosse statico, non avrebbe senso cercare di agire su di esso. Per questo allora la teoria si trasforma in Schlegel, da dogmatica o descrizione, a strumento produttivo. Essa produce verità, significato, legami tra gli uomini. E per impedire che a loro volta questi prodotti si trasformino in imposizioni dogmatiche, slegate alle trasformazioni a cui si è sottoposti, la critica diventa colonna portante.

Non più una critica quale propedeutica ad una dogmatica, come per Kant, ma quale attività filosofica dedicata a mettere perennemente in discussione il proprio oggetto e le proprie modalità d'indagine. Coniata in una declinazione che deriva dalle riflessioni artistiche, essa è l'antidoto a quelle costruzioni teoriche che si forgiavano di oggettività: la critica è il continuo sguardo rivolto all'oggetto e alle letture che di esso si sono date, per mostrare la perenne eccedenza del vitale assoluto (un ambito incomprensibile) rispetto ai prodotti finiti del pensare e dell'agire umani. Solo in questo modo è possibile una perenne attualizzazione dell'atto teorico, che, immerso negli eventi, unicamente così può produrre i propri effetti nei processi che comunque lo travolgono: solo mediante la consapevolezza di quell'eccedenza è possibile calibrare le produzioni umane (razionali, politiche e artistiche) su quell'inarrestabile intromissione di disordine e di nuovi parametri.

5. Verità e politica

Se l'assoluto fosse un ente statico e trascendente, la verità consisterebbe nella sua conoscenza e si darebbe una forma altrettanto statica e chiusa. Dato che però queste duplici e staticità sono esplicitamente rifiutate da Schlegel, lo statuto del vero cambia aspetto. La verità non è più data definitivamente, ma è il risultato sempre relativo di una continua conquista della mai raggiungibile completezza, entro un percorso in cui la relazione con l'altro diventa fondamentale. Si intenda questo "altro" come un soggetto con cui dialogare o un pensiero filosofico offerto dalla storia, lo scopo è ricostruire una

coerenza epistemologica in rapporto di *Wechselwirkung* con la storia e la natura in grado non solo di afferrare il momento vissuto dal filosofo, ma di determinarlo in quanto tale.

La capacità di influenzare (in parte) gli sviluppi della vita mediante la costruzione di verità relative è solo uno degli effetti che il procedere filosofico produce. Ad esso è infatti sotteso un'etica particolare per cui il filosofo riesce ad affrontare l'assenza di verità assoluta non piegandosi al peso del nichilismo, ma sfruttando in modo creativo e propositivo lo spazio vuoto che essa lascia. Un'etica che non scade però in una semplice estetica, ovvero nel tentativo di fare della propria vita un'opera d'arte indifferente all'umanità. Proprio perché il vero è il prodotto di una dialettica e di un confronto, il filosofo veramente tale, ovvero il saggio, deve dare importanza essenziale alle relazioni con gli altri, curarsi della comunità entro cui egli si colloca.

La questione della verità e della sua assenza coinvolge quindi il piano dei rapporti umani, e ancora una volta non è restringibile ad un ambito teoretico che si vuole intoccabile e protetto dalla politica. La ricerca filosofica produce legami sinfilosofici, cioè delle relazioni che rientrano pienamente nel piano del politico. Essi producono infatti resistenza, e mostrano un'alternativa possibile, nei confronti delle trasformazioni costituzionali e giuridiche che relegano il soggetto al proprio spazio privato, e che riducono, a scopo di spolticizzarle, le interazioni umane a quanto stabilito dai codici. La comunità filosofica quindi è paradigma di rapporti umani in contrasto con il giusnaturalismo moderno. Ma anche luogo entro cui la ricerca filosofica possa essere compiuta senza dover rispondere alle richieste centralizzatrici tipiche dello Stato moderno e che aveva portato alla statalizzazione dell'educazione.

E infine, il gioco della verità relativa (la sua produzione e il suo continuo storicizzarsi) porta il filosofo al centro della vita politica. Non il giurista che interpreti e crei nuove norme, non il sociologo che legga le trasformazioni sociali, ma il filosofo che anche nelle loro creazioni sistematiche mostri i confini e limiti, ricordando che qualsiasi teoria (atta a governare o meno), qualsiasi sistematicizzazione della collettività non è mai definitiva e stabilita.

4. Il soggetto e l'intero: comunità e critica

L'atto del pensiero è declinato nei termini di uno sforzo continuo, nel tentativo di mantenere legati due poli: da un lato l'interferenza continua e la prestazione della critica; dall'altro il persistente ristabilirsi di un'immagine unitaria e formata di ciò che viene pensato. Quest'unità prodotta non consiste, si badi bene, in una razionalizzazione sotto la quale regna il noumeno: l'assoluto non è il regno delle cose in sé, sottostante o oltre l'ambito conoscibile e percepibile dal soggetto. Ciò che la teoria e la ricerca razionale decreta come vero non è da comparare ad un ambito che potrebbe falsificare la nostra posizione, non c'è un *Sein* che si contrapponga allo *Schein*; il piano inconoscibile, la vita, riguarda lo sviluppo che relativizza (e non squalifica) quanto supposto. E ciò è possibile appunto perché la teoria realizzata dal soggetto non si trova in un mondo separato dal suo oggetto.

Il tentativo di mantenere sia la critica che l'unità, si manifesta nell'apparente aporia sottolineata già da Beiser⁵ nella centralità assunta nel Romanticismo contemporaneamente dall'individualità e dall'insieme di religione e *Bildung*. Dal suo punto di vista, infatti, l'unità entro cui il soggetto è posto (sia esso il piano culturale, religioso o politico) prende il sopravvento sull'umanesimo romantico e sulla sua fiducia nelle forze del soggetto; in altri termini, i Romantici non sarebbero riusciti a unire, come si propongono di fare, la filosofia fichtiana a Spinoza. Ma non si tratta di una vera e propria aporia, in quanto i due poli si trovano in un rapporto dialettico (al quale non sembra poter sopraggiungere una sintesi finale) per cui l'individualità può influenzare l'ambito culturale entro cui si colloca e contemporaneamente viene influenzato da esso: è l'incompletezza che caratterizza i due elementi in questione, e quindi la possibilità che essi si determinino reciprocamente li salva.

Le stesse considerazioni valgono per l'interazione tra critica e ordine, intesa come il rapporto tra il peso della soggettività del filosofo, e l'insieme ordinato che contemporaneamente viene prodotto e distrutto dalla teoria. Anche in questo caso la soluzione si ritrova nel mostrare che i due piani possono convivere ammettendo la trasformazione che insieme li coinvolge. La critica può svolgere il proprio compito senza

⁵ Beiser F., *The Romantic Imperative* cit., p. 173 s.

provocare anarchia solo se l'ordine comprende al proprio interno un'apertura che consenta quindi una sua trasformazione.

6. Storia, filosofia, comunità in Schlegel: frammentazione e ordine

Per affrontare il tema proposto, mi sono concentrata su tre ambiti che permettono anche di delineare una panoramica completa sulla filosofia schlegeliana: a) la storia, b) la filosofia come critica e produzione di verità, e c) l'interazione possibile tra filosofia e le istituzioni politiche. In questo modo è possibile approfondire i maggiori interessi del filosofo romantico, il quale iniziò le proprie riflessioni negli studi di storia dell'arte e sulle condizioni che permettono una ricostruzione storica. Tale ambito caratterizza l'intera filosofia schlegeliana (dagli studi letterari del 1794 alle lezioni di filosofia della storia del 1828). Grazie ad essi Schlegel formulò una declinazione dell'assoluto come movimento, come vita mai pienamente afferrabile e che è immanente nel mondo. E ne derivò anche l'interesse verso la questione di dove si collochi il soggetto che cerchi di comprendere e afferrare l'assoluto.

Conseguentemente a questa formulazione, alla filosofia vengono attribuite caratteristiche che mettono al centro il problema della soggettività e del filosofo, la sua collocazione entro questo moto inarrestabile e le sue facoltà di comprenderlo. La filosofia si trasforma quindi in una critica che misura costantemente i propri risultati in confronto con l'infinito allo scopo di rilanciare sempre e di nuovo la ricerca filosofica.

Il terzo ambito che occupò maggiormente il pensiero di Schlegel è quello politico, il cui centro non è collocato tanto (o meglio non solo) nell'ambito costituzionale e giuridico, bensì nella capacità della filosofia di condizionare, entro e fuori le istituzioni politiche, le vite degli uomini e così il percorso dell'assoluto stesso. Sarà però nostro compito indagare in che modo un procedere razionale filosofico che non possa decretare di aver afferrato l'assoluto e la sua verità, possa altresì avere effetti entro la comunità in cui si colloca: per questo sarà utile affrontare non solo il ruolo della filosofia, ma anche l'importanza dell'educazione ad essa.

La suddivisione in capitoli ha quindi privilegiato la triade dei campi affrontati da Schlegel i quali però vengono fatti intersecare con la questione di partenza, ovvero il ruolo della filosofia e del filosofo, che a propria volta nel pensiero schlegeliano si declina in

questo modo: 1. il tentativo di ricostruire legami (teoretici e politici) di fronte alla frammentazione alla quale Schlegel assiste in più ambiti, 2. la precarietà di tale ricostruzione, 3. il ruolo del filosofo e della filosofia nel produrre un'apertura negli ordini stabiliti affinché si possa dare la possibilità di continuare il tentativo di afferrare l'assoluto, la vita e di dare una chiave di lettura del caos.

Questi due gruppi di ambiti si incrociano tra loro, tracciando così la trama del presente lavoro, che affronta i punti 1., 2. e 3. in ogni campo elencato sopra: nelle riflessioni schlegeliane sulla storia, sulla filosofia e sulla politica. Mi sono quindi soffermata sulla produzione di una storia soggettiva, che tenta perennemente all'universalità (cap. 1); sulla concezione schlegeliana della verità come costruzione coerente (cap. 2); sulla possibilità di una comunità (cap. 3). In tutti questi casi la ricostruzione è precaria, mutevole, e non può mirare ad un sistema oggettivo, universale, stabile. Da qui deriva il rifiuto di una storia a priori (cap. 1), di un bello oggettivo (cap. 2), e del giusnaturalismo moderno (cap. 3). E l'impossibilità dell'universale, di un assoluto statico o del sistema viene affrontata dal filosofo mediante l'indicazione a tale dimensione caotica producendo delle aperture nella costruzione dell'ordine evitando esiti annichilenti; da cui deriva: la forma frammento di fronte al sistema filosofico, la difesa di una ricostruzione soggettiva della storia e il progetto di un futuro non razionalmente necessario o deducibile ma per la realizzazione del quale si decide di contribuire (cap. 1), l'importanza dell'ironia (cap.2) e l'introduzione nello Stato di un ceto di *Gelehrten* non ridotto ai confini nazionali, che contribuisca a mantenere l'ordine interno agli Stati (tacendo l'assenza di una verità e di una giustizia assolute) e allo stesso tempo mantenga l'attenzione sui percorsi di produzione di verità determinati e (parzialmente) determinanti lo sviluppo della vita e del caos (cap.3).

LA STORIA

«im Protestantismus fast nichts unverändert geblieben [ist] als die Veränderlichkeit selbst»⁶.

1. L'importanza della storia in Schlegel

«*Non critice sed historice est philosophandum*», suona l'ottava tesi nella dissertazione sostenuta da Schlegel nel 1801⁷. Un'asserzione che può risultare inaspettata se si pensa che non molti anni prima vennero pubblicati tre testi che senza alcun'ombra di dubbio condizionarono lo sviluppo della filosofia in Germania (e non solo); ovviamente, ci si riferisce alla *Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft e der Urteilskraft* di Kant. Il rapporto tra critica e storia, designato dal «*sed*» nella dissertazione schlegeliana, non va però inteso come esclusione della filosofia critica alla quale debba essere semplicemente sostituita una narrazione storico-empirica. Il rapporto tra le due sarà l'oggetto di questi due primi capitoli, attraverso i quali si tenterà di illustrare il ruolo e lo statuto non solo della storia o della critica, ma della filosofia stessa all'interno del pensiero schlegeliano.

Le prime riflessioni di Fr. Schlegel sulla storia coincidono con le sue prime ricerche nel campo dell'arte greca; sin dal suo soggiorno a Göttingen, nella cui università Schlegel era iscritto alla facoltà prima di filologia e poi di giurisprudenza⁸, egli si dedicò infatti allo studio della letteratura classica. La problematizzazione del concetto di storia e della sua scrittura percorreranno da quel momento in poi tutta la filosofia schlegeliana, fino alle lezioni viennesi *Philosophie der Geschichte* del 1828, tenute un anno prima della sua morte. Possiamo così facilmente dedurre che, nonostante le diverse argomentazioni di Schlegel in questo ambito siano caratterizzate da metamorfosi e trasformazioni, la problematica storica possa essere considerata lo strumento più efficace per penetrare

⁶ L, p. 89.

⁷ Le otto tesi discusse in tale occasione da Schlegel sono riportate in Schelling C., *Briefe aus der Frühromantik. Caroline*, Schmidt E. (Hrsg.), Bd. II, Insel-Verlag, Leipzig 1913, p. 584 s.

⁸ Haym R., *Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, tr. it. *La scuola romantica. Contributo alla storia dello spirito tedesco*, a cura di Pocar E., Riccardo Ricciardi, Milano Napoli 1965, p. 180-181.

all'interno della sua filosofia, sia teoretica che politica. In questo modo inoltre sarà possibile scalfire le interpretazioni che vogliono vedere nella sua filosofia della storia, e in particolare nelle sue rappresentazioni del Medioevo, il segno di un pensiero nostalgico, reazionario e semplicemente rivolto al passato. Sarà al contrario la prospettiva storica ad emancipare la sua filosofia dalla semplice esortazione alla riproduzione di un'età d'oro, quale modello di pura imitazione: già nel suo testo *Sullo Studio della poesia greca* risulterà chiaro infatti che precisamente la base storica su cui Schlegel si poggiò per fondare il tentativo di giustificazione del classicismo⁹ sarà il gradino che lo solleverà verso l'accettazione dell'arte moderna, sulla quale la sua attenzione si concentrerà negli anni successivi. Da qui, inoltre, derivano il tentativo del filosofo di rapportarsi ad un'attualità (non solo artistica) in perenne mutamento, schiacciata tra un passato già trascorso e distrutto, e un futuro completamente aperto e imprevedibile. Le conseguenze sono molteplici, e verranno analizzate nelle pagine successive.

Riguardo al metodo espositivo, si è preferito seguire la sequenza cronologica con cui sono apparse le opere prese in esame, con lo scopo non tanto di sottolinearne l'evoluzione, come a segnare le tappe di riflessioni scollegate se non anche contrastanti, ma con l'intenzione di facilitare l'approfondimento di questioni differenti, le quali però non necessariamente vennero mano a mano risolte e poi dimenticate.

DALLO STUDIO DELL'ANTICO ALLO SGUARDO SUL MODERNO

1.1 Gli studi sugli antichi e sul classico

I primi passi nel pensiero schlegeliano furono compiuti all'interno di quel dibattito, nato già tra il XVII e il XVIII secolo e impostosi in Francia, Inghilterra e Germania, passato alla storia come *Querelle des Anciens et des Modernes*: esso riguardava la comprensione della cultura e dell'arte antica, e il suo utilizzo quale modello di perfezione dal quale trarre norme valide ancora per i moderni. Inizialmente Schlegel sembrava

⁹ Per un breve e chiaro riassunto del rapporto tra Romanticismo e Classicismo cfr. Sampaolo G., *L'utopia del Classicismo*, in *L'età classico-romantica. La cultura letteraria in Germania tra Settecento e Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 8-36.

supportare la tesi classicistica che decretava la superiorità artistica degli antichi rispetto ai moderni, ma presto si accorse delle problematicità interne a tale posizione. Dato che il filosofo romantico secondo le parole di Haym Schlegel cercò, nei primi anni di riflessione, di diventare il Winckelmann della poesia greca¹⁰ – di corroborare cioè il classicismo nelle lettere, così come il suo predecessore aveva fatto con l'arte figurativa e plastica – può essere utile soffermarci brevemente sulle ipotesi dello storico dell'arte, in modo da analizzare quei nodi attorno ai quali Schlegel in un primo momento ruota. Così risulterà anche più semplice comprendere la logica del passaggio schlegeliano dallo studio dell'arte antica alla riflessione sullo statuto della modernità.

Winckelmann diede una decisiva spinta propulsiva alla *Querelle* in Germania attraverso il suo *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst*¹¹, entro cui si sosteneva la necessaria imitazione delle opere antiche al fine di raggiungere, anche nell'età moderna, i suoi livelli di perfezione. L'artista moderno deve secondo Winckelmann «lasciarsi guidare la mano e il sentimento dalla regola greca della bellezza»¹², in quanto l'artista greco ebbe la possibilità di vivere immerso in una natura che offriva la possibilità di contemplare il bello, sviluppando così la sensibilità per la bellezza¹³ rappresentata nelle sue opere. L'artista moderno non deve cercare nella natura stessa, in cui egli si trova immerso, l'oggetto della propria produzione, bensì nell'arte

¹⁰ «“Dov'è oggi“ aveva chiesto Herder già nel 1767 „un Winckelmann tedesco che ci apra il tempio della saggezza e poesia greca come seppe indicare il segreto dei greci agli artisti? [...] un Winckelmann rivolto ai poeti può apparire anche in Germania e percorrere un lungo tratto di strada insieme col suo predecessore romano“. Ora il giovane ammiratore dei greci [Schlegel] decise di raccogliere questo appello e di diventare un Winckelmann rispetto ai poeti», Haym R., *La scuola romantica* cit., p. 196. Per l'importanza che Winckelmann ebbe nel pensiero di Schlegel si veda, solo a titolo d'esempio: «L'antinomia tra l'antico e il moderno l'ha sentita per primo Winckelmann», Schlegel Fr., *Fragmente zur Literatur und Poesie*, in KFSÄ XVI, tr. it. in id., *Frammenti critici e poetici*, a cura di Cometa M., Einaudi, Torino 1998, p. 138 n° 236; oppure, seguendo la seconda edizione del 1822 di *Sullo studio della poesia greca*: «Vor allem aber muß Winckelmann als derjenige genannt und gepriesen werden, welcher zuerst die Geschichte der Kunst und eben dadurch auch die Wissenschaft des Altertums ganz neu begründet hat [...]. Dieses war die edle Triebfeder und beseelende Kraft, von der alles in Winckelmann ausging, und wodurch er Werke über die Kunst hervorgebracht hat, welche selbst als Kunstwerke der geschichtlichen Wissenschaft, in gediegener Bildung, das Gepräge unsterblicher Dauer an sich tragen», id., *Über das Studium der Griechischen Poesie*, in KFSÄ, Bd. I, p. 364-365 (in edizione italiana è presente solo il testo del 1795 con la relativa prefazione del 1797).

¹¹ Farò qui riferimento, seguendo l'indicazione di M. Cometa, alla prima edizione del testo apparsa appunto nel 1755, contenuta in Winckelmann J. J., *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, Hg. von W. Rehm, Walter de Gruyter, Berlin New York 2002², tr. it. *Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura*, in id., *Pensieri sull'imitazione*, a cura di M. Cometa, Aesthetica Edizioni, Palermo 1992), in quanto solo questa fu approvata da Winckelmann, a differenza della seconda edizione la quale fu approntata in sua assenza.

¹² Id., *Pensieri sull'imitazione* cit., p. 39.

¹³ Ivi, p. 37.

greca, la quale si mostra, in questo senso, come una seconda natura: «l'unica via per noi per divenire grandi, anzi, se possibile, inimitabili, è l'imitazione degli antichi»¹⁴.

La base per la perfezione dell'arte greca è un condizionamento fisico-climatico¹⁵, che non può ripresentarsi nel tempo in cui Winckelmann scrive e per questo l'antico viene da lui visto «nella prospettiva dell'esemplarità libera dal tempo»¹⁶, in quanto solo in esso è possibile ritrovare una norma per il bello valida universalmente. Indipendentemente dalla propria nazionalità¹⁷ e dall'epoca, l'artista deve lasciarsi guidare dall'autorità insuperabile dei Greci, dai quali riprendere ad esempio la regola di Policlete¹⁸, la perfezione dei corpi, la nettezza del contorno¹⁹, il drappeggio delle vesti²⁰ e la nobile semplicità e quieta grandezza sia nella posizione che nell'espressione²¹ data dalle loro sculture.

La presentazione storica delle opere d'arte apparse nell'antico corrisponde perciò alla descrizione dei modelli mediante i quali i moderni artisti devono essere educati affinché la loro produzione possa avvicinarsi al bello: la scrittura di una nuova storia dell'arte è il mezzo attraverso il quale Winckelmann tenta di edificare un vero e proprio sistema dottrinale²², con cui non spingere l'artista moderno alla semplice copia, o alla falsificazione (*Nachmachen*), ma all'imitazione delle opere del passato (*Nachahmung*)²³. La distinzione tra falsificazione e imitazione implica che se certo l'artista moderno deve tenere lo sguardo rivolto al passato d'altra parte egli non deve semplicemente seguire un

¹⁴ Ivi, p. 32.

¹⁵ «Queste frequenti occasioni di osservare la natura spinsero gli artisti greci ad andare ancora oltre: essi cominciarono a formarsi certi concetti generali delle bellezze [...] che s'innalzavano addirittura al di sopra della natura; il loro modello era una natura spirituale concepita nel solo intelletto [...]. La bellezza sensibile la diede all'artista la bella natura; la bellezza ideale diede loro i tratti sublimi [...].», ivi, p. 36 s.

¹⁶ Szondi P., *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, tr. it. *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, in id., *Poetica e filosofia della storia*, a cura di Gilodi R., Vercellone F., Einaudi, Torino 2001, p. 107.

¹⁷ «Se il gusto dell'antichità non deve servire da regola agli artisti per ciò che concerne la forma e la bellezza, allora non vi sarà alcuna regola. Uno conferirà alla propria Venere un certo tono francese [...]; un altro le darà un naso aquilino [...]; insomma da ogni rappresentazione si potrà indovinare, anche senza dottrina alcuna, la patria dell'artista», Winckelmann J. J., *Erläuterung der Gedanken von der Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst; und Beantwortung des Sendschreibens über diese Gedanken*, tr. it. *Commento ai Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura e risposta all'Epistola sopra detti Pensieri*, in id., *Pensieri sull'imitazione* cit., p. 91.

¹⁸ Ivi, p. 32.

¹⁹ Ivi, p. 40.

²⁰ Ivi, p. 42.

²¹ Ivi, p. 43.

²² «meine Absicht ist, einen Versuch eines Lehrgebäudes zu liefern», *ibidem*.

²³ Per la differenza tra questi due termini rimando a id., *Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst*, in Id., *Kleine Schriften* cit., pp. 149-156.

formulario. Non si deve cioè essere servi dell'arte antica²⁴, ma mantenere sveglio l'*eigenes Denken*²⁵. Il tentativo però di far valere entrambi i poli, cioè l'esemplarità atemporale del mondo greco e la necessità di non produrre semplici falsificazioni bensì opere che mostrino la facoltà dell'artista di sostenere un pensiero proprio, nasconde una forte tensione: se la differenza tra imitazione e falsificazione si basa sulla capacità dell'artista di creare non una semplice riproduzione, ma un'opera che manifesti il contributo dell'artista moderno (per quanto questo debba obbligatoriamente essersi formato alla scuola antica), allora, implicitamente, si presuppone che la nuova arte non sia una banale ripresentazione del passato, una continua ed esasperante riproduzione del già dato, bensì che essa possa introdurre nuovi elementi assenti in Grecia; un mutamento però che se ammesso introduce una dimensione temporale che logora le fondamenta stesse del classicismo winckelmanniano: sebbene l'artista moderno non potrà mai godere della natura «sotto il cielo greco»²⁶, anche sotto il cielo germanico o italiano (solo a titolo d'esempio) potranno essere introdotti elementi, proporzioni o tecniche a loro volta imprescindibili per gli artisti contemporanei e successivi. Lo sguardo rivolto al passato e l'esemplarità che si vuole esterna al mutare dei tempi su cui si concentra Winckelmann quindi non escludono, ma semplicemente nascondono, la consapevolezza e la valorizzazione dei cambiamenti cui l'arte, sotto molti e diversi cieli, ha dato alla luce. In altre parole, già all'interno del pensiero winckelmanniano troviamo gli strumenti per la costruzione di una concezione dell'arte che lo oltrepassi.

Tale oltrepassamento si prepara lungo le prime pubblicazioni di Friedrich Schlegel redatte sotto il segno dell'interesse da una parte per il classico, dall'altra per la riflessione storica: *Von den Schulen in der Griechischen Poesie*, pubblicato nella *Berliner Monatsschrift*, risale al 1794, stesso anno in cui vengono stampati *Vom ästhetischen Werte der Griechischen Komödie* e *Über die weiblichen Charaktere in den Griechischen Dichtern*. Inoltre, ci sono pervenuti svariati appunti risalenti allo stesso anno e a quelli immediatamente successivi, riguardanti lo stesso tema. La manifestazione più chiara del tentativo schlegeliano di scrivere una storia della letteratura classica si può ritrovare in uno

²⁴ «Nachmachen nenne ich ferner, gleichsam nach einem gewissen Formular arbeiten, ohne selbst zu wissen, daß man nicht denket», ivi, p. 151.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Id., *Commento ai Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura e risposta all'Epistola sopra detti Pensieri* cit., p. 31.

scritto di pochi anni più tardi: *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (1798). Tutte queste opere avevano lo scopo di avvalorare e non certo di criticare la posizione winckelmanniana; ma all'interno della stessa impostazione storica di Schlegel era presente la leva che permise il salto oltre il classicismo stesso. Non tratteremo quindi nel dettaglio le singole opere appena nominate, in quanto esonera dal tema trattato in queste pagine, ma considerandole come un gruppo unitario verranno sottolineati i passaggi che consentono la costituzione di tale leva.

Innanzitutto, nonostante il giovane Schlegel continuasse a sostenere l'opinione di Winckelmann secondo cui la poesia greca è un intero, ritenne che, allo scopo di conoscere più approfonditamente questo *Ganze*, fosse necessaria una sua suddivisione in parti, in periodi, sui quali concentrare maggiormente l'attenzione. Tale distinzione percorre il confine che separa ogni singola scuola artistica dall'altra, intendendo con il termine *Schule* una determinata uniformità dello stile²⁷ che deriva dalla presenza di uno specifico principio (diverso per ogni scuola)²⁸ che determina non solo i propri generi letterari e teatrali, bensì più ampiamente ogni principio è tale per tutto l'ambito culturale, entro il quale Schlegel comprende anche i costumi e le leggi che regolano la politica greca²⁹. Peculiarità di tali principi culturali essenziale per il superamento del classicismo è la loro molteplicità: a differenti luoghi e tempi³⁰ corrispondono altrettanti *Prinzipien*³¹, che comportano la necessità di alcune caratteristiche proprie di una specifica regione e di un circoscritto periodo storico.

²⁷ Schlegel Fr., *Von den Schulen in der Griechischen Poesie* (d'ora in poi *VS*), in *KFSA I*, p. 4.

²⁸ Le scuole quindi non indicano la semplice diffusione di uno stile particolare la cui propagazione è data da elementi contingenti o da superficiale divulgazione, magari attraverso insegnamento diretto; cfr. *ivi*, p. 14.

²⁹ Si veda ad esempio: «Ganz verschieden von dem Jonischen Geiste war der *Dorische*. Diese Verschiedenheit äußerte sich in Gebräuchen, Sitten, Gesetzen, Mythen, Dialektik, Musik, und auch in der Poesie» *ivi*, p. 8; «Auch erhält die Geschichte der Athenischen Poesie durch die Geschichte der Athenischen Sitten reichhaltige Bestätigungen und Erläuterungen [...] es ist äußerst schwer, oft unmöglich, aus der öffentlichen Geschichte, nach Absonderung alles Fremdartigen, mit Sicherheit die reine öffentliche Sittlichkeit herauszuziehen. Der beste Leitfaden dazu ist der Gang der Kunst und des Geschmacks; man findet die vier vorzüglichen Perioden desselben in der politischen und sittlichen Geschichte wieder, und beide erläutern sich gegenseitig», *ibidem*.

³⁰ Anche non è sufficiente collocarsi entro certe coordinate spazio-temporali per appartenere ad una specifica scuola: «Die Zeit ist wohl ein Kennzeichen, um von dieser Schule auszuschließen [...] aber kein gültiges Kennzeichen, um ein Werk dazu zu rechnen», *ivi*, p. 9.

³¹ Degna di nota è la sostituzione compiuta da Schlegel di questo termine con quelli più generali e meno "compromettenti" quali *Grund* oppure *Idee* in occasione dell'edizione dei suoi *Sämtliche Werke* pubblicati nel 1822.

In *Von den Schulen in der Griechischen Poesie*³² vengono distinte quattro scuole della cultura antica: la scuola ionica, dorica, ateniese e infine alessandrina. Mantenendo la concezione organicista dello sviluppo culturale già propria a Winckelmann, Schlegel delinea, lungo queste quattro scuole, una fase maggiormente vicina alla natura (scuola ionica), un'elevazione verso la bellezza (scuola dorica), un avvicinamento al lusso con un contemporaneo allontanamento dal bello (scuola ateniese) e infine la decadenza della scuola alessandrina. Un percorso che, date le premesse, non riguarda soltanto l'ambito poetico o più ampiamente artistico, bensì trascina con sé anche i costumi greci.

Nella scuola dorica regna la grandezza, l'ingenuità e la calma tanto nella poesia così nei costumi e nelle costituzioni³³, mentre quella ateniese è animata dalla più alta vivacità ed energia, manifestazione della *Regsamkeit* sociale e dell'istruzione dell'uomo di quel tempo; ma soprattutto in essa regna il gusto pubblico, il quale altro non era se non l'espressione dell'*öffentliche Sittlichkeit*³⁴. Infine nell'ultima scuola antica, sviluppatasi ad Alessandria, patria dei dotti e più in generale della *Gelehrsamkeit*³⁵, si nota la preponderanza dell'erudizione sulla bellezza, la quale non è più l'obiettivo dell'arte. Da questo rinnovato equilibrio in cui l'importanza della *Gelehrsamkeit* prevarica sull'impulso alla produzione di bellezza, ovvero da questo bilanciamento in cui l'indottrinamento, la ripetizione di norme e regole a cui attenersi strettamente ottiene maggior peso di una libera e armoniosa *Regsamkeit*, deriva la sterilizzazione dell'*ethos* e del *pathos* interno della creazione poetica, così come, parallelamente, all'interno dell'eticità pubblica venne uccisa la libertà e la vivacità a favore di una più sterile adesione alle norme tramandate³⁶.

La fisionomia della natura greca non favorì quindi immediatamente la bellezza della sua arte, come riteneva Winckelmann. Secondo Schlegel l'influsso maggiore e diretto lo diede la condizione sociale e politica. Solo una situazione circoscritta poteva dare vita ad

³² Già in una lettera del 1794 al fratello August Wilhelm, Friedrich Schlegel distingue nella Grecia antica tre differenti culture, una eroica, una cittadina e una repubblicana, alla prima delle quali si riferisce la letteratura epica (oppure mitica o omerica), e alla seconda quella lirica. Cfr. a tal proposito Weiland W., *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1968, p. 26-27.

³³ Cfr. *VS*, p. 10.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 13.

³⁵ *Ivi*, p. 15.

³⁶ «Die Werke der Alexandriner sind zwar trocken, schwerfällig, tot, ohne inneres Leben, Schwung und Größe; so wie mit der Freiheit die öffentliche Sittlichkeit verschwand, so gab es auch in der Poesie eigentlich kein Pathos und Ethos mehr; diese wurden ebenso behandelt, wie die toten Stoffe, welche die Künstler am liebsten zu wählen schienen», *ivi*, p. 16.

esempio all'epopea ellenica³⁷, la quale si trova strettamente legata alla propria epoca, l'età eroica greca o età epica³⁸.

Il legame tra poesia e politica si manifesta con ancor più evidenza nel passaggio dall'età epica a quella ionica, descritto all'interno del medesimo testo qui in considerazione. In tale snodo della storia greca si può osservare una vera e propria rivoluzione, secondo Schlegel, che si manifestò all'interno delle istituzioni, della vita sociale e dell'arte. Un mutamento che non fu repentino o casuale, ma che si diede come il naturale sviluppo delle condizioni precedenti³⁹, e che non vide quindi come necessario, per il proprio compimento, l'utilizzo della forza⁴⁰. Alla consuetudine che vedeva i principi regnare come padri sui propri figli, subentra una legislazione precisa che non lascia quindi più spazio al mero arbitrio e all'immediata volontà del *Fürst*⁴¹. L'elezione tra i cittadini riuniti ebbe il sopravvento sull'abitudine che vedeva concentrarsi la facoltà politica nel signore che, grazie all'ereditarietà terriera, poteva vantare maggiore forza⁴²; la monarchia così scomparve lasciando spazio alla Repubblica e ovunque la libertà poté sbocciare come un fiore⁴³. Una simile rivoluzione era strettamente legata ad un mutamento altrettanto evidente: quello che stava avvenendo all'interno della poesia, la cui intimità era strettamente intrecciata alle trasformazioni che si stavano manifestando nella sfera politico-civile. Entrambi gli ambiti vennero trascinati su un piano in cui la particolarità (*Eigentümlichkeit*), la passione (*Leidenschaft*), la socievolezza e la legalità scaldavano e facevano fiorire l'intera Grecia⁴⁴. Propri di questa fase della storia greca sono tanto il repubblicanesimo che la lirica, stretti con un legame talmente forte che non è possibile

³⁷ «Das alte hellenische Epos ist in dieser Rücksicht und überhaupt eine ganz eigentümliche Gestalt, die grade nur bei dieser Bildungslage, an diesem Orte, in dieser Zeit entstehen und reifen konnte», Schlegel Fr., *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*, in KA I, p. 442.

³⁸ «Da nun die epische Dichtart nicht nur das eigentümliche Erzeugnis desjenigen Zeitalters ist, welches wir in der politischen Geschichte der Hellenen das heroische nennen, und mit dem Ursprung des hellenischen Republikanismus endigen würden: sondern in demselben auch ihre höchste Blüte und Reife erreichte, und diejenige Gestalt, welche die Grundlage auch der spätesten Umbildungen blieb: so nennen wir die erste Bildungsstufe der hellenischen Poesie episches Zeitalter» *ivi*, p. 446.

³⁹ *Ivi*, p. 555.

⁴⁰ *Ivi*, p. 556.

⁴¹ *Ivi*, p. 555.

⁴² «die Gewohnheit der Erbfolge den Wahlen der versammelten Bürger wich», *ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ «Mit der äußern Lage verwandelte sich selbst das Innere der Poesie, in welcher nun auch wie im Leben Eigentümlichkeit und Leidenschaft herrschend wurden, wie der Geist der Gesetzlichkeit und der Geselligkeit», *ibidem*.

distinguere tra i due quale sia la causa e quale l'effetto⁴⁵; entrambi infatti sono semplicemente manifestazioni diverse del medesimo mutamento avvenuto all'interno della *Bildung* greca, la quale perciò consente di leggere un'intima coerenza all'interno di ogni espressione culturale⁴⁶. Così come una legislazione iniziò ad essere lo strumento per regolare le relazioni interne ed esterne agli Stati, allo stesso modo il ritmo si sviluppò in poesia secondo una norma⁴⁷, e così come i popoli si riunirono e allo stesso tempo si particolarizzarono, allo stesso modo la poesia si divise in generi secondo regole che impedivano un loro mescolamento senza che però con questo se ne compromettesse l'*innigste Gemeinschaft*⁴⁸: Schlegel distingue quattro diversi stili per la lirica ellenica, ognuno dei quali era segno di particolari condizioni etiche e sociali tra i greci, che allo stesso modo non devono essere interpretati separatamente dall'intero della *Bildung* in cui si sviluppano⁴⁹. Perciò, come l'epica era la poetica naturale in un'epoca eroica, la lirica (e la tragedia, che qui trova però solo le proprie radici⁵⁰) è resa possibile e acquista il proprio senso⁵¹ solo all'interno di una Repubblica.

Evidentemente lo statuto atemporale, sostenuto da Winckelmann, dell'arte antica, attraverso gli scritti schlegeliani si è decisamente complicato. Seppur l'attenzione di Schlegel per l'antico non venga meno, il suo approccio storico radicalizza quello scarto rispetto al classicismo che abbiamo già riscontrato presente, anche se in maniera celata, nei testi winckelmanniani. Mentre però in questi ultimi si sostiene con fermezza la necessità del ritorno agli antichi al fine di riprodurre un'opera d'arte di valore estetico, nelle opere storico-letterarie di Schlegel la creazione artistica, le sue tecniche, le sue forme sono strettamente legate al momento in cui si trova l'artista, e la sua produzione è il risultato di uno sviluppo culturale, politico e – in definitiva – storico. Nel rappresentante del

⁴⁵ Ivi, p. 556.

⁴⁶ «Dies darf umso weniger befremden, da beide doch nur zwei verschiedene Seiten und Äußerungen einer und derselben großen Umgestaltung waren, deren eigentliche Natur darin bestand, daß die hellenische Bildung, welche zuvor mehr einer allgemeinen und einfachen Masse glich, nun anfang, sich aufs schärfste zu trennen, alle Grenzen gesetzlich zu bestimmen, und die Eigentümlichkeit durch Selbstbeschränkung zu bestätigen und zu verdoppeln», *ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 562.

⁵⁰ Ivi, p. 557.

⁵¹ Si veda ad esempio ciò che Schlegel sostiene a proposito del ditirambo: «Der Dithyrambos vollends konnte als Urbild vollkommener Freiheit nur für ein demokratisches Volk seinen vollen Sinn haben» *ivi*, p. 558. E' da notare l'applicazione impropria o per lo meno imprecisa del termine "democratico" ad un'istituzione repubblicana.

classicismo l'antichità è un continuo ripresentarsi, che certo necessita della libera creatività artistica, ma allo stesso tempo obbliga quest'ultima a volgere perennemente lo sguardo a dei modelli insuperabili: in altri termini, in Winckelmann l'imitazione è necessaria in quanto le norme artistiche antiche (e i suoi prodotti) sono universali – possiamo dire oggettive e intramontabili; in Schlegel invece sono legate a delle condizioni di possibilità storico-sociali, ovvero mutevoli, e quindi lo scarto oltre il classicismo, che in maniera lieve era presente già in esso stesso (nel conflittuale rapporto tra imitazione e falsificazione), si fa voragine. Winckelmann sostiene che si debba perennemente riproporre il canone di Policleteo, la nettezza dei contorni della scultura greca. Schlegel invece sostiene che il ditirambo e la lirica, ad esempio, acquistino il proprio senso più alto entro una costituzione repubblicana greca, provocando così ovviamente una fondamentale questione: quale deve essere la poetica propria del mondo contemporaneo a Schlegel stesso? Essa non è più il risultato di un rapporto normativo-imitativo⁵² con l'antico, e perciò la lirica (così come l'epica e la tragedia) non solo non può più raggiungere la perfezione, ma una sua ottusa riproposizione formale è priva di significato. Semmai, è lo spirito dell'antico, e non la lettera⁵³, a dover essere oggetto di imitazione. Come ulteriore spiegazione di questo problema, mi sia concesso un piccolo salto temporale in avanti, una breve parentesi su un testo schlegeliano di poco più tardo (1800): *Dialogo sulla poesia*, in particolare la seconda parte contenuta nel sesto fascicolo della rivista *Athenäum*⁵⁴. Data la chiarezza del testo mi limiterò qui a riportarne una citazione:

⁵² Buschmeier M., "Friedrich Schlegels Klassizismus", in Alt P.-A., Schmitz-Emans M. (Hg.), *Antike-Philologie-Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2011.

⁵³ L'asserzione per cui l'imitazione di un'opera debba avere come oggetto il suo spirito e non la sua lettera ha una lunga tradizione; si pensi ad esempio a Quintiliano, il quale asserisce nella sua *Institutio Oratoria* che l'imitazione deve riguardare non la forma esterna, bensì il suo spirito interiore. Il dibattito sulla differenza tra le due fu al centro di un acceso dibattito nella Germania di fine '700; si pensi al passo kantiano presente nella prima Critica, in cui Kant si confronta con le idee di Platone: «Non entrerà qui in un'indagine letteraria, per stabilire il senso che il sublime filosofo annetteva a quella espressione. Noto soltanto, che non è niente insolito, tanto nella conversazione comune quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo, magari, meglio che egli non intendesse se medesimo, in quanto egli non determinava abbastanza il suo concetto, e però talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione», Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* (d'ora in poi KrV), tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di Gentile G., Lombardo-Radice G., Laterza, Roma-Bari 2005, p. 247. Sulla differenza tra spirito e lettera si concentra maggiormente, come noto, il testo di Fichte J. G., *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, in Fichte J. G., *Gesamtausgabe* (d'ora in poi GA), Bd. I, 6, Hg. Lauth R., Gliwitsky H., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, p. 313-361.

⁵⁴ La prima è contenuta nel quinto fascicolo.

«ANDREA. Mi rallegro che in questo saggio si parli finalmente di ciò che a me pare essere proprio la più importante fra tutte le questioni che riguardano l'arte poetica, cioè l'unione dell'antico e del moderno: in quali condizioni sia possibile, fino a che punto sia auspicabile. Proviamo a sviscerare questo problema!

LUDOVICO. Io protesterei contro le limitazioni, schierandomi per l'unione senza condizioni. Lo spirito della poesia è unico e ovunque uguale.

LOTHARIO. Lo spirito, appunto! Vorrei qui usare la suddivisione tra spirito e lettera. Ciò che voi avete raffigurato, o almeno a cui avete accennato, nel vostro discorso sulla mitologia, è, se volete, lo spirito della poesia. E certamente non potrete obiettare nulla, se considero come lettera il metro e simili, anzi addirittura il personaggio, l'azione, e ciò che vi si ricollega. La vostra unione incondizionata di antico e moderno potrà avere luogo nello spirito, e il nostro amico ha richiamato la nostra attenzione solo su questa. Altrimenti, nella lettera della poesia. L'antico ritmo, per esempio, e il verso ritmato saranno eternamente contrapposti. Non c'è un terzo intermedio fra di essi.

ANDREA. E allo stesso modo ho spesso notato che l'esecuzione dei personaggi e delle passioni degli antichi è assolutamente diversa da quella dei moderni. Presso i primi, essi sono pensati idealmente e eseguiti plasticamente: presso i moderni, il personaggio è realmente storico oppure costruito come se lo fosse, mentre l'esecuzione, invece, è più pittoresca e di impianto ritrattistico»⁵⁵.

Qui ritroviamo la conseguenza delle premesse teorico-storiche poste da Schlegel nelle proprie ricerche: se l'arte greca raggiunge un valore inestimabile non è certo dovuto al suo contatto con una condizione extra-storica, quale il perfetto bello in natura⁵⁶, in quanto essa si colloca su una superficie (su cui poggiano anche le istituzioni, le leggi e i costumi) in continua trasformazione e grazie alla quale riceve – e allo stesso tempo contribuisce a costituire – le proprie condizioni di possibilità. E quindi, prima di rifiutare o incoraggiare l'imitazione dell'antico, la quale non può più concernere la semplice riproposizione di forme, stili o tecniche, è necessario comprendere la nuova “superficie” su cui l'opera d'arte, che dai Greci vuole trarre ispirazione, andrà a poggiare.

Il rapporto antico-moderno si è evidentemente complicato, e lo sguardo dello storico, nel momento stesso in cui si rivolge all'antichità classica, deve rivolgersi contemporaneamente anche verso se stesso, per comprendere la propria prospettiva. Solo comprendendo e argomentando la diversità antico-moderno, senza dare per ovvia la scadenza del secondo rispetto alla perfezione del primo (scoprendo cioè le peculiarità della

⁵⁵ Schlegel Fr., *Gespräch über die Poesie*, in KFSa II, tr. it. *Dialogo sulla poesia* (d'ora in poi *D*), in Schlegel A. W., Schlegel Fr., *Athenäum*, a cura di Cusatelli G., Bompiani, Milano 2008, p. 788.

⁵⁶ «La prerogativa della *natura* è la pienezza e la vita; la prerogativa dell'*Arte* è l'unità. Chi nega tutto ciò, chi considera l'Arte solo una rimembranza della natura più bella, le sottrae ogni esistenza autonoma», id., *Über die Grenzen des Schönen*, in KFSa I, tr. it. *I confini del bello*, in id., *Frammenti di Estetica* a cura di Cometa M., Aesthetica, Palermo 1989, pp. 27-28.

Bildung moderna) sarà poi possibile comprendere in cosa consista lo spirito dell'arte greca che continuamente deve essere riproposto.

1.2 L'indagine sul moderno

Dopo quanto appena detto, non può stupire perciò se proprio negli stessi anni in cui scrive le opere sulla letteratura antica Schlegel inizi a interrogarsi sullo statuto dell'arte a lui contemporanea, accompagnando queste riflessioni con una prospettiva molto più ampia sulle peculiarità della storia, dell'uomo e della società moderne, le quali gradualmente perdono quella sfumatura negativa che invece veniva loro data da un'interpretazione strettamente classicista. Secondo Schlegel, infatti, gli antichi sembrano «uomini di una schiatta superiore», ma ciò nonostante, non ci si deve lasciare schiacciare dalla loro autorità, limitarsi alla loro ammirazione e riproduzione, «come se fossero i figli prediletti di un'arbitraria fortuna»⁵⁷ di cui i moderni sarebbero orfani. Al contrario, «le nostre stesse deficienze sono le nostre speranze»⁵⁸, quindi compito primario è l'indagine e l'individuazione di queste “mancanze” dalle quali sarà possibile trarre le caratteristiche della *Bildung* presente nell'epoca di Schlegel, e trasformare in una potenzialità ciò che rispetto all'arte antica sembra un difetto.

Prima di ritrovare il contatto possibile tra antico e moderno al fine di comprendere perché l'artista continui a volgere lo sguardo all'opera classica, bisogna aver sottoposto ad indagine il moderno stesso e la sua arte, la quale, seguendo dei frammenti scritti tra il 1794 e il 1795, deve essere dedotta dalla natura stessa dell'uomo⁵⁹. A questo punto, perciò, la presa di posizione di Schlegel – che negava alla stessa arte greca di ricavare la propria bellezza semplicemente dalla riproduzione della natura (da cui invece trae solo i propri oggetti) per collocarla all'interno di relazioni politiche, economiche e sociali – si fa ancor più radicale, per lasciare spazio ad una riflessione sulla natura dell'uomo moderno.

⁵⁷ Ivi, p. 25.

⁵⁸ Il testo continua: «poiché esse scaturiscono da quella stessa supremazia dell'intelletto il cui compimento, sebbene lento, non conosce limiti», ivi, p. 25-26.

⁵⁹ «Deduzione dell'Arte dalla natura dell'uomo», id., *Von der Schönheit in der Dichtkunst III*, KFSX XVI, tr. it. *Teoria del bello nella poesia*, in id. *Frammenti di Estetica* cit., p. 50, n° 23. «Il fondamento di tutte le scienze estetiche è l'*antropologia* e la scienza universale e pratica dei fondamenti. L'*antropologia* è la fusione psicologia e fisiologia. [...] Il suo concetto è – Umanità. Tramite essa, dalla scienza dei fondamenti pratica ed universale vengono derivate le componenti particolari – Estetica, Morale, Politica, Logica» ivi, n° 56, p. 55.

Secondo l'interpretazione di Szondi, considerare l'antropologia il nodo da cui derivare la dottrina estetica implica una storicizzazione della seconda⁶⁰; e proprio in quanto, ad esempio, le strutture formali della poetica devono essere dedotte dalla natura dello spirito umano e non da parametri che non subiscono variazione con il mutare storico, esse portano a forme letterarie differenti per l'uomo antico e l'uomo moderno. In breve, nello stesso modo in cui l'arte si colloca sulla stessa superficie sulla quale poggiano le istituzioni politiche, l'economia, i costumi, una superficie in cui l'ordine, le relazioni, i lineamenti continuamente si trasformano, lo stesso accade alla natura umana, che non può essere descritta in termini storici. Si forma un circolo in cui il principio, il motore primo della trasformazione storica non è individuabile: se sia un mutamento artistico a provocare le rivoluzioni politiche o viceversa, non è possibile dedurlo; semplicemente le due si accompagnano l'un l'altra.

Conseguenza diretta di questa storicizzazione è la messa in dubbio della stessa possibilità di una scienza oggettiva del bello, che stabilisca il fondamento della bellezza estetica⁶¹ con parametri storici, puri e universali⁶²: come si esplicita su un testo che prenderemo in considerazione nelle prossime pagine,

⁶⁰ «Se Goethe nel saggio del 1797 fa ricorso alla natura, egli oppone, senza per altro avere conoscenza del testo goethiano, la tesi secondo cui la „ragione della suddivisione dell'arte“ potrebbe ricercarsi solo „nella natura stessa dello spirito umano“, cioè in qualcosa di storico», Szondi P., *Von der normativen zur spekulativen Gattungspoetik*, tr. it. *Dalla poetica dei generi normativa a quella speculativa*, in id., *Poetica e filosofia della storia* cit., p. 102.

⁶¹ La mia prospettiva storica mi distanzia dall'interpretazione di Beiser, *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge-London 2003, p. 69 ss.

⁶² Nel frammento *Teoria del bello nella poesia. Prolegomeni*, scritto tra il 1794-95, Schlegel continua a interrogarsi sulla possibilità di una scienza universale del Bello («La risposta alla domanda se si dia una scienza universale del Bello e dell'Arte «una norma obiettiva della facoltà di giudizio estetica», è un compito necessario, «non dipendente da condizionamenti temporali», e dunque eterno della filosofia. La risposta a questa domanda, e qualora essi risulti positiva, la fondazione di un sistema scientifico [*Lehrgebäude*] del Bello e dell'Arte non è solamente un'impellente esigenza della nostra epoca «ma anche un compito eterno dell'umanità» «della ragione speculativa», Schlegel Fr., *Theorie des Schönen in der Poesie*, KFSX XVI, tr. it. *Teoria del bello nella poesia. Prolegomeni*, in Schlegel Fr., *Frammenti di Estetica* cit., p. 67), che in pochi mesi però si trasforma nella problematica del gusto che in sé deve soddisfare la propria intrinseca soggettività con la richiesta di oggettività, riflessione che emerge in particolare nei frammenti n° 6 e 7 collocati entro la raccolta intitolata *La bellezza nell'arte poetica* (1795): «Il Genio e il Gusto, ovvero l'Arte hanno bisogno di una legislazione. *Dimostrazione*. Il Gusto è la facoltà di giudicare; un giudizio presuppone però una regola. Il Gusto non è una facoltà di giudizio teoretica ma una facoltà di giudizio pratica; la sua regola, sotto la quale sussume gli oggetti non è una regola dell'essere ma del dover essere. Una regola pratica, che non è dedotta, è una legge. Se non c'è una regola del Gusto, non c'è neppure il Gusto. Chi sostiene che il Gusto sia del tutto soggettivo ed individuale, lo nega. L'oggettività pretesa dal Gusto si dà nell'esperienza, e quindi almeno la ricerca sulla legittimità della pretesa è assolutamente necessaria. [...] L'obiettività che il Gusto pretende di avere, si riferisce solo alla sfera dell'uomo – altro non è quindi che necessaria soggettività. Essa non riguarda le cose in sé», Schlegel Fr., *Von der Schönheit in der Dichtkunst*, KFSX XVI, tr. it. *La bellezza nell'arte poetica*, in Schlegel Fr., *Frammenti di Estetica* cit., p. 76-77, n° 6; frammento da leggere appunto in stretta

«se esistono leggi pure della bellezza e dell'arte, allora esse devono valere senza eccezione. Ma se si considera queste leggi pure come criterio di giudizio della poesia moderna *senza una definizione più precisa e specifica della loro applicazione*, allora non si potrà che pensare che la poesia moderna, che contrasta quasi del tutto con quelle leggi pure, non abbia alcun valore»⁶³.

Prima di dedicarci a questo scritto però è necessario osservare con maggiore attenzione il modo con cui viene descritto l'uomo moderno e le sue peculiarità, che caratterizzano non solo la sua arte, ma anche la politica e la società in cui esso si colloca. Ancor di più, la stessa scelta riguardo la *Darstellung* possibile della filosofia (che come noto in Schlegel utilizza spesso il frammento come strumento), non è altro che lo specchio, o il riflesso, della natura dell'uomo moderno: la frammentazione. Quest'ultima diventerà mano a mano sempre più centrale nella filosofia di Schlegel, trovando il proprio apice nella sua cosiddetta fase "Primo Romantica", coincidente con la scrittura e l'edizione della rivista *Athenäum* (1798-1800). Già nei primi scritti schlegeliani, in cui ancora la letteratura e il mondo greco si impongono all'interno dei suoi studi, la frammentazione inizia a farsi spazio quale peculiarità che serve a distinguere con nettezza tra il mondo antico e quello moderno. Nel già citato testo del 1794, *I Confini del Bello*, l'uomo moderno viene descritto, a differenza di quello antico, come frammentato: non gode più dell'armonia con se stesso e con la natura di cui invece godevano i Greci⁶⁴.

In Schlegel ritroviamo quella frammentarietà che Schiller già aveva descritto all'interno delle sue lettere *Sull'educazione estetica dell'uomo*⁶⁵, con la differenza che il

relazione con quello successivo: «Lo scopo di tutte le azioni umane è l'Umanità; ora, dato che l'Arte è un prodotto dell'uomo, anche il suo scopo sarà l'Umanità [...]. Il Bene, ovvero la natura dell'uomo, è la causa di tutte le scienze pratiche. Quanto questa norma sia conoscibile, e quanto la sua conoscenza sia sufficiente per adeguarsi ad essa, non verrà stabilito in questa sede [...]. Il sommo Bene è ciò che è necessario, ciò che è semplice nell'uomo. Nell'uomo però nulla, per via della sua natura composita, è presente allo stato puro e non misto; se fosse possibile scinderlo nelle sue parti semplici, distinguerlo da ciò che gli è estraneo, giungeremmo al concetto della sua facoltà pura. Questa, libera dai limiti dell'individualità, è il sommo Bene» ivi, p. 77-78, n°7.

⁶³ Schlegel Fr., *Über das Studium der Griechischen Poesie*, KFSa I, tr. it. *Sullo Studio della Poesia greca* (d'ora in poi *Studium*), a cura di Lacchin G., Mimesis, Milano 2008, p. 28-29.

⁶⁴ «Completezza e determinatezza sono le caratteristiche distintive degli Antichi. Tutte le cose particolari qui interagiscono senza posa; chiari e distinti nel loro sviluppo storico si dispiegano davanti ai nostri occhi i grandi profili della libertà e del destino; nei gradi diversi della loro cultura si esauriscono i modi puri ed originali di tutte le possibili relazioni tra l'uomo e la natura, al massimo grado invece l'armonia è più o meno raggiunta. Questa coerenza di contro alla nostra frammentazione, questi insiemi puri di contro alle nostre infinite mescolanze, questa semplice determinatezza di contro alla nostra meschina confusione, fanno sì che gli *Antichi* sembrino uomini di una schiatta superiore», id., *I confini del bello* cit., p. 25.

⁶⁵ Schiller Fr., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, tr. it. *L'educazione estetica dell'uomo*, a cura di Boffi G., Bompiani, Milano 2011. In queste lettere – nonostante il classicismo risuoni nell'aspro giudizio sul moderno (cfr. ivi, p. 41 e 57) – ritroviamo un'analisi della modernità simile a quella che ritroveremo in

filosofo romantico rinuncia in breve tempo ad un'interpretazione nostalgica che condanni, come fa Schiller, uno stato di fatto; anzi, Schlegel ne ricerca anche gli elementi positivi. Nella cultura greca, egli sostiene, la produzione artistica è guidata e riceve il proprio principio motore da un impulso tanto cieco quanto naturale, un impulso in cui si rivela non solo l'umanità, ma anche l'animalità dell'uomo, ovvero il suo stretto legame con la natura⁶⁶. La cultura moderna è invece detta "artificiale", in quanto l'uomo si emancipa dalla guida della natura, affidando tale ruolo al proprio intelletto, il quale «nella sua opera di isolamento, inizia separando e smembrando il tutto della natura»⁶⁷, provocando la perdita di armonia naturale; ma d'altro canto «ora l'uomo ordina, determina e guida da sé le proprie forze e dà forma alle proprie predisposizioni secondo le leggi intime del suo animo»⁶⁸. Quindi è impensabile una semplice imitazione dell'antico nella cultura moderna, a causa della differenza antropologica che caratterizza le due epoche; la supremazia dell'intelletto sulla natura non è un aspetto che può essere semplicemente dimenticato o accantonato. E proprio in questo consiste la rivoluzione estetico-artistica del Romanticismo: utilizzando le parole di Ernst Behler, il classicismo è basato sul principio di imitazione di una realtà data, mentre il Romanticismo considera l'opera letteraria come fenomeno che ha la propria origine nello spirito umano, la poesia non viene più pensata

Schlegel. In particolare nelle prime sette lettere, Schiller riscontra uno stretto legame tra le trasformazioni politiche ed economico-sociali del suo tempo, con lo sviluppo frammentario delle facoltà teoretico-pratiche dell'uomo moderno (ivi, p. 65.). In tale opera si traccia un parallelismo tra l'attività dell'intelletto che nel proprio procedere divide e distrugge l'oggetto preso in considerazione per poterlo analizzare (ivi, p. 39), e il procedere dello Stato rappresentativo, impostosi con forza secondo Schiller negli echi della Rivoluzione Francese, ma ben prima con le teorie di Hobbes e Kant. In esso il governante si trova su un piano differente rispetto ai propri cittadini, i quali, privati in questo modo di una qualche forma di attività politica che contribuisca alla vita dello Stato, si trovano passivamente relegati ad una sfera privata che separa e isola ogni singolo individuo dall'altro (ivi, p. 69). In questo modo viene uccisa la vita dello Stato stesso, il quale si trasforma in un morto meccanismo che impone ad ogni uomo la forma che questo deve assumere. L'uomo non può più quindi sviluppare creativamente e organicamente la propria natura. In uno Stato-macchina in cui si separano Stato e Chiesa, leggi e costumi (ivi, p. 67), l'uomo altro non è che un frammento, un misero pezzetto di ciò che potrebbe essere se gli fosse data la possibilità di svilupparsi organicamente e in armonia con il tutto dello Stato («Perennemente legato soltanto a un piccolo, singolo frammento del tutto, l'uomo medesimo si forma unicamente quale frammento e, avendo nell'orecchio continuamente il rumore monotono della ruota che gira, non sviluppa mai l'armonia del suo essere: diventa solo una copia della sua occupazione, della sua scienza, anziché esprimere, nella sua natura, l'umanità. La stessa frammentaria, scarsa partecipazione che collega ancora i singoli membri con il tutto, non dipende dalle forme che essi si danno spontaneamente [...], bensì vien loro prescritta, con scrupoloso rigore, da un formulario in cui si tiene legata la loro libera intelligenza», ivi, p. 67).

⁶⁶ Cfr. *Studium*, p. 46.

⁶⁷ Ivi, p. 54.

⁶⁸ Ivi, p. 80.

come riferita a una realtà prestabilita, alla cui rappresentazione sia necessario tendere e alla cui norma ci si debba attenere⁶⁹.

Allo stesso tempo Schlegel però riconosce il bisogno dell'intelletto di ritrovare un modello, soprattutto quando tale facoltà non ha ancora raggiunto la maturità e l'autonomia necessaria che permetta all'elemento spirituale umano di emanciparsi; l'imitazione dell'antico, o potremmo dire il classicismo, è manifestazione della ricerca di un principio della bellezza universale che si spera di soddisfare con la ripetizione di esempi già dati⁷⁰. Questo porta ad una forma di dogmatismo estetico⁷¹ che ha portato alcuni, che si professano "amici degli antichi", a non riuscire a considerare il moderno nella propria autonomia, riducendolo ad una mera urna del passato, minimizzando se non addirittura distruggendo le potenzialità della produzione culturale moderna, schiacciandola sotto il peso di una nostalgia irrisolvibile⁷²: il mondo passato non può tornare, e il tentativo di ricostruirlo, di riproporlo come una copia, è un vano tentativo. Vano in quanto ad ogni epoca corrisponde una produzione culturale conforme al piano su cui si collocano anche gli elementi politico-sociali, un piano che si trasforma nel tempo; ogni epoca quindi rispetta una propria coerenza, la propria isonomia⁷³. Ogni epoca non deve essere sminuita al punto

⁶⁹ Behler E., *Frühromantik*, tr. it. *Romanticismo*, a cura di Perini Bianchi I., La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 6 s.

⁷⁰ «Durante l'infanzia dell'intelletto regolatore, quando l'istinto teorizzante non è ancora in grado di generare da sé un prodotto autonomo, esso è solito unirsi di buon grado a una *intuizione data*, nella quale presagisce la validità universale, cioè l'oggetto di tutta la sua ispirazione. Da qui il sorprendente fenomeno dell'*imitazione dell'antico* al quale fecero ricorso, già in epoca così recente, tutte le nazioni d'Europa [...]. L'istinto teoretizzante nutrive infatti la speranza di soddisfare in tale imitazione, meglio che altrove, la propria aspirazione di trovare quell'oggettività di cui andava alla ricerca. L'intelletto infantile fa del singolo esempio la legge universale, nobilita la consuetudine e sanziona il pregiudizio», *Studium*, p. 49.

⁷¹ «L'*autorità degli antichi* [...] rappresenta la prima legge fondamentale nella costituzione del più antico dogmatismo estetico, che rappresentò soltanto il primo esercizio della teoria propriamente filosofica della poesia», *ivi*, p. 49-50.

⁷² «die meisten Freunde der Alten erkaufen nur ihre Kenntnis derselben mit einer völligen Unkenntnis und blinden Geringschätzung der Neuern: sie sehen in ihrem Zeitalter nichts als die Ruinen der zerstörten Menschheit, ihr ganzes Leben ist wie eine Elegie an der Urne der Vergangenheit. Statt sich die Harmonie, die Vollständigkeit der Alten zuzueignen, verdoppeln sie nur ihre eigne Zerrüttung: ihr Herz verliert alle Schnellkraft, sie vergessen, daß die Bestimmung des Menschen mehr sei, als eine untätige Sehnsucht, sie ahnden nicht mehr die höhere Einheit, zu der die Verwirrung so mächtig hinstrebt», *id.*, *Vom Wert des Studiums* (d'ora in poi *VW*), KFS I, p. 625-626.

⁷³ A questa concezione si riferirà anche Nietzsche anni più tardi: «La cultura di un popolo in contrapposizione a quella barbarie è stata una volta, con un certo diritto, io credo, definita come unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo; questa definizione non deve essere fraintesa, quasi si trattasse del contrasto fra barbarie e *bello* stile; il popolo a cui si attribuisce una cultura deve soltanto essere in ogni aspetto reale qualcosa di vivamente unico e non dividersi così miseramente in interno ed esterno, in contenuto e forma. Chi vuol fondare e promuovere la cultura di un popolo, fondi e promuova questa superiore unità», Nietzsche Fr., *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der*

da farne la mendicante di un'epoca precedente, i suoi prodotti e le sue istituzioni non devono essere interpretati come banali corvée, come servigi per la posterità⁷⁴.

1.3 Antico, classico e moderno

Lungo queste pagine abbiamo percorso un'evoluzione: dalla concentrazione di Winckelmann sul mondo antico il quale continuamente si ripropone senza una particolare argomentazione sull'arte moderna, siamo passati alla necessità schlegeliana che lo sguardo storico comprenda se stesso, la propria collocazione, ovvero la propria peculiarità e differenza di contro al mondo antico, rispetto al quale non ci si deve sentire in posizione subordinata. Ma sottolineare, o addirittura produrre questa opposizione binaria altro non è che il presupposto di un passo successivo, più difficile quanto più importante: ovvero comprendere che cosa gli antichi possano ancora insegnare ai moderni, perché i primi riescano ancora a parlare ai secondi. In breve, Schlegel non si ferma al relativismo storico per cui ogni epoca si legittima da sé per il semplice fatto di esistere, isolandosi e chiudendosi a guscio nei propri canoni, verità, regole e parametri⁷⁵; se così fosse, l'indagine storica di opere create nel passato si ridurrebbe a semplice narrazione, mentre lo studio del classico è finalizzato a divenire strumento per l'arte moderna.

Dal punto di vista schlegeliano, è prima di tutto imprescindibile scoprire il carattere proprio della poesia moderna, in quanto solo questa conoscenza può spiegare perché sia necessario lo studio della poesia classica⁷⁶: non siamo di fronte né ad un relativismo storico entro il quale ogni epoca ritrova la propria autosufficienza, né di fronte ad una nostalgia che tenti di riportare in vita lo splendore di un'età armoniosa e desiderabile.

Historie für das Leben, tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di Giametta S., Adelphi, Milano 2012, p. 34.

⁷⁴ «die beständige Rücksicht aber auf das hohe Urbild hinter uns, das höhere Ziel vor uns, wird uns vor Unmut bewahren, uns lehren, daß es nicht unsre Bestimmung sei, wie *Bettler* von den Almosen der Vorwelt zu leben, oder wie *Knechte* für die Nachwelt zur Fron zu arbeiten: denn wie jeder einzelne Mensch nicht um der Gattung willen vorhanden ist, sondern als Zweck an sich, so kann auch ein Zeitalter durch bedingte Hintansetzung seine unverlierbaren Rechte an unbedingte Isonomie nicht verlieren», *VW*, p. 640.

⁷⁵ Anche in questo senso può essere letta la critica di Schlegel a Herder: «Die Methode [...], jede Blume der Kunst, *ohne Würdigung*, nur nach Ort, Zeit und Art zu betrachten, würde am Ende auf kein andres Resultat führen, als daß alles sein müßte, was es ist und war», id., *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in *KFSA II*, p. 54.

⁷⁶ «Questa è la via più breve per scoprire il vero carattere della poesia moderna, per spiegare la necessità di una poesia classica e infine per essere sorpresi e premiati da una fastosa giustificazione dei poeti moderni», *Studium*, p. 29.

Schlegel ritiene imprescindibile lo sguardo all'antico, ma solo se questo abbia lo scopo di rinvenire in esso un carattere particolare: il classico.

Già nel 1796, in una recensione pubblicata nella rivista *Deutschland al Woldemar* di Jacobi, Schlegel distingue la possibilità di due differenti approcci alle opere degli antichi, e la discriminante tra i due sarebbe proprio la presenza o meno del senso per il classico, ovvero la capacità o meno di apprezzare, nelle opere del mondo greco-romano, qualcosa che vada ben oltre la naturalezza e la viva connessione tra intelletto e cuore: non tutti infatti riescono ad apprezzare e percepire la completezza, il decoro e la comunità legalmente libera che realmente rendono inestimabili quelle opere⁷⁷. Ritengo si possa distinguere già qui la distanza tra antico e classico: l'ultimo è ancora un elemento peculiare del primo, ma non sono termini equivalenti⁷⁸. La discrepanza diviene ancor più evidente nei due anni successivi, in particolare in alcuni frammenti dedicati a temi estetico-critici, nei quali Schlegel ipotizza la possibilità non soltanto di considerare alcuni autori moderni come classici, ma per di più che possano essere considerati tali molto più che non gli antichi stessi⁷⁹. L'importanza di questo passaggio è presto detta: non si lascia alcuno spazio a qualsiasi interpretazione che voglia vedere nell'interesse schlegeliano per l'antichità uno sguardo nostalgico, in quanto ciò che in essa si ricerca è un tratto riscontrabile anche (seppur più raramente) nelle opere moderne⁸⁰.

Il classico ha a che fare con l'interpretazione, con l'atto critico del lettore, è quindi un elemento non semplicemente proprio all'opera considerata, ma che deriva dall'atto critico con cui essa viene avvicinata: «*Classico* è ciò che deve essere studiato

⁷⁷ «Daher die Liebe zum Altertum, an dem er nur die Natürlichkeit und den lebendigen Zusammenhang des Verstandes und des Herzens kennen und schätzen konnte: denn für das Klassische, Schickliche und Vollendete, für gesetzlich freie Gemeinschaft fehlte es diesem Modernen durchaus an Sinn», id., *Jacobis Woldemar*, KFSa II, p. 76.

⁷⁸ «Das *Classische* und *Progreßive* paßt nur nach *Mehr* und *Weniger* auf Antik und Modern; relativ, nicht absolut», id., *Philosophische Lehrjahre I* (d'ora in poi *Ph. Lj. I*), in KFSa XVIII, p. 124, n° 21.

⁷⁹ «Persino gli antichi potranno un giorno essere superati nel classico», id., *Frammente zur Litteratur und Poesie*, tr. it. *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I*, in *Frammenti critici* cit., p. 125, n° 111; «nel grado di classicità noi possiamo superare infinitamente gli antichi, cioè nel numero dei massimi in Un'opera», ivi, p. 139, n° 243.

⁸⁰ Se quindi inizialmente l'attenzione di Schlegel era rivolta all'antico, in quanto comunemente considerato il custode della classicità, presto questo suo interesse si stacca completamente da un ipotetico sguardo nostalgico, mostrandosi non come un'attitudine semplicemente archeologica, bensì come la ricerca di un elemento proprio dell'arte. La cultura perciò è legata al proprio tempo, alla propria epoca, ma non abbiamo, come in Herder, un semplice relativismo che banalmente giustifichi dei dati di fatto a causa della loro esistenza. L'arte moderna per Schlegel non deve essere considerata come una decadenza, il riflesso sfocato di un'epoca passata, ma allo stesso tempo non si deve escludere un approccio critico («*Classico e progressivo* sono *idee storiche* e intuizioni *critiche*. Qui κ[critica] e storia s'incontrano», ivi, p. 191, n° 718.).

ciclicamente»⁸¹, ovvero è classico quel testo che ad ogni lettura insegna al lettore in quanto al centro dell'opera risiede un cuore che non può mai essere compreso completamente⁸², e quindi deve essere continuamente studiato, letto, nel tentativo impossibile di afferrarne completamente il senso⁸³. Cercando di trarre le fila dai frammenti schlegeliani, possiamo dire che il classico è quell'elemento di un'opera che spinge chi ne usufruisce a intraprendere un percorso di comprensione che però non potrà mai concludersi completamente⁸⁴, non potrà terminare in un'interpretazione definitiva; elevarsi al classico equivale alla consapevolezza che nonostante l'opera possa essere presa in considerazione un numero infinito di volte, qualcosa resterà sempre in ombra:

«Chi non è ancora arrivato alla chiara consapevolezza [*Einsicht*] che ci possa essere al di sopra della sua portata una grandezza per la quale egli non ha alcuna sensibilità [*Sinn*]; chi non si è fatto almeno un'idea oscura su quale sia la parte del mondo dello spirito umano in cui questa grandezza possa giacere, questi o nel proprio ambito è privo di genio, oppure non si è ancora elevato [*gebildet*] al classico»⁸⁵.

Lo studio dell'antico è fonte inestimabile e imprescindibile, ma non perché l'artista debba semplicemente imitarlo⁸⁶, bensì perché in esso è riscontrabile quello spirito che unisce antico e moderno, lo spirito classico.

Ma è necessario fare un passo ancora oltre, complicando ulteriormente la problematica. Schlegel, nella trattazione dell'antico, introduce prepotentemente la questione del punto di vista da cui esso viene osservato; lo stesso *Studio sulla poesia greca* diventa infatti uno scritto sulla poesia moderna, più che su quella antica. Questo è dovuto al tentativo di ritrovare tra antico e moderno un elemento che li unisca trasformando l'analisi della cultura antica, detto in una parola, in una comparazione tra antico e moderno. Se ci fermassimo a questo punto, perciò, sembrerebbe che lo sforzo di Schlegel sia quello di ritrovare, di fronte alla storicità culturale, un elemento extra-storico, forse

⁸¹ Ivi, p. 182, n° 640.

⁸² «Dall'adeguata educazione tecnica di quel senso nasce la critica, la cui materia può essere solo il classico, e semplicemente l'eterno, ciò che non si lascia mai comprendere interamente», id., *Frammente*, in KA II, tr. it. *Frammenti* (d'ora in poi *Ath. Fr.*), in Schlegel A. W., Schlegel Fr., *Athenäum* cit., p. 215, n° 404.

⁸³ «Tutti gli scritti classici non vengono mai compresi del tutto, per questo devono essere eternamente criticati e interpretati», id., *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I* cit., p. 131, n° 671.

⁸⁴ «Uno scritto classico non deve mai essere compreso completamente. Ma quelli che sono colti e si coltivano, debbono voler imparare da esso», id., *Lyceum Frammente*, in KFSA II, tr. it. *Frammenti Critici*, in id., *Frammenti critici e poetici* cit., p. 7, n° 20.

⁸⁵ Ivi, p. 9, n° 36.

⁸⁶ Non è un caso che i testi di Winckelmann e di Schlegel riportino nel titolo il termine „imitazione“ per Winckelmann e „studio“ in Schlegel.

potremmo dire anche oggettivo, che permetta il riscontro di un obiettivo comune lungo tutte le epoche. Ritengo però che ridurre la questione in questi termini assoluti sia scorretto; il classico ha a che fare con un'attitudine soggettiva, con una capacità del soggetto usufruente ad elevarsi alla consapevolezza che c'è una grandezza per la quale l'uomo non ha un vero *Sinn*. Quando perciò l'antico è considerato dai contemporanei di Schlegel il custode del classico, incappano dal suo punto di vista in due errori di considerazione: il primo sta nell'escludere che la modernità sia in grado di produrre opere classiche, il secondo consiste nell'associare la classicità direttamente all'oggetto, all'opera, e non al rapporto che esso intrattiene con il soggetto, in particolare con il soggetto moderno. Detto in altri termini, la classicità non consiste nella riproduzione diretta del bello in natura, ha a che fare direttamente con il soggetto che studia e ammira l'opera d'arte, consiste nell'effetto (prodotto dal loro rapporto) in grado di indicare una dimensione superiore al soggetto stesso, il quale da parte sua deve però avere una disposizione a tale elevazione; un'elevazione che resta un accenno, l'indicazione ad una grandezza che non può essere posseduta e riprodotta, ma con la quale l'uomo moderno torna a confrontarsi: ciclicamente, infinitamente. Il classico allora diventa, da ideale storico accessibile⁸⁷, non tanto il paradiso perduto, uno stato non più ripresentabile, bensì classico è ciò che stimola e produce la tensione e lo *Streben* che non può essere soddisfatto in quanto tale, e che può presentarsi anche nella modernità. Si tratta di un gioco di proiezioni, quasi: si ritrova nel classico ciò che al soggetto moderno, proprio in quanto tale, manca, e che egli attribuisce all'oggetto; ma tale grandezza è fuori del campo del conoscibile, e quindi resta un accenno. E allo stesso tempo solo la tensione a tale grandezza permette di pensare l'uomo moderno nella propria mancanza. Il classico quindi, prodotto dal rapporto tra soggetto e oggetto artistico, permette, di rimando, di dire e mostrare un'assenza costitutiva dell'uomo: portarlo alla consapevolezza che c'è una grandezza per la quale egli non può avere un *Sinn*.

Mi si permetta di rimandare tra parentesi ad un frammento di Novalis pubblicato nella rivista *Athenäum*, che quindi Schlegel ben conosceva essendone il curatore:

«L'elemento classico non mi disturba affatto; esso mi stimola indirettamente attraverso me stesso. Non sarebbe qui per me, in quanto classico, se non lo ponessi come tale e non mi stimolerebbe neppure, se io non mi sollecitassi a produrlo per me

⁸⁷ Cfr. Szondi P., *Poetica e filosofia della storia* cit., p. 270.

stesso con delle precise finalità; se non rimuovessi con violenza una parte di me stesso e non lasciassi sviluppare questo germoglio nel modo che gli è più consono, davanti ai miei occhi. Uno sviluppo che spesso abbisogna di un solo istante e che coincide con la percezione sensibile dell'oggetto, così che io veda dinnanzi a me un oggetto, in cui l'oggetto comune e l'ideale si compenetrano reciprocamente e formano un unico, meraviglioso individuo»⁸⁸.

Non possiamo in questo luogo soffermarci sul pensiero di Novalis e sulle distanze che lo differenziano da Fr. Schlegel, ma il frammento appena riportato può essere utile a chiarire ulteriormente anche la concezione schlegeliana del classico. In questo concetto, sia nella formulazione novalisiana che schlegeliana, si ritrova non tanto una categoria che delimita e definisce delle opere del passato, oppure che sottolinea alcuni suoi tratti, ma che parla dell'uomo moderno stesso⁸⁹, della sua frammentarietà e tensione verso una grandezza non afferrabile, e proprio questa "deficienza" deve essere messa al centro della produzione per portare alla salvezza della cultura moderna: la tensione resta sospesa, e non deve essere risolta; ma per palesarsi, l'incompiutezza deve mostrare la propria mancanza, appunto attraverso la consapevolezza, la produzione del classico. La consapevolezza di una grandezza irraggiungibile è la realizzazione del moderno, e non l'impalcatura provvisoria in vista di una sua risoluzione⁹⁰. Lo sguardo dello storico comprende la propria posizione, il proprio punto di vista⁹¹, e spiega attraverso il concetto di classico, possibile appunto solo da un punto di vista moderno, anche il rapporto che egli intrattiene con l'antico.

1.4 Il soggetto, la storia e la sua comprensione

Le due direzioni in cui procede la ricerca nei primi anni degli studi schlegeliani si identificano quindi da una parte con il rapporto tra antico e moderno, e dall'altra con

⁸⁸ Novalis, *Blütenstaub*, in id., *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, tr. it. *Polline* (d'ora in poi *P. Fr.*), in *Athenäum* cit., p. 56-57, n° 52.

⁸⁹ Difficile non pensare, in questo passaggio, al frammento nietzschiano: «Parlando dei greci, parliamo senza volerlo di ieri e oggi insieme: la loro notissima storia è uno specchio lucente, che riflette sempre qualcosa che nello specchio non c'è. Noi usiamo la libertà di parlare di loro per poter tacere di altri – affinché quelli dicano da sé qualcosa all'orecchio di un lettore riflessivo. Così i greci facilitano all'uomo moderno il compito di comunicare varie cose gravi e difficili a comunicarsi», Nietzsche Fr., *Menschliches, Allzumenschliches*, tr. it. *Umano. Troppo umano II*, a cura di Giametta S., Adelphi, Milano 1981, n° 218.

⁹⁰ A ragione quindi afferma Ernst Behler che classico e moderno si necessitano vicendevolmente; cfr. Behler E., *Einleitung* a KFSa VIII, p. LXX.

⁹¹ Qualche anno più tardi Schlegel infatti sostiene: «Per tradurre perfettamente dagli antichi nel moderno, il traduttore dovrebbe conoscerlo a tal punto da poter fare, comunque qualsiasi cosa moderna; allo stesso tempo, però dovrebbe capire la materia antica tanto da poterla comunque non solo imitare, ma anche ricreare», *Ath. Fr.*, p. 213, n° 393.

l'approfondimento di una descrizione del moderno vissuto da Schlegel stesso. I due lati si incrociano nella breve recensione scritta nel 1795 sul testo di Condorçet *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*⁹². In esso, oltre a proporre nuovamente la duplicità moderno-antico, Schlegel si interroga anche su quali siano le condizioni di possibilità della conoscenza degli eventi e dell'epoca entro cui egli stesso si ritrova. Alcuni aspetti verranno ripensati nelle opere schlegeliane successive, ma al fine di comprendere l'impostazione del filosofo è necessario soffermarvisi.

Le creazioni e le istituzioni umane si collocano su una superficie le cui componenti (e rapporti) si trasformano nel tempo. Avendo quindi a che fare con una metamorfosi, un movimento, è necessario studiare questo moto stesso, ricercando non tanto un'essenza trascendente che nel proprio dispiegarsi provochi tale mutamento (dopo una breve fase iniziale infatti Schlegel abbandona l'idea di ricondurre a un principio le fasi di sviluppo della *Bildung*), ma cercando di delineare le trasformazioni che si determinano. La coscienza di tale mobilità, che coinvolge il momento stesso in cui lo studioso si colloca, introduce perciò il problema di come essa debba essere affrontata teoreticamente.

Nella recensione sopra nominata il filosofo tedesco concorda con Condorçet su un nodo particolare: che la storia non è la raccolta più o meno casuale di storie e racconti, ma la narrazione storica implica una riflessione su di essa, alla ricerca di un'unità, una trasformazione coerente⁹³. La storia diventa uno sviluppo e un processo il cui studio permette la comprensione degli avvenimenti stessi, che altrimenti resterebbero opachi⁹⁴.

⁹² Schlegel Fr., [Über] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (d'ora in poi C), in KFS VII, p. 3-10.

⁹³ Schlegel non resta certo un autore isolato, all'interno di questa riflessione sulla storia; come ben dimostrato da Koselleck (Cfr. la voce „Geschichte, Historie“, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hg. Brunner O., Conze W., Koselleck R., Bd. II, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, p. 593-717), infatti, attorno al 1770, alla storia intesa come narrazione di eventi slegati, cronaca di semplici avvenimenti occasionali, si sostituisce il concetto di *Geschichte* come sostantivo singolare – non più “storie”, ma la “storia”, appunto – che in sé racchiude la logica di un processo che collega gli avvenimenti tra di loro, i quali solo in questo modo sono comprensibili ed è contemporaneamente possibile restituirne il senso (Cfr. su questo Chignola S., *I concetti e la storia (sul concetto di storia)*, in Chignola S., Duso G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, in particolare pp. 201-202).

⁹⁴ «Wenn die Vernunft in steter Gefahr ist, sich statt fruchtbarer Wissenschaft in leere Formen und Systeme ihre Inhalt zu verirren, so hat auch die Erfahrung einen natürlichen Hang zu zweckloser *Vielwisserei*, da sie doch nur als ein Ganzes geordnet, den Namen *Geschichte* verdient, und erst dadurch in Stand gesetzt wird, sich mit der reinen Wissenschaft zu einem größern Ganzen zu vereinigen. Die Geschichte kann daher nicht oft genug an die notwendige Forderung der Einheit, an ihre künftige Übereinstimmung mit der reinen Wissenschaft erinnert werden», *VW*, p. 622.

Un'opacità superabile non tanto attraverso la scoperta di un principio unico che causi le trasformazioni, ma mediante la descrizione generale e comune del movimento stesso.

Scorrendo il testo schlegeliano si trova un accordo tra il filosofo romantico e quello illuminista riguardo la necessità che si debba dare una legge che permetta di razionalizzare, e quindi di rendere intellegibile, gli eventi storici, di cercare quindi un filo rosso che vada a costituire la storia stessa; entrambi hanno quindi il medesimo obiettivo. Il parallelismo però, sostiene Schlegel, si ferma qui: Condorçet avrebbe posto un *Gesetz* storico in modo assolutamente dogmatico⁹⁵, basandosi probabilmente più su una propria speranza che su una convinzione teorica⁹⁶. Il filosofo illuminista infatti pose quale strumento per lo studio e la scrittura della storia la legge della perfettibilità, ovvero suppose che gli eventi della storia umana siano collocabili entro un filo logico il quale permetterebbe di leggere nel loro susseguirsi una coerente e ininterrotta corsa verso la perfezione. Questo non significa che Condorçet non abbia tentato di darne una dimostrazione, ma questa non è convincente. Il filosofo francese avrebbe astratto delle peculiarità dell'uomo (moderno), ponendole da una parte come immutabili, comuni ad ogni essere umano in ogni tempo e luogo, per poi applicare le stesse ad un ambito in cui la *Beharrlichkeit* non dovrebbe avere spazio, ovvero la storia; in particolare, egli avrebbe estrapolato dallo spirito umano la facoltà della perfettibilità individuale per poi applicarla all'intera umanità, e, ancor più in generale, alla sua storia. In questo modo il filosofo francese avrebbe trattato la storia come una scienza *pura e a priori*, in quanto avrebbe tratto dai *Vermögen* considerati presenti a priori nell'uomo la legge che dovrebbe essere sottostante lo sviluppo degli eventi. In altre parole, Condorçet avrebbe isolato entro il campo descritto dalla mutevolezza della storia la caratteristica propria di un elemento che partecipa a tale perenne trasformazione per poi trattarla come legge – quale insieme dei principi che regolano i legami e le relazioni – che permetta di definire la totalità storica: in questo modo non trae le costanti che permettono

⁹⁵ «Die Lehre von der künftigen grenzenlosen Vervollkommung der menschlichen Gattung trägt der Verf. ganz dogmatisch vor», *C*, p. 4.

⁹⁶ «"Der Augenblick wird also kommen," heißt es S. 320, "wo die Sonne nur freie Menschen, die keinen andern Herrn als ihre Vernunft anerkennen, bescheinen wird; wo die Despoten und die Sklaven, die Priester und ihre blödsinnigen oder heuchlerischen Anhänger, nur noch in der Geschichte oder auf der Bühne vorhanden sein werden; wo man sich nicht weiter mit ihnen beschäftigen wird, al sum sich durch den Abscheu an ihren Untaten in einer heilsamen Wachsamkeit zu erhalten, damit man die ersten Keime des Aberglaubens und des Despotismus, wenn sie je wieder zu erscheinen wagen sollte, zu ersticken wisse." Wer kann der erhabenen Selbständigkeit dieses den Wissenschaften zu früh entrißnen Denkers seine Bewunderung versagen, wenn er an die *Situation* denkt, in der dies geschrieben wurde?»; *ivi*, p. 9.

di leggere la molteplicità degli eventi dati nella storia, ma utilizza come strumento ermeneutico una peculiarità a priori dello spirito umano. Condorçet confonde così il campo della metafisica – la quale

«hat es nur mit der bloß gedachten Veranlassung des menschlichen Vermögens durch den äußern Anstoß des Schicksals [...] zu tun, mit der das Bewußtsein, und die Zeit selbst erst anfängt»⁹⁷

– con l’oggetto della storia che invece ha a che fare

«mit der wirklichen Entwicklung des menschlichen Vermögens in der äußern Welt und in der Zeit. Die *beharrlichen Eigenschaften* des Menschen sind Gegenstand der reinen Wissenschaft, die *Veränderungen des Menschen* hingegen, sowohl des einzelnen als der ganzen Masse, sind der Gegenstand einer wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit»⁹⁸.

In breve Condorçet applica alla molteplicità degli eventi una legge derivata da peculiarità antropologiche, la quale si dovrebbe appunto manifestare nei processi storici. L’errore procedurale nell’opera del filosofo illuminista avrebbe i propri effetti anche nel risultato della sua ricerca: egli sarebbe riuscito ad ottenere solamente, secondo Schlegel, una presentazione imprecisa e puramente generale degli eventi che scandiscono la sua narrazione⁹⁹: la dimostrazione che la mutevolezza storica sia descrivibile come un lineare progresso resta in Condorçet un semplice schizzo¹⁰⁰.

La sua ricerca non è perciò da considerare valida ed essa sarebbe guidata secondo Schlegel più che dall’amore per la scienza dal desiderio di ricercare un rifugio¹⁰¹, e di far vivere una speranza. Una richiesta certamente comprensibile, scrive Schlegel, ma che avrebbe portato Condorçet a imporre dall’esterno una legge che invece dovrebbe spiegare i legami di causa ed effetto, e la razionalità degli eventi storici.

L’evidente difficoltà che permea l’esigenza di trovare una spiegazione razionale ad eventi storici – i quali si presentano in massa, legati all’empiria e alla sua contingenza – non scoraggia Schlegel, il quale torna a porsi la medesima questione nel testo già nominato *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* scritto nello stesso periodo della

⁹⁷ Ivi, p. 4.

⁹⁸ Ivi, p. 4-5.

⁹⁹ Un «*Darstellen in Masse*», scrive Schlegel, ivi, p. 8.

¹⁰⁰ Ivi, p. 7.

¹⁰¹ «Er wagt es dann, sie an die ewige Kette der menschlichen Bildungsgeschichte anzuknüpfen, und findet eine echte Belohnung in dem Vergnügen, ein dauerndes Gutes, welches kein Schicksal mehr zerstören kann, bewirkt zu haben, Diese Betrachtung ist für ihn eine Zuflucht, wohin ihn die Erinnerung an seine Feinde nicht verfolgen kann» ivi, p. 10.

recensione appena trattata. In quest'ultimo testo Schlegel sottolinea l'importanza dello studio della storia, proprio perché grazie ad essa si è in grado di trovare il legame e la coerenza tra gli eventi – secondo una concezione della storia come unità razionale e non più come collezione di racconti ed avventi scollegati – che ne garantisca un'uniformità dal punto di vista della *Darstellung*:

«Selbst die reine Wissenschaft muß Tatsache und Beispiel von der Erfahrung entlehnen: solange diese noch *roh* ist, wird ihre Vollendung nicht ohne einzelne Flecken bleiben; wenigstens kann sie, wenn auch in sich beendet, nicht eher vollkommen dargestellt werden, als bis die Erfahrung wissenschaftlich geordnet ist, bis es eine Geschichte der Menschheit gibt»¹⁰².

Ma l'utilità della storia non si limita a questo, infatti essa è ciò che permette una conoscenza maggiore degli eventi¹⁰³ e degli sviluppi culturali.

1.5 Il System des Kreislaufes e il System der unendlichen Fortschreitung

Per approfondire l'importanza dell'unità nella narrazione storica, dobbiamo nuovamente tornare ai testi *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* e *Sullo Studio della poesia antica*. In particolare nel primo dei due viene ripresa la tematica legislativa per poter ricondurre la storia ad unità, quale necessario strumento di conoscenza; già nella recensione al testo di Condorçet Schlegel dichiara l'insoddisfazione di fronte l'incapacità di giustificare mediante legge della perfettibilità la differenza, se non la vera e propria decadenza, che caratterizza la cultura greco-romana rispetto alla fiorente età classica greca e romana¹⁰⁴.

¹⁰² *VW*, p. 627.

¹⁰³ L'importanza dell'unione tra una teoria razionale e un'unità storica per comprendere i singoli elementi oggetto di conoscenza è presente anche in alcuni frammenti dedicati all'estetica; ad esempio: «La natura dell'Arte in generale o una particolare come la poesia non si può conoscere in maniera completa solamente a partire dalla teoria o dalla storia, ma solo dall'unione delle due. La teoria da sola sarebbe troppo *angusta* [...], la storia da sola non darebbe alcuna determinatezza, alcuna unità del punto di vista, e nessuna unità di sintesi, limitazione e differenziazione», id., *Teoria del bello* cit., p. 47.

¹⁰⁴ Questa duplicità non deve falsificare quanto visto nel paragrafo precedente: non si deve dimenticare che proprio in questi anni Schlegel prende la consapevolezza che nello studio dell'antico, e nell'erigerlo a immagine a cui sempre fare riferimento, è in gioco la nozione di "classico", quale proiezione retrospettiva dello storico moderno, il quale ricerca nell'antico i tratti che, nella propria assenza, caratterizzano il moderno stesso. Riprendiamo quindi in mano la duplicità antico-moderno, ma con questa consapevolezza: la produzione del classico è strettamente moderna. La ripetizione con cui abbiamo concluso il paragrafo precedente non deve risuonare quindi come semplice ridondanza; perdendo infatti di vista quel punto cruciale temo sia facile fraintendere la lettura schlegeliana della storia antica, come se egli non avesse compreso che quest'ultima – l'*historia*, l'*ἱστορία* – ben si differenzia dalla produzione di una storia in senso moderno,

Per risolvere la questione, Schlegel conclude che si debbano teorizzare due differenti leggi per la storia antica e per la storia moderna, tra le quali si riscontrerebbe un periodo di passaggio che, se da una parte segna la caduta del mondo antico, dall'altra vede germinare i primi segni della cultura moderna¹⁰⁵. Le due differenti leggi portano rispettivamente ad un sistema ciclico e ad un sistema del progresso infinito, corrispondenti, a loro volta, a due differenti equilibri all'interno della *Bildung*; se quest'ultima infatti è definita come la guerra combattuta tra l'umanità e il destino, o tra la componente pura dell'uomo (la sua libertà e il suo intelletto) e le radici che la natura (potremmo dire la necessità) ha immerso nell'uomo stesso¹⁰⁶, allora i due modelli storici riscontrati da Schlegel sono la conseguenza della preminenza di una di queste due componenti all'interno della cultura stessa. Nel caso dei Greci, la natura ha la preminenza sull'intelletto e la libertà¹⁰⁷: infatti non solo la potenza motrice culturale è un impulso naturale umano (così come nella cultura moderna), bensì questo è anche guida dello sviluppo culturale. Invece nella cultura moderna, o artificiale, è l'intelletto (mostrando la forza della libertà umana) a dare una direzione e una legislazione alla *Bildung*, regolando i singoli elementi e i loro rapporti¹⁰⁸.

Inoltre, nella cultura antica l'impulso naturale – o commisto, come lo chiama Schlegel – avrebbe permesso uno sviluppo armonico di tutte le componenti culturali e

come *Geschichte* («Man kann der Antike nicht nachträglich einen Geschichtsbegriff imputieren. Wohl finden sich dort gewisse Entsprechungen zu Auffassungen, die heute als "Geschichtsauffassung" firmieren und im Geschichtsbegriff Platz gefunden haben. Aber zur antiken Vorstellung con 'historia' gehören sie bestenfalls insofern, als sie gewisse Inhalte gliedern und summarisch verstehen helfen, die in der Form, auf die dieses Wort primär zielt, enthalten sind», voce "Geschichte, Historie" *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. II, , p. 601). Nell'antichità, come abbiamo appena visto, non si può riscontrare una produzione storica come ricerca del dispiegamento unitario entro gli eventi umani, bensì in essi si riscontra tale termine solo come connessione letteraria (così in Polibio, cfr. *ivi*, p. 599), come racconto di singolarità che possono essere prese quali esempi (*ivi*, p. 602). Schlegel, come vedremo, sembra invece cercare di individuare anche nell'antichità una costante, una legge, il cui dispiegamento si mostri nell'epoca greco-romana («Einzelne sehr kleine Teile des Ganzen der Altertumskunde erfordern einen Aufwand von Kraft, den viele nur dadurch bestreiten können, daß sie die Übersicht des Ganzen aufopfern: daher Kleinlichkeit. [...] uns immer mehr entfernt, die Kenntnis der Alten endlich einmal zu einem *Ganzen* zu ordnen, und fruchtbar auf das Leben anzuwenden. Aufgegeben darf diese Hoffnung nicht werden, wenn die alte Geschichte überhaupt irgendeinen Wert haben soll; denn es dürfte sich wohl erweisen lassen, daß ohne eine umfassende und bestimmte Übersicht des Ganzen sogar vollkommene Richtigkeit im Einzelnen unerreichbar sei», *VW*, p. 622-623).

¹⁰⁵ Schlegel parla di un «intermezzo barbarico», *Studium*, p. 48.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 44-45.

¹⁰⁷ Si noti che questo non implica in nessun modo un ritorno di Schlegel a Winckelmann: la preminenza dell'aspetto naturale nella produzione artistica antica non significa infatti che questa sia un'imitazione di una natura in condizioni perfette e irripetibili, bensì che nella creazione l'artista è guidato da un impulso naturale, non segue una teoria.

¹⁰⁸ Si ricordi per inciso che Schlegel riconosce un ruolo dell'intelletto entro anche la cultura antica, seppur marginale dell'intelletto; l'impulso naturale è certo in essa il principio regolatore, ma egli riscontra anche dei *dirigierende Begriffe* che avrebbero svolto un qualche ruolo all'interno dell'educazione estetica (cfr. *ivi*, p. 46).

umane; si prenda come esempio il bello nell'arte antica: la sua peculiarità sarebbe il perfetto equilibrio e la perfetta armonia tra gli elementi che lo compongono, ovvero il bene, l'attrattiva e la parvenza¹⁰⁹, i quali, presi singolarmente, potrebbero godere di una maggiore forza, ma l'insieme che essi costituiscono aderisce qui perfettamente ad una legge immutabile, consentendo quindi di definire tali opere d'arte come armoniche e, in un certo senso, insuperabili. Proprio perché queste leggi armoniche sono immutabili, la cultura naturale, priva della forza dell'intelletto che disturberebbe la produzione naturale, non può far altro che continuare a produrre opere culturali (tra le quali, si ricordi, sono comprese anche le istituzioni economico-sociali) che rispettino quelle norme: riprendendo i termini schlegeliani, in tale epoca si distingue un susseguirsi di massimi relativi, ovvero di opere e istituzioni la cui armonia è insuperabile, ma che non per questo non siano insuperabili in assoluto, ovvero secondo alcuni aspetti; tornando all'esempio del bello artistico, non è pensabile un'opera d'arte che superi dal punto di vista dell'armonia un'opera d'arte antica, ma ciò non significa che non se ne possa dare una che sia maggiormente attrattiva, o che rappresenti un bene superiore. Proprio perché la storia della cultura antica non sarebbe che la ripetizione di massimi relativi Schlegel parla di sistema ciclico, ovvero di un perpetuo ritorno di un apice armonico: e proprio perché si dà una molteplicità di *Maxima* non può essere attribuita loro alcuna assolutezza, in quanto appunto non vengono certo superati, ma continuamente raggiunti ed eguagliati. Di conseguenza, gli storici greci non avevano lo scopo di presentare l'esperienza seguendo la legge della perfettibilità – come propone Condorçet – in quanto si trovano di fronte ad una temporalità ciclica, e non lineare. Esempio è, secondo Schlegel, il caso di Tucidide:

«[Thukydides] für die Gattung weder Stillstand noch Fortschreitung für möglich, sondern [...] ewige Rückkehr für notwendig hält, und dem System eines endlosen Kreislaufes ergeben ist»¹¹⁰.

Si tratta quindi di un ciclo in quanto continuamente si ripresentano dei culmini che mostrano la perfetta concordanza con le leggi dell'equilibrio e dell'armonia. Come già detto, la distanza con il modello proposto da Condorçet è evidente; piuttosto, siamo di fronte ad una produzione storica molto più simile alla concezione ciceroniana della stessa. L'*historia magistra vitae* di Cicerone è appunto possibile solamente in uno schema storico

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 83.

¹¹⁰ *VW*, p. 628.

che prevede la ripetizione, il ripresentarsi ciclico (e non necessariamente a intervalli regolari) di condizioni nelle quali la conoscenza di *exempla* può aiutare ad affrontare il corso degli eventi. Nel caso di Tacito, seguendo la citazione esplicita di Schlegel, così come nel caso di Cicerone, futuro e passato sono strettamente collegati, in quanto nel primo si danno delle ripetizioni di qualcosa che già si è presentato nel passato. Ma questo non deve lasciare ingannare; infatti, nonostante si parli in questi autori di ripetizione, di ritorno, di ciclicità, non è loro intenzione presentare il futuro come una semplice riproposizione dell'uguale, come se il domani fosse semplicemente prevedibile. Allo stesso modo, il fatto che nella storia greca si riscontrino dei *relative Maxima* non significa che si abbia ciclicamente la ripresentazione di un'opera artistica o istituzione, o più ampiamente una condizione culturale, che sia uguagliabile ad un prodotto o situazione precedente. Ciò che infatti in essi si ripresenta è l'equilibrio tra le componenti del bello, della virtù, o l'equilibrio politico¹¹¹: in altre parole, così come i massimi di cui Schlegel parla non sono la semplice copia di un primo originario oggetto culturale (o comunque di un massimo raggiunto precedentemente), allo stesso modo gli *exempla* di cui Cicerone parla non sono la descrizione di figure da riprodurre semplicemente nella propria esistenza. Continuando il parallelismo tra il sistema ciclico e gli storiografi greci, in nessuno dei due si teorizza un perpetuo ritorno dell'uguale che permetta di dedurre la prevedibilità del futuro; nell'interpretazione schlegeliana, gli antichi sarebbero stati in grado di rispondere ai mutamenti che si presentavano loro di fronte riproducendo il massimo equilibrio naturale, evidente sia nelle loro opere d'arte che nel loro atteggiamento, e per questo possono essere

¹¹¹ «Überhaupt fehlt es in der modernen Bildung an Ebenmaß, Gleichgewicht, Zusammenhang, Übereinstimmung und Vollständigkeit so sehr, die denkende und tätige Kraft ist durch eine so unermessliche Kluft getrennt [...], daß diese Apologie der Geschichte nicht überflüssig scheinen darf», *ibidem*; «die alte Geschichte [...] enthält sie doch ein größeres Quantum von Kenntnis des zusammengesetzten Menschen, als die unvollendete moderne» *ivi*, p. 636; «Der Grund der hohen Schönheit des alten Lebens und der alten Werke ist, daß sie hier freie Fülle und rege Kraft mit entschiedener Bestimmtheit trennt, in leichter aber fester Ordnung vereinigt, von einem Ursprunge aus zu einem Ziele hin in fließendem aber innigem Zusammenhange entwickelt, und in großen einfachen Massen zu einem selbständigen in sich vollendeten Ganzen bildet. So das Ganze: die vorzüglichsten Griechen und Römer aber der besten Zeit sind wie Wesen übermenschlicher Art, Menschen in höchsten Stil» *ivi*, p. 637. Riguardo l'aspetto politico si prenda in considerazione questo passaggio: «Il giudizio politico rappresenta il più alto dei punti di vista: i punti di vista subordinati del giudizio morale, estetico e intellettuale sono uguali *fra loro*. [...] Tutte queste componenti devono stare fra loro in un rapporto di *uguaglianza dal punto di vista della legge* (isonomia) e l'arte bella ha un diritto inalienabile all'*autonomia legislativa* (autonomia). A questa legge fondamentale deve rimanere fedele anche la forza dominante che governa e ordina l'insieme della cultura umana: altrimenti essa fa venir meno persino quella ragione sulla quale soltanto si fonda il diritto del suo dominio. È infatti fine della *facoltà politica* ordinare in unità le singole forze di tutto l'animo e gli individui di tutto il genere umano», *Studium*, p. 105.

presi come esempi, così come la loro narrazione, nella prospettiva ciceroniana, serve a stimolare una risposta agli eventi altrettanto armoniosa negli uditori della narrazione storica. Ciò che quindi si ripropone perennemente nella visione di Tucidide, ricordata da Schlegel, è la condizione a cui l'uomo deve rispondere, e la narrazione di *exempla* non serve ad altro che ad aiutare, ad influenzare tale risposta, in vista del rinnovo di un'armonia. La narrazione storica per gli antichi, dunque, già in questo sommario e certamente incompleto prospetto, si mostra come il tentativo di raccontare alcune di queste "risposte", rese esemplari, non per costringere alla cieca copia, ma per ricordare l'imporsi costante di un presente entro cui è possibile mostrare equilibrio e armonia: si tratta, ancora una volta, di un presente dato nella forma della contingenza e non come conseguenza diretta delle azioni e dell'agire; ciò che importa non è prendere le redini del futuro progettandolo seguendo una razionalità imparata dai banchi della storia da cui dedurre la legittimità stessa del proprio agire, ma rispondere al presente mettendoci all'altezza del rischio che esso stesso costringe ad affrontare.

La distanza tra questa concezione della storia e quella moderna è tale da poter far dubitare che per gli antichi si possa parlare di una vera e propria storia¹¹²: non così è il pensiero di Schlegel, il quale ritiene tale anche la storiografia antica nonostante abbia maggiormente a che fare con una molteplicità difficilmente riconducibile ad una legge unitaria¹¹³. Non credo comunque che possa suscitare difficoltà la proiezione da parte di Schlegel di una legge unitaria entro un'epoca in cui una tale formulazione non era certo stata postulata: si tratta del riflesso che abbiamo già riscontrato nelle pagine dedicate al rapporto tra antico e moderno; al primo si cerca di attribuire ciò che al secondo manca, ma per fare ciò i due periodi devono essere resi comparabili, mediante un concetto che è

¹¹² Nota è ovviamente l'interpretazione nietzscheana: «nel primitivo mondo greco [...] là troviamo anche la realtà di una cultura essenzialmente antistorica», Nietzsche Fr., *Sull'utilità e il danno* cit., p. 69.

¹¹³ Così anche l'interpretazione di Meier, il quale non ritiene di poter riscontrare, nella storiografia greca, un'unità storica e nemmeno l'unità di un soggetto che in essa si svilupperebbe («Die griechische Geschichte konnte von Anfang an und der politischen Gliederung entsprechend nur multisubjektiv aufgefaßt werden. Es gab da keine Einheit, kein Subjekt, dessen langfristiger Wandel als "Geschichte" hätte begriffen werden können», *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. II, p. 605). Lo stesso autore riscontra comunque la ricerca di una forma unitaria nella storia in Polibio e Poseidonio, e inoltre individua nella storia romana, differentemente da quella greca, la presenza di un soggetto unitario della narrazione storica: «Etwas anders lagen die Dinge in Rom. Die dortige Historiographie war von vornherein auf die Geschichte eines einheitlichen Subjekts konzentriert. Sie sollte Roms Erfolge erklären», *ivi*, p. 606. Secondo Schlegel, inoltre, il sistema circolare caratterizza non soltanto le narrazioni storiche, ma lo stesso modo di pensare del popolo greco; cfr. *VW*, p. 632.

propriamente moderno (quello di *Geschichte*)¹¹⁴, e quindi in parte falsifica la conoscenza dell'antico: ma l'obiettivo schlegeliano, anche in questo caso, è rendere possibile una comparazione tra i due, costruire un piano comune sul quale è possibile un confronto avente come scopo finale la conoscenza del moderno stesso.

La legge che consente l'unitarietà necessaria per studiare la storia moderna è di tutt'altro tipo. Essa deve spiegare, prima di tutto, lo spostamento, nell'ambito artistico, da un'estetica avente l'armonia quale propria peculiarità¹¹⁵, ad un'estetica volta alla supremazia dell'interessante. Quest'ultima sembra essere il principale filo comune che permette di raggruppare l'interezza dell'arte moderna, che a primo impatto, secondo Schlegel, è dominata dal caos e dall'anarchia¹¹⁶; sempre seguendo il primo sguardo ogni artista moderno sembra infatti scollegato e isolato rispetto al *Ganze* della *Bildung*, come se ognuno agisse assecondando la propria individualità, separato dagli altri uomini: «in fondo ogni artista esiste per sé, è un *egoista isolato* nel mezzo della sua epoca e del suo popolo»¹¹⁷. La stessa teoria estetica presente nel mondo moderno ha provocato, nonostante la propria ricerca di una legge oggettiva del bello, una molteplicità di opinioni e l'unico elemento comune in esse riscontrabile è proprio l'implicito dubbio che possa darsi una legge estetica oggettiva e universale¹¹⁸. L'impressione di un caos generale è aumentato dopo la Rivoluzione Francese: con l'emergere del Terzo Stato, infatti, il nazionalismo ha preso il sopravvento nella cultura francese, distanziandola dal resto della cultura europea¹¹⁹. Il disordine regna ovunque. Le produzioni strettamente artistiche si mescolano a quelle scientifiche, e i generi poetici si mescolano tra loro perdendo la nettezza della loro separazione:

«I *confini* fra scienza e arte, fra vero e bello, sono così confusi, che persino la convinzione della immutabilità di quegli eterni confini comincia quasi ovunque a oscillare. La filosofia poetizza e la poesia filosofeggia: la storia viene trattata come poesia, ma questa come storia. Persino i generi poetici confondono a vicenda la loro

¹¹⁴ «den Kenner der alten Geschichten aber, den vielleicht die Absicht befremdet, alte Geschichte durch eine Theorie erklären zu wollen, welche durch die neueste Philosophie begründet wird», *ibidem*.

¹¹⁵ «se la cultura è naturale e non artificiale [...], allora si sviluppano, crescono e si perfezionano *in modo armonico* tutte le componenti della forza nella sua tensione e dell'umanità in formazione, finché il progresso non abbia raggiunto l'istante in cui la pienezza non può aumentare oltre senza dividere e distruggere l'*armonia del tutto*», *Studium*, p. 81.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 37.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 50.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 38.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 42.

destinazione; uno stato d'animo lirico diviene oggetto di un dramma e una materia drammatica viene costretta in una forma lirica»¹²⁰.

Di fronte a questa scomposizione e scompiglio Schlegel però non rinuncia alla possibilità di ritrovare un piano comune per la cultura moderna. Anzi, è proprio quest'assenza di armonia, di pacato ordine, a costituire il filo che collega le opere culturali. Così all'interno dell'Europa frastagliata dai particolarismi è possibile riscontrare alcuni fattori che consentono la considerazione della sua cultura come un intero, una totalità¹²¹: lo sguardo rivolto all'antichità ad esempio, oppure la pretesa che la teoria possa spiegare alla prassi artistica quale direzione prendere, quali leggi seguire; o ancora la separazione tra un'arte superiore e una inferiore; ma il tratto maggiormente significativo dell'arte moderna è la prevalenza del caratteristico, dell'individuale e dell'interessante¹²², in quanto ciò che unicamente sembra soddisfare il pubblico moderno è appunto il piccante, la continua novità e non più il bello.

Per comprendere la motivazione di questa peculiarità della cultura moderna dobbiamo tornare alla definizione della *Bildung* quale interazione tra natura e intelletto umano. Se nel mondo antico la natura è non solo potenza motrice, ma anche guida della produzione culturale, nel mondo moderno invece quest'ultimo compito è sostenuto dall'intelletto. In questo caso è l'intenzione dell'uomo ad avere maggiore peso rispetto all'elemento naturale, e perciò la libertà sopravanza rispetto ad esso. Le conseguenze di questo cambio di equilibrio ha risvolti tendenzialmente positivi quanto però distruttivi. Se da un lato infatti mettendo al centro l'intelletto è possibile pensare di raggiungere una legislazione che conduca il percorso culturale (non più affidato alla cecità dell'impulso) a raggiungere l'obiettivo che l'intelletto stesso si prefigge¹²³, dall'altro però esso porta con sé degli effetti potenzialmente distruttivi. Il dominio dell'intelletto¹²⁴ infatti, soprattutto

¹²⁰ Ivi, p. 37.

¹²¹ «la storia di ogni poesia moderna nazionale non è altro che il passaggio progressivo dal suo carattere originario al successivo carattere di cultura artificiale. Ma già nei primissimi tempi le diverse peculiarità originarie hanno così tanti elementi in comune da apparire come rami appartenenti a un medesimo tronco. [...] Ma anche dopo che la forma del mondo europeo mutò nel profondo compiendo una rivoluzione totale e, con l'ascesa del terzo stato, i diversi caratteri nazionali assunsero forme diverse e vennero infine a distanziarsi fra loro, anche in questo caso sopravvissero tuttavia grandissime similarità», ivi, p. 42.

¹²² Cfr. ivi, p. 43.

¹²³ «è vero infatti che l'impulso è un potente motore, ma è al contempo una guida cieca. [...] La cultura artificiale invece può condurre almeno a una giusta legislazione, a un perfezionamento duraturo e a un appagamento definitivo e completo, dal momento che questa stessa forza che determina il fine del tutto determina in essa anche la direzione del percorso e ne guida e ordina le parti», ivi, p. 46.

¹²⁴ Cfr. ivi, p. 49.

dopo essersi emancipato (legittimamente) dalla semplice imitazione dell'antico, procede seguendo il proprio arbitrio nel tentativo di «generare da sé un prodotto autonomo»¹²⁵. Intelletto e libertà sono quindi strettamente collegati, ma fin tanto che tale arbitrio agirà senza freno alcuno la cultura mostrerà un panorama che rischia di lasciare spazio a pessimismi e nostalgie. Tale guida della *Bildung* artificiale procede per separazione e commistione, separa e riunifica come se fosse un chimico che gioca con gli elementi della materia cercando di portare a una nuova composizione¹²⁶. Ogni artista agisce quindi seguendo la propria arbitrarietà nel tentativo di mostrare la capacità di imporre la propria intenzione alla materia, manifestando così l'individualità dell'artista; in questo modo si giunge al continuo tentativo di raggiungere non più il bello, ma di imprimere la propria soggettività creando opere originali e interessanti. Un'opera è riuscita quando è in grado di stuzzicare la curiosità dell'usufruitore, suscitandone appunto l'interesse. Ma nonostante appunto possiamo dire che un'opera d'arte moderna raggiunga il proprio scopo quando stimola la curiosità del pubblico¹²⁷, non possiamo ugualmente sostenere che l'obiettivo sia raggiunto in termini assoluti. Un'opera che in un determinato momento X risulta originale, non lo sarà più in un istante X+n, in quanto essa, con lo scorrere del tempo, perde la propria originalità: viene in un qualche modo “normalizzata”, fatta oggetto di imitazione, viene assorbita entro la normalità della produzione artistica. Una composizione ‘A’ che colpisce per la propria facoltà innovativa verrà sostituita o meglio superata da un'altra opera che sovverte tutte le produzioni precedenti, ‘A’ compresa; l'impossibilità di caratterizzare qualcosa come interessante in termini assoluti porta ad una situazione paradossale:

«Quanto più infatti ci si allontana dalla pura verità, tanto più si offrono opinioni parziali su di essa, e quanto maggiore è la massa già esistente di ciò che è originale, tanto più è rara la nuova e pura originalità»¹²⁸.

L'ideale dell'arte moderna quindi non è più il bello, ma l'interessante, una forza estetica soggettiva¹²⁹. Come abbiamo già visto, però, Schlegel non deduce da questo aspetto la necessità di una critica o di un rifiuto dell'arte moderna a favore di un ritorno al

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 51.

¹²⁷ «l'originalità geniale diviene il fine superiore dell'artista, il criterio sommo del conoscitore d'arte» *ivi*, p. 50.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi*, p. 29.

passato, ad una sorta di età d'oro. L'interessante ha anch'esso un carattere estetico¹³⁰, anche se la sua validità è sempre provvisoria¹³¹ in quanto sottoposto ad un perpetuo superamento. Questo aspetto è cruciale: se interessante «è ogni individuo originale, che possiede una maggiore *quantità* di sostanza intellettuale o di energia estetica»¹³², e poiché ogni quantità può essere accresciuta all'infinito¹³³, allora il desiderio di qualcosa di assolutamente corrispondente a tale criterio non potrà mai essere raggiunto: «non esiste infatti qualcosa di interessante che sia assolutamente *superiore*»¹³⁴. Contrariamente all'arte antica, che regolarmente raggiunge un massimo relativo, quella moderna è caratterizzata da una tensione verso un *absolutes Maximum* che mai potrà essere toccato, ma solo avvicinato asintoticamente¹³⁵.

Ecco quindi soddisfatta la domanda che anche il testo di Condorçet aveva suscitato in Schlegel; sia nella storia antica che in quella moderna è riscontrabile una uniformità che permette di organizzare e conoscere l'esperienza storica ma in due modi molto diversi. Nella Grecia antica viene soddisfatta la ciclicità. Nel mondo moderno, dopo l'affermazione dell'intelletto e della libertà quale guida della produzione culturale, il *System des Kreisleufes* non può più avere validità. Infatti il valore artistico preponderante in un panorama in cui la libertà artistica si manifesta come ricerca dell'originalità è l'interessante, che però non si dà se non in termini soggettivi e temporanei; ogni opera ha lo scopo di affermarsi quale novità originale e per farlo deve scombinare le opere precedenti, camminare sopra di loro, in una tensione mai allentabile verso un massimo assoluto. In questo regime non si può dare che un *System der unendlichen Fortschreitung*, un movimento verso l'irrealizzabile opera assolutamente interessante e individuale. Prendendo l'interessante quale peculiarità dell'arte moderna dobbiamo ammettere che un'opera moderna, perché sia tale, non deve prendere le precedenti come esempi, ma deve interpretarle come elementi costituenti un piano entro il quale irrompere con una rottura, con un sovvertimento dell'ordine canonico. Schlegel sottolinea la tensione, il movimento, la *Fortschreitung* che percorre la storia dell'arte.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 32.

¹³¹ Cfr. *ivi*, p. 33.

¹³² *Ivi*, p. 58.

¹³³ Cfr. *ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ «die griechische und römische Bildung ein *Maximum* erreichte; kein absolutes, wie das Ziel der neuern Geschichte, welches aber in keiner Geschichte wie in keiner Ziet vorkommen kann», *VW*, p. 634.

FILOSOFIA, STORIA, PROGRESSO

2.1 La filosofia della storia di Condorçet e Schlegel

Nel saggio su Condorçet Schlegel dichiara di non poter accettare il presupposto di una condizione, posta nel futuro, in cui possa realizzarsi l'utopia di una società entro cui vedere compiersi gli ideali illuministi. La critica ruota attorno alla pretesa di proiettare sulla storia le speranze e la struttura che è propria del soggetto conoscente, predeterminando il suo corso in modo trascendente¹³⁶. Cercando di individuare una legge razionale che si dispiega lungo gli eventi in considerazione, la lettura del passato svolta da Condorçet assume lo scopo di anticipare il futuro, portando perciò con sé un forte potenziale legittimante. In altri termini, il progresso delineato dal filosofo illuminista prevede un'epoca futura di realizzazione e compimento, e ogni agire umano che si muove in tale direzione viene giustificato e stimolato mediante la sua filosofia della storia, che interpreta il momento presente come una fase di stallo, una crisi, o ancora il passaggio verso un'età compiuta e migliore¹³⁷. La pianificazione razionale della storia corrisponde

¹³⁶ Cfr. Behler E., *Einleitung* in KFSX XX, p. xv.

¹³⁷ Ritroviamo perciò in questo autore le peculiarità che Koselleck individua come proprie della filosofia della storia. Attraverso la voce *Geschichte* all'interno di *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon*, le opere *Critica illuminista e crisi della società borghese* (Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, tr. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di Panzieri G., il Mulino, Bologna 1972) e *Accelerazione e secolarizzazione* (Id., *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989. Cfr. anche Id., *Semantica del concetto di rivoluzione*, in AA.VV., *La Rivoluzione Francese e l'idea di rivoluzione*, FrancoAngeli, Milano, 1986) Koselleck riesce a delineare infatti lo stretto rapporto che collega la costituzione di una filosofia della storia e la legittimazione di una critica, quando non una vera e propria ribellione, alle condizioni costituite. Lungo questi testi si rinviene un percorso di separazione della morale dalla politica a partire dal '600 (una separazione eliminata dalla ragione hobbesiana che non procede secondo la separazione bene-male, ma pace-guerra, cfr. id., *Critica illuminista e crisi della società borghese* cit., p. 27 s.), secolo lungo il quale la morale si sposta dal chiuso ambito individuale e privato allargandosi fino all'intera società. Questo ampliamento si avrebbe, secondo Koselleck, entro la filosofia di Locke, secondo cui «I cittadini non hanno [...] alcun potere esecutivo, ma possiedono e mantengono il potere spirituale del giudizio morale [...]. Senza autorizzazione statale, le leggi della morale borghese come per Hobbes sussistono in modo tacito e segreto, ma non restano più limitate agli individui in quanto tali: al contrario, acquistano la loro obbligatorietà universale dal consenso segreto e inespresso dei cittadini. Portatore della morale segreta non più l'individuo ma la società» (ivi, p. 71). Lo spazio morale interno rimase però per lungo tempo politicamente impotente, spesso anche costretto alla segretezza (come nel caso dei massoni), ma «lo iato tra la posizione morale e il potere perseguito fu apparentemente superato attraverso la filosofia della storia» (ivi, p. 175). Gli Illuminati per esempio identificarono il corso della storia con la loro pianificazione morale (ivi, p. 176), per cui esso stesso diventa il piano entro cui veder realizzate le proprie speranze: «gli Illuminati sono vincolati da un futuro da essi stessi creato» (ivi, p. 177), in quanto tale pianificazione indirettamente politica corrisponde ad una legittimazione e allo stesso tempo ad un impulso verso una politica rivoluzionaria contro lo Stato costituito (cfr. ivi, p. 178).

quindi ad una filosofia della storia che conseguentemente vuole garantire il corso degli eventi da essa programmato.

Un altro aspetto importante in questa razionalizzazione è l'utilizzo dell'idea di progresso, che, seguendo le analisi di Koselleck, porta con sé la negazione di un'escatologia cristiana la quale vede Dio come il vero agente entro la storia. Una negazione che ruota a favore della centralità dell'uomo. Interpretando infatti la storia come progresso si rinuncia alla separazione tra un aldilà ed un aldiqua¹³⁸ (opposizione sostituita da quella passato-futuro¹³⁹), in quanto si cerca di realizzare il messaggio cristiano in questo mondo e non lo si relega più ad un tempo fuori dalla storia: il messaggio cristologico si è trasformato in una filosofia della storia entro cui il soggetto agente non è più Dio, ma l'uomo, che dirige gli eventi mediante la trasformazione della natura e della società¹⁴⁰. Ciò che resta è però la dimensione di un *telos*, un fine da raggiungere sempre più rapidamente¹⁴¹. E proprio tale accelerazione e legittimazione furono forze propulsive all'interno delle riflessioni che spinsero alla Rivoluzione Francese, in quanto la realizzazione della morale non corrispondeva ad altro se non all'affermazione dei valori borghesi¹⁴².

Significativo è in questo senso il testo di Condorcet ripreso da Schlegel, in quanto in esso si mostra come la filosofia della storia non terminò con la Rivoluzione Francese, in quanto la seconda non riuscì realmente ad affermare i postulati morali la cui realizzazione era il progetto della prima (si ricordi tra l'altro che il testo del filosofo francese fu scritto durante la sua prigionia). Tuttavia, che la Rivoluzione non avesse corrisposto alle idee ed esaudito le speranze che in essa erano state riposte¹⁴³, è cosa nota; alla prima fase

¹³⁸ Cfr. id., *Accelerazione e secolarizzazione* cit., p. 18.

¹³⁹ Cfr. ivi, p. 19.

¹⁴⁰ Cfr., ivi, p. 36.

¹⁴¹ Cfr. ivi, p. 28.

¹⁴² «La storia viene spogliata della sua fatticità per mettere dalla parte del giusto la morale borghese. [...] Insomma la storia non può più essere appresa se non come filosofia della storia, cioè come processo dell'innocenza che deve realizzarsi», id., *Critica illuminista e crisi della società borghese* cit., p. 227. «La trasformazione della storia in processo giuridico stimolò la crisi nella stessa misura in cui l'uomo nuovo credette di poter trasporre senz'altro la propria sicurezza morale alla storia e alla politica; insomma nella misura in cui fu un filosofo della storia. [...] Il postulato dei campioni della borghesia derivato da un'immagine dualistica del mondo, cioè la moralizzazione della politica, tanto più concorse a scatenare la guerra civile in quanto nel rivolgimento, nella "rivoluzione" si volle appunto vedere non una guerra civile ma l'adempimento di postulati morali», ivi, p. 228.

¹⁴³ Cfr. Ries K., *Zum (Un-)Verhältnis von Romantik und Revolution*, in Ries K. (Hg.), *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*, Winter, Heidelberg 2012, p. 9-26.

rivoluzionaria ne seguirono altre, le Costituzioni furono molteplici, fino a portare alla deduzione che la Rivoluzione fosse un processo non concluso (o come Schlegel sostiene, inconcludibile¹⁴⁴). Inoltre gli anni del Terrore portarono alla luce con evidenza che gli ideali illuministi di fraternità, uguaglianza e libertà erano ben lungi dal trovare un'applicazione¹⁴⁵.

Il tentativo di pensare la storia attraverso la proiezione di una struttura propria del soggetto umano quindi non trovò una fine nella Rivoluzione Francese, e la realizzazione empirica e storica delle peculiarità proprie dell'individuo continuò ad alimentare la speranza, come abbiamo visto appunto in Condorçet.

Secondo l'interpretazione di Ernst Behler i filosofi del primo Romanticismo si concentrarono maggiormente su una concezione di perfettibilità infinita e mai conclusa quale reazione proprio alla Rivoluzione, la quale mostrò l'incapacità umana di raggiungere la perfezione, di piegare la storia alla ragione¹⁴⁶. Se da una parte questa lettura può certo essere suggestiva e a un primo sguardo convincente, dall'altra trascura la differenza che separa ad esempio Condorçet e Schlegel¹⁴⁷. Ritengo che non sia esaustivo interpretare il pensiero di una perfettibilità infinita come semplice spostamento in avanti di un'epoca in cui il progresso possa raggiungere il proprio apice. Anzi, la differenza tra Condorçet e Schlegel consiste proprio nella possibilità, o il tentativo, di pensare tale epoca.

Ritornando alle riflessioni estetiche di Schlegel, possiamo infatti dedurre con facilità che un'epoca in cui possano prendere vita con purezza e completezza gli elementi peculiari

¹⁴⁴ «Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die Revoluzion jemahls aufhören wird; sie ist allem Anschein nach ewig. Man braucht nicht in Paris gewesen zu seyn; Burke besser als so viele andre Reisende», *Ph. Lj. I*, p. 71, n° 508.

¹⁴⁵ Solo a titolo d'esempio si ricordi il racconto ad opera di Madame de Staël delle 80 esecuzioni giornaliere avvenute sotto lo sguardo ormai assuefatto dei parigini che continuavano con indifferenza la propria vita quotidiana, cfr. Madame de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Charpentier, Paris 1843, p. 294.

¹⁴⁶ «Unendliche Perfektibilität ist auch Ausdruck der kritischen Reaktion dieser frühen Romantiker auf die französische Revolution. In diesem Sinne erscheint die Perfektibilitätsidee in ihrem Schriften als ein noch unsicherer Erklärungsversuch, als eine Art Rechtfertigung, als apologetische Reaktion auf eine Folge von Ereignissen, die ihrem Glauben an die Vollkommnung der Menschheit zu widersprechen schienen. In seltsamer Verschiebung wird die Perfektibilität, die eine motivierende Kraft im revolutionären Bewußtsein gewesen war, als Rechtfertigung der Revolution ans Ende der begonnenen Umwälzung oder in eine unbestimmte Zukunft verschoben. Diese Haltung ist eng mit der Einstellung verbunden, die Revolution als eine verlorene Angelegenheit anzusehen, aber ihren besonderen Schatz, die Befreiung der Menschheit, durch andere und möglicherweise auch wirkungshaftere und dauernde Mittel als politische zu retten», Behler E., *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Schöningh, Paderborn 1989, p. 15.

¹⁴⁷ Così come trascura che la concezione di un infinito progresso, come ricorda Koselleck, era propria già di Pascal: cfr. la voce *Fortschritt* all'interno di *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. II, p. 373.

dell'arte moderna non è pensabile. Non si tratta di un semplice obiettivo difficile da raggiungere oppure di un'ideale la cui realizzazione è spostata in un futuro non ancora osservabile. Non si può dare un'opera d'arte interessante in senso assoluto; e questo in quanto non si tratta di un canone estetico a cui si deve aderire, come se fosse una norma oggettiva e universale del gusto. Ogni opera interessante viene dopo creazioni la cui originalità viene da essa oscurata, ma allo stesso tempo sappiamo già che ad essa seguiranno opere maggiormente interessanti; ogni creazione dipende dalla precedente, perché deve superare il suo grado di originalità: non è slegata dal percorso temporale e storico. Ma allo stesso tempo non è un vero e proprio progresso, non si tratta di un miglioramento, di un innalzamento: ogni volta l'originalità viene normalizzata, ed un elemento nuovo deve irrompere per squarciare il piano di ciò che viene considerato comune e banale. Non c'è un avvicinamento coerente ad una legge che regola il percorso verso un apice, bensì una continua rottura, una scomposizione del piano estetico e una sua ricomposizione per mano della libertà dell'artista; ancora una volta, non una frattura in vista di un parametro oggettivo così maggiormente rispettato, ma in vista di se stessa. Come giustificare allora l'utilizzo dell'espressione *System der unendlichen Fortschreitung*? Sottolineando che la *Fortschreitung* di cui Schlegel parla non è un autentico *Fortschritt*, per l'appunto; e mettendo inoltre in evidenza che il termine *System* non serve ad indicare la coerenza degli eventi rispetto ad una legge, ma semplicemente la loro uniformità, la presenza di una peculiarità comune: il dominio dell'interessante. Schlegel ripudia in altri termini l'imposizione di un progresso coerente e lineare rispetto alle fratture della storia, favorendo invece un'interpretazione che sfrutti e mostri le discontinuità.

2.2 Attualità e storia tra Kant e Schlegel: la teleologia e il suo rifiuto

Una critica molto simile a quella rivolta da Schlegel a Coudorçet è posta anche a Kant. Contro quest'ultimo, per la precisione, Schlegel rivolge due critiche, che potremmo interpretare come rivolte a due differenti testi, *Per la pace perpetua* e *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Per ora concentriamoci però sul primo, in quanto ritroviamo alcune assonanze con quanto detto fino a questo punto. In particolare Schlegel riprende il paragrafo iniziale del *Primo supplemento* alla seconda parte del testo

kantiano, nel quale si cerca di mostrare la necessità e la futura realizzazione di una pace perpetua per mezzo di un repubblicanesimo cosmopolitico. Data la sua chiarezza, riporto qui il passaggio nella sua interezza:

«Ciò che fornisce questa *garanzia* è niente di meno che la grande artefice natura (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico si vede brillare la finalità che dalla discordia tra gli uomini fa sorgere la concordia anche contro la loro volontà; per questo viene chiamata destino, come se si trattasse dell'obbligazione risultante da una causa che agisce secondo le sue leggi a noi sconosciute, considerando però la finalità di cui essa dà prova nel corso del mondo viene chiamata *Provvidenza*, che noi certo in realtà non *riconosciamo* da questi preparativi artificiali della natura, né la possiamo *dedurre* da essi, ma (come per ogni relazione tra la forma delle cose e i fini) possiamo e dobbiamo solamente *aggiungerla con il pensiero* per concepire la sua possibilità, in analogia con le azioni tecniche degli uomini; ma la rappresentazione del suo rapporto e della sua concordanza con il fine che immediatamente la ragione ci prescrive (il fine morale) è un'idea che, se dal punto di vista *teoretico* va oltre la misura, dal punto di vista pratico però (per esempio per utilizzare quel meccanismo della natura in rapporto al concetto di dovere della pace perpetua) è pienamente fondata, dogmaticamente nella sua realtà»¹⁴⁸.

Ed è proprio tale fondamento, che Kant sostiene essere pieno e dogmatico, ciò che Schlegel rifiuta¹⁴⁹, non accettando che un concetto morale e pratico possa essere esteso all'ambito della storia come strumento per identificare gli elementi che segnerebbero la necessità della realizzazione – non tanto come dovere, ma come effettualità futura – e come vera e propria garanzia della pace perpetua. In altri termini, non accetta che il principio della finalità, e con sé l'idea di un costante progresso verso il meglio, venga estrapolato dalla costituzione morale dell'uomo per applicarlo poi ad un ambito storico¹⁵⁰. Kant sostiene che:

¹⁴⁸ Kant I., *Zum ewigen Frieden*, tr. it. *Per la pace perpetua*, a cura di Bordiga R., Feltrinelli, Milano 2010.

¹⁴⁹ «Der universelle und vollkommene Republikanismus, und der ewige Friede sind unzertrennliche Wechselbegriffe. Der letzte ist ebenso *politisch notwendig*, wie der erste. Aber wie steht es mit seiner *historischen* Notwendigkeit oder Möglichkeit? Welches ist die *Garantie des ewigen Friedens*? “Das, was diese Gewähr leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin, *Natur*,” sagt Kant», Schlegel Fr., *Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden* (d'ora in poi: *Rep.*), in KFS VII, p. 23.

¹⁵⁰ La posta in gioco nella questione sulla possibilità di prevedere il progresso del genere umano verso il meglio è il rapporto tra la libertà e la natura: o è possibile anticipare l'agire dell'uomo, oppure quest'ultimo è libero di agire; *tertium non datur*. Come noto, il rapporto tra natura e libertà è l'oggetto di analisi proprio della terza critica kantiana, la *Critica del Giudizio*, il cui cuore problematico – sinteticamente – è rappresentato dalla relazione tra due ordini distinti: tra il determinismo riscontrabile nel mondo naturale e fenomenico (spiegabile mediante rigorose leggi scientifiche), e la libertà che sta a fondamento delle leggi umane. Si interroga quindi del passaggio da un modo di pensare all'altro. Restando sul piano trascendentale, Kant analizza due tipi di riflessione differenti, due modi per affrontare l'oggetto della conoscenza (l'individuale) corrispondenti rispettivamente al giudizio determinante e al giudizio riflettente: «Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare [...] è *determinante*. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è

«Se io, della natura, dico che *essa vuole* che accada questo o quello, ciò non significa che la natura ponga a noi il dovere di farlo (infatti questo lo può solo la ragione pratica libera da ogni costrizione) ma lo fa essa stessa, che noi lo vogliamo o no (*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)»¹⁵¹.

Ma tale tesi, secondo Schlegel, altro non è che la trasposizione arbitraria di peculiarità dell'uomo, in quanto soggetto morale, all'ambito storico¹⁵².

Il nodo in cui cadrebbe Kant non è dunque molto diverso da quello che ha impedito un'accettazione della teoria di Condorcet. Nello scrivere la storia (estetica, politica o più ampiamente culturale) non deve essere calata su di essa una categoria che appartiene all'uomo.

In particolare la necessità di ritrovare un filo teleologico nell'esperienza concerne le strutture conoscitive dell'uomo kantiano, e soprattutto riguardano la ragion pratica, ma non la storia¹⁵³. Che tale interpretazione teleologica non sia sufficiente – se non addirittura sbagliata – è riportato da Schlegel anche in alcuni suoi appunti datati 1796 e raccolti sotto il titolo *Philosophische Lehrjahre*:

«Die Teleologie (Zwecklehre) nur ein Theil d[er] *Historie* der Bildungslehre»¹⁵⁴,

«Die *Historie* theilt sich in d[ie] *Zwecklehre* und in d[ie] *Bildungslehre*. Den Technism d[er] Natur muß man nicht auf d[as] Menschengeschlecht übertragen – oder vielmehr auch er gehört in d[ie] *Zwecklehre*.»¹⁵⁵

semplicemente *riflettente*)» (Kant I., *Kritik der Urteilkraft* (d'ora in poi *KU*), tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di Gargiulo A., D'Angelo P., Laterza, Roma-Bari 2002, cit., p. 28 s.). Il giudizio riflettente è quel giudizio che è obbligato a risalire da un particolare ad un universale, ossia ad un legge la quale non è affatto nota. Quindi il giudizio riflettente non può basarsi su leggi o principi noti, ma deve trovare da sé l'universale sotto cui sussumere il caso particolare: l'universale diventa una sorta di "fine" rispetto al particolare. La finalità che il giudizio riflettente riscontra, quindi, ha una portata puramente regolativa e non costitutiva. Tuttavia il principio della finalità, che permette di vedere nell'universale un fine per il particolare, non rappresenta una mera finzione, ma è un'ipotesi di lavoro che consente di studiare certi aspetti della natura, i quali sfuggono alla spiegazione mediante le leggi della fisica. Il principio della finalità (ovvero il principio su cui si basa il principio riflettente) è un principio per ricondurre a regole i fenomeni della natura, inorganica e organica, là dove le leggi della fisica meccanica si rivelano insufficienti.

¹⁵¹ Kant I., *Per la pace perpetua* cit., p. 75.

¹⁵² «So wie Kant aus subj.[ektiven] Gründen die Willensfreiheit in d[as] Gebiet d[er] Geschichte übertragen hat», *Ph. Lj. I*, p. 21, n° 28.

¹⁵³ «in demjenigen Systeme, welches die *teleologische Beurteilung* als den einzigen möglichen Leitfaden der Einheit a priori für die Universalgeschichte aufstellt, welche als *Zugabe* einer höhern Vernunftseinheit vielleicht empfehlungswürdig oder gar notwendig sein dürfte, an sich aber weder die theoretische noch die praktische Vernunft befriedigen», *VW*, p. 629-630.

¹⁵⁴ *Ph. Lj. I*, p. 10, n° 73.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 11, n° 79.

D'altra parte, la stessa interpretazione kantiana della storia mutò nel corso dei suoi scritti: si pensi alla differente posizione sostenuta in *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (testo del 1784) e nel paragrafo dedicato al conflitto tra la Facoltà di Giurisprudenza e quella di Filosofia entro *Il Conflitto delle Facoltà* (testo del 1798). Come noto, nello scritto del 1784 Kant si interroga sulla possibilità di ritrovare un ordine nella confusione generale che sembra governare le azioni degli uomini, in modo da riconoscere uno «sviluppo continuato e costante»¹⁵⁶ entro la specie umana, e in particolare si domanda se tale percorso possa essere individuato come il cammino verso la realizzazione del fine razionale quale una federazione di Stati¹⁵⁷. Il compito che il filosofo kantiano dovrebbe prefiggersi nello studio della storia, quindi, è il tentativo di scoprire un disegno della natura che nel contraddittorio corso delle azioni umane permetta di delineare uno svolgimento secondo un piano naturale determinato¹⁵⁸; ma prima che ciò possa accadere, Kant torna a domandarsi se sia legittimo considerare la storia umana come l'effettuazione di un occulto piano della natura che si compirà con la realizzazione di una costituzione politica che garantisca una pace perpetua, condizione per sviluppare tutte le disposizioni dell'umanità¹⁵⁹. Che un tale progresso esista, sostiene Kant in questo testo, è semplicemente plausibile; non c'è spazio per la certezza, in questo campo: come si ripete anche in *Per la pace perpetua*, voler vedere nel percorso compiuto dalla specie umana una strada verso la realizzazione di fini morali è azzardato, dal punto di vista teoretico¹⁶⁰. Ma allo stesso tempo il fine millenaristico non deve essere rifiutato poiché, anche se dal punto di vista scientifico la sua realizzazione è semplicemente plausibile (potremmo dire che è una semplice ipotesi), dall'altra la sua semplice formulazione, anche solo come idea, rende la sua realizzazione più probabile e la avvicina: tale fine «perciò è tutt'altro che

¹⁵⁶ Kant I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici*, a cura di Bobbio N., Firpo L., Mathieu V., Utet, Torino 2010, p. 123.

¹⁵⁷ Si tratta della tesi kantiana per cui «una legge di equilibrio» tra Stati riuscirà «a stabilire un potere comune che a tale legge dia forza, così da far sorgere un ordinamento cosmopolitico di sicurezza pubblica che non sia immune da qualche pericolo, e ciò a impedire che le forze dell'umanità si assopiscano» (ivi, p. 133) – in quanto «ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, il migliore ordinamento sociale sono frutti della insocievolezza, la quale si costringe da se stessa a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura con arte forzata» (ivi, p. 129) – «ma d'altra parte non sia privo di un *principio di equilibrio* delle loro azioni e reazioni reciproche, per impedirne la distruzione» (ivi, p. 133).

¹⁵⁸ Ivi, p. 124.

¹⁵⁹ Ivi, p. 134.

¹⁶⁰ Sembra assurdo, continua il filosofo, voler scrivere una storia seguendo un'idea di come dovrebbe essere il corso del mondo non tanto per come si dà allo sguardo, ma per come dovrebbe essere se esso si adeguasse a fini razionali (Kant I., *Idea di una storia universale* cit., p. 136) – portando quindi ad una storia a priori.

illusorio»¹⁶¹. Infatti se gli storici hanno il compito di ritrovare un *Leitfaden*¹⁶² all'interno degli eventi, devono fare una selezione tra quegli avvenimenti che sono coerenti ad esso deplorando o tralasciando quelli che invece tendono a contrastarlo, e quindi se gli uomini di Stato vogliono rientrare nella storia che i filosofi del futuro scriveranno, devono agire coerentemente con tale filo conduttore razionale. In altre parole, l'unico modo per partecipare alla storia consiste nel favorire ciò che permette che tale storia venga scritta, cioè agendo nella stessa direzione che permette di individuare una logica entro gli eventi, ovvero si verrà ricordati solo se si favorisce il progresso, come cammino verso la repubblica cosmopolita¹⁶³.

Fermandoci a questi testi il ruolo del *Fortschritt* nella filosofia di Kant sembra quindi limitarsi ad un semplice ruolo strumentale con scopi sia teorici che pratici, lasciando in sospeso se l'umanità stia realmente progredendo. In questo senso quindi la critica schlegeliana sembra essere eccessiva: il filosofo di Königsberg, nell'*Idea di una storia dal punto di vista cosmopolitico*, riconosce infatti la precarietà di una tesi progressista, la cui liceità non sembra essere data da una natura umana diretta teleologicamente (come invece

¹⁶¹ Ivi, p. 134.

¹⁶² Nel *Conflitto delle Facoltà*, la sezione dedicata agli attriti tra la facoltà filosofica e quella giuridica porta un titolo che può probabilmente stupire, ma che denota da subito l'importanza fondamentale di queste pagine per il problema di cui ci stiamo occupando. Dopo aver annunciato di quale scontro si preginge a scrivere, Kant pone questo interrogativo: "Questione ripetuta: Se il genere umano sia in progresso costante verso il meglio" (Kant I., *Der Streit der Fakultäten*, tr. it. *Il Conflitto delle Facoltà*, a cura di A. Poggi, Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero, Genova 1953, p. 101). Evidentemente la risposta affermativa a questa domanda ha la pretesa di poter anticipare che cosa accadrà in futuro. E proprio perché si tratta di un'anticipazione, ovvero un'asserzione non dedotta dall'esperienza, l'autore si interroga, usando la terminologia kantiana, se sia possibile una descrizione a priori degli avvenimenti futuri. Riprendendo la tesi già affrontata nei testi precedenti, coloro i quali sostengono la possibilità di una storia a priori lo fanno solo per giustificare il proprio stesso agire. Dice infatti Kant: «Ma come è possibile una storia *a priori*? – Risposta: se l'indovino *fa* ed organizza lui stesso gli avvenimenti che egli annuncia in precedenza» (ivi, p. 101 s.). La storia a priori quindi prevede ciò che accadrà solo nella misura in cui chi la sostiene teoricamente agisce affinché essa si realizzi. Per esempio, dire che gli uomini sono destinati alla decadenza non fa altro che giustificare l'agire (e mascherare la responsabilità) di coloro i quali si applicano affinché questa decadenza si effettui. Giustificare una storia a priori quindi non fa altro che nascondere dietro il velo della necessità naturale un atto volontario e libero (di coloro i quali si applicano affinché le previsioni abbiano luogo). In altri termini, costoro spostano sul piano della natura l'agire umano, che invece ha a che fare con la libertà.

¹⁶³ «Certamente essi [i nostri tardi nipoti] apprezzeranno la storia dei tempi più antichi, le cui fonti saranno per essi da lungo tempo estinte, solo dal punto di vista che li interesserà, cioè per valutare il grado in cui popoli e governi hanno favorito o contrastato le finalità cosmopolitiche. Senonché aver riguardato a ciò e nel tempo stesso indirizzare le mire ambiziose dei capi di Stato e dei loro ministri all'unico modo col quale possono tramandare glorioso ricordo di sé ai tempi più lontani, questo è ancora, oltre tutto il resto, un *piccolo* motivo per operare il tentativo di una tale storia filosofica» ivi, p. 139.

sembra trasparire in *La pace perpetua*), ma da vantaggi teorici o pratici¹⁶⁴. Fermandoci qui risulta difficile ammettere una vera contrapposizione tra il filosofo romantico e l'autore delle tre *Critiche* sulla base di un'ammissione o un rifiuto del progresso storico. Il contrasto aumenta decisamente riprendendo *Il Conflitto delle Facoltà*, entro il quale Kant sostiene di avere la prova che l'umanità stia progredendo. Tale prova consiste nell'entusiasmo¹⁶⁵ provato dal popolo tedesco di fronte alla Rivoluzione Francese, segno¹⁶⁶ del progressivo senso di unità e di appartenenza presente in Germania¹⁶⁷. Ad un disegno determinato di un'epoca ventura, al tentativo di delineare un ideale futuro si sostituisce lo sforzo di ritrovare nel presente le tracce che possano descrivere tale momento attuale, non tanto collocandolo entro un disegno completabile in un'epoca di là da venire, ma sottolineando in esso ciò che lo caratterizza nella propria differenza rispetto al passato e al

¹⁶⁴ Possiamo quindi dire che la storia a priori pretende di porsi sul piano dei giudizi determinanti, come se questa non potesse fuoriuscire dal piano della necessità naturale. Potremmo dire che il giudizio della storia a priori è un giudizio deterministico che vuole sussumere le singole azioni umane ad una legge universale già data. Ciò però porta a dei problemi, sia sul piano etico che teoretico-speculativo, come mostra la critica (cfr. *ivi*, p. 103 s.) ai tre sistemi possibili di storia a priori (terrorismo, eudemonismo, abderitismo).

¹⁶⁵ L'entusiasmo è un sentimento sublime il quale è dato quando dopo un momentaneo impedimento di fronte ad uno spettacolo privo di forma proviamo una «più forte effusione». Ovvero quando da un momento iniziale in cui comprendiamo la limitatezza della nostra facoltà intellettuale di comprendere e di trovare i confini di questo spettacolo senza forma, passiamo ad «una più forte effusione» (*KU*, p. 161), cioè al momento in cui l'uomo scopre che ciò che può anche apparire molto grande nella natura è e sarà sempre molto piccolo, inadeguato alle idee della ragione (cfr. *ivi*, p. 161s.). Il sublime quindi non risiede in qualcosa che si trova nella natura, o comunque in qualcosa di cui siamo spettatori, per esempio nella Rivoluzione Francese, la quale è caos e devastazione priva di fini. Bensì risiede nel nostro animo, ed emerge quando ci accorgiamo che in noi c'è qualcosa di massimamente superiore: le idee che non solo sono superiori alla nostra immaginazione, ma sono anche di una grandezza incommensurabile rispetto a ciò che si trova fuori di noi. Per questo non è la Rivoluzione ad essere sublime, bensì essa provoca tale sentimento nel pubblico tedesco, il quale in questa occasione ritrova in sé delle idee alle quali la Rivoluzione non poteva corrispondere. Queste idee sono quelle legate ad una Repubblica che porti alla pace perpetua. Quindi l'entusiasmo è segno di una tendenza verso il progresso in quanto è legato all'idea di una Repubblica, rispetto alla quale la Rivoluzione Francese non è nulla.

¹⁶⁶ Il sentimento del sublime fuoriesce dall'ambito estetico mediante il proprio legame con le idee, per agganciarsi al dominio pratico e morale. Il fatto che ci siano queste idee manifestate nell'entusiasmo, permette di sperare che un giorno si possa compiere un passo nella loro direzione, e che quindi ci possa essere una forma di progresso. Quando Kant sostiene che l'entusiasmo che ha commosso la Germania è un segno (*Geschichtszeichen*) del progresso, non dobbiamo sottomettere questo segno al campo deterministico, per il quale da tale segno posso predire il progresso. L'entusiasmo non va letto come causa nella catena deterministico-meccanica: esso non è causa ma è segno che è possibile sperare che un giorno ci sia, in un qualche luogo, un progresso per il genere umano.

¹⁶⁷ Non entro qui nel merito sulla tesi eurocentrica kantiana che estende un miglioramento dell'Europa ad un miglioramento globale. Possiamo comunque individuare l'effetto di un spostamento collocato da Koselleck nel Medioevo per cui il piano divino che permetteva di individuare un progresso parziale, cioè inizialmente legato al mondo cristiano e quindi proprio solo di una parte dell'umanità, diventa un piano universale e non solo strettamente cristiano: il progresso si trasforma in un percorso cosmopolita; cfr. voce *Fortschritt* in *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. II, p. 370.

futuro, riscoprendo in esso, usando le parole di Foucault¹⁶⁸, un compito incombente di cui prendersi carico. L'istanza progressiva non è più semplicemente un'ipotesi entro cui riporre la speranza in modo da facilitare il suo avverarsi: Kant, nel testo del 1798, ritiene di poter dimostrare la presenza del progresso nel momento da lui vissuto.

Vediamo quindi il passaggio da un'immagine proiettata nel futuro, ad uno sguardo rivolto al momento attuale, all'attimo in cui la storia viene scritta¹⁶⁹. Sempre seguendo l'interpretazione foucaultiana, in questo atteggiamento, in questa postura, consiste proprio la posizione propria del pensatore moderno¹⁷⁰. Dimostrando che in questa interpretazione è possibile collocare anche il pensiero romantico e in particolare schlegeliano è possibile smarcare le interpretazioni che fanno dei Romantici dei pensatori nostalgici, concentrati sulle epoche passate.

Schematizzando, se in Condorcet si sottolinea la ricerca nella storia di un progresso che funga da rifugio e riparo e per non trattare ciò che l'uomo moderno deve affrontare dopo la Rivoluzione Francese, in Kant invece sembra che si possa rintracciare il tentativo di dare una lettura, per quanto ottimista, del presente; in *Il conflitto delle Facoltà* la lettura progressista non è più un mezzo per stimolare l'agire verso i fini razionali degli uomini di Stato, ma per leggere la condizione tedesca del tempo; il progresso infatti caratterizza la Germania post-Rivoluzione Francese, ma non c'è la pretesa di descrivere tale progresso come un dispiegamento lungo tutta la storia dell'umanità. Ed è proprio questa lettura che torna utile per comprendere il punto di vista schlegeliano. Lui non accetta l'idea di un costante miglioramento dell'umanità di fronte all'evidente caduta dopo la cultura greco-

¹⁶⁸ Cfr. Foucault M., *Qu'est-ce que les Lumières ?*, tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?* in Id., *Antologia*, M. Bertani e A. Fontana, in *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 221. Il testo a cui Foucault si riferisce è ovviamente Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, tr. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in id., *Scritti politici* cit., pp. 141-149. A tal proposito cfr. anche Foucault M., *Qu'est-ce que la critique?*, tr. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli Editore, Roma 1997.

¹⁶⁹ L'entusiasmo infatti non è solo il segno di un progresso, bensì è progresso esso stesso, perché per pronunciare un giudizio sul sublime è necessario un certo livello di cultura (*Cultur*), che – come lascia sottintendere Kant – affina la capacità umana di accogliere le idee e aumenta la consapevolezza dell'uomo della propria condizione sospesa tra finito e infinito (cfr. id., *Che cos'è l'Illuminismo* cit., p. 224). Che il pubblico tedesco sia quindi stato in grado di provare entusiasmo di fronte allo spettacolo offerto dalla Rivoluzione Francese non è semplicemente una sorta di previsione la cui realizzazione non è deterministicamente stabilita in anticipo ma semplicemente indicata e rimandata ad un tempo futuro. Non è solo questo, dicevamo; la capacità di provare questo sentimento sublime, presuppone un pubblico colto con una grande disposizione alle idee morali. L'entusiasmo che si esprime pubblicamente, in modo disinteressato e allo stesso tempo mettendo a rischio l'incolumità di chi lo manifesta esige una cultura e un sentimento etico-morale. Esso quindi «lascia sperare non solo il progresso verso il meglio, ma è già esso stesso un progresso per quanto è oggi possibile» (id., *Il Conflitto delle Facoltà* cit., p. 108).

¹⁷⁰ Cfr. Id., *Che cos'è l'Illuminismo* cit., p. 224.

antica; e tale problema venne risolto introducendo due differenti leggi per la storia antica e quella moderna, una ciclica e una della *Fortschreitung*. Ma il modello proposto per la modernità non corrisponde ad un'ipotesi di costante progresso: *Fortschritt* e *Fortschreiten* sembrano non essere completamente equivalenti. Ritengo che Schlegel mediante il concetto di *Fortschreitung* non voglia far altro che sottolineare la mobilità del presente, su cui la sua attenzione si concentra. Lo sguardo del filosofo moderno si deve confrontare con una dimensione in continuo movimento, e la ricerca di una legge storica serve appunto a ritrovare una chiave di lettura per le azioni dell'uomo, per quegli eventi che si mostrano caotici e contingenti.

2.3 Germania e Rivoluzione: l'impossibilità del telos

Differentemente dalla posizione kantiana che vuole leggere nel proprio presente il segno di una dimensione futura migliore, Schlegel si accontenta di descriverlo come semplice sviluppo, movimento: non tanto per scoprire che l'umanità *Fortschritte macht*, ma semplicemente per segnalare che essa *fortschreitet*, avanza, si muove, e non necessariamente verso una condizione migliore, o di maggiore età¹⁷¹. Lo sguardo del filosofo, lo abbiamo visto fin dalle prime pagine, stia esso cercando di scrivere una filosofia della storia oppure una storia della letteratura¹⁷², non può esonerarsi dal compito di leggere la realtà – nelle righe dedicate alla storia della letteratura greca abbiamo parlato di “superficie” – entro cui si colloca il pensatore (o l'artista) stesso. La differenza tra le riflessioni storiche in Kant e in Schlegel diventa paradigmatica confrontando l'interpretazione che i due danno della Rivoluzione Francese¹⁷³, il ruolo che essa gioca, il modo in cui viene descritta¹⁷⁴.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 141.

¹⁷² Dierkes H., *Literaturgeschichte als Kritik. Untersuchungen zu Theorie und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichtsschreibung*, Niemeyer, Tübingen 1980.

¹⁷³ Cfr. Frischmann B., *Friedrich Schlegel und die Revolution*, in Ries K. (Hg.), *Romantik und Revolution* cit., p. 141-158. Immer N., *Von der politischen zu ästhetischen Revolution: Das Beispiel Friedrich Schlegel*, in Ries K. (Hg.), *Romantik und Revolution* cit., p. 159-170.

¹⁷⁴ Non deve stupire l'importanza che anche in Germania viene data a tale evento. Anche al di là del Reno infatti la Rivoluzione Francese assume un ruolo primario entro il pensiero degli intellettuali, letterati e filosofi del tempo: «sie war keineswegs eine bloß französische Revolution. Sie war eine notwendige Krise, durch welche alle Völker Europas mehr oder weniger sich durcharbeiten mußten» (Steffens H. citato da Behrens K., *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1984, p. 11). A tal proposito si veda anche il giudizio di Tocqueville secondo il quale tutte le rivoluzioni civili e

Kant, nonostante si dichiarò esplicitamente contrario ad ogni forma di resistenza politica, compreso ovviamente uno stravolgimento rivoluzionario¹⁷⁵, riconobbe nello spettacolo offerto dalla politica francese un elemento positivo: quello di aver permesso di identificare un'unità ed un'elevazione culturale entro il popolo tedesco che si esaltò di fronte ad essa; ed essa consente quindi di testimoniare, seppur non in maniera diretta, la presenza di un progresso, di un miglioramento entro l'umanità.

Come preannunciato, diversa è la posizione di Schlegel. Basti ricordare il famoso frammento numero 216 pubblicato nel 1798 entro la raccolta *Frammenti* della rivista *Athenäum*, redatta dai fratelli Schlegel:

«La Rivoluzione francese, la dottrina della scienza di Fichte e il *Meister* di Goethe sono le più grandi tendenze dell'epoca»¹⁷⁶.

Si conferma qui il distacco schlegeliano da una filosofia della storia intesa in senso progressista: la Rivoluzione Francese è tendenza, non la prova di un passo compiuto

politiche hanno avuto una patria entro cui si sono circondate, tranne la Rivoluzione Francese, la quale «ha formato sopra le singole nazionalità una patria intellettuale comune, di cui poterono divenire cittadini uomini di tutte le nazioni» (de Tocqueville A., *L'ancien Régime et la Révolution*, tr. it. *L'antico regime e la rivoluzione*, a cura di G. Candeloro, Bur, Milano 1998, p. 45), e questo perché ha operato come una rivoluzione religiosa: ha considerato il cittadino come un uomo astratto, fuori da ogni particolare società, non ha cercato solo quale fosse il diritto particolare del cittadino francese, ma quali fossero i diritti e doveri generali degli uomini (ivi, p. 47). La condizione sociale tedesca di fine '700, l'arretratezza dello strato borghese impediva però anche solo di pensare che una Rivoluzione simile fosse possibile anche su suolo tedesco. L'unica eccezione si ebbe con la Repubblica di Mainz, che tra l'ottobre 1792 e il luglio 1793, grazie soprattutto al supporto francese, fu fondata e diretta da un governo di giacobini tedeschi (sul giacobinismo tedesco e in particolare sul club giacobino a Magonza cfr. Merker N., *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, Laterza, Roma-Bari 1977).

¹⁷⁵ «Ora, se una pubblica legge è conforme al diritto e quindi è, rispetto a questo, *irrepressibile*, ad essa va anche congiunta da un lato la facoltà di costringere, dall'altro il divieto di opporsi attivamente alla volontà del legislatore [...]. Ne segue che ogni resistenza al supremo potere legislativo, ogni rivolta diretta a tradurre in atto il malcontento dei sudditi, ogni sollevazione che mette a capo alla ribellione, è il delitto più grande e più esecrabile che si possa commettere in uno Stato, essendo quello che ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *assoluto*, tanto che, se anche quel potere o chi lo rappresenta, il capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto di essere legislatore, per aver autorizzato il governo a condursi del tutto tirannicamente, ciò nonostante non sarebbe lecito al suddito far resistenza a titolo di rappresaglia», Kant I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie gültig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, tr. it. *Sopra il detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, in id., *Scritti politici*, cit., pp. 264-265; «prima che esista la volontà generale, il popolo non ha alcun diritto di coazione verso il proprio sovrano, poiché solo mediante il sovrano il popolo può giuridicamente costringere. Se poi la volontà generale già sussiste, non può del pari il popolo esercitare coazione contro il sovrano, poiché esso stesso sarebbe allora il sovrano. In conseguenza non può mai il popolo competere verso il capo dello Stato un diritto di coazione (di resistenza a parole o con atti)» ivi, p. 269. A tal proposito rimando a Duso G. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993; Duso G., *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999; Duso G. (a cura di), *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.

¹⁷⁶ *Ath. Fr.*, p. 181 n° 216.

dall'umanità verso un miglioramento. Attraverso il termine “tendenza” si indica il semplice movimento, si sottolinea una tensione, ma non un percorso verso un obiettivo finale.

2.4 Attualità e tendenza in Schlegel

Il frammento 216 sopra riportato suscitò qualche polemica, e il riferimento alla Rivoluzione portò qualche lettore della rivista alla conclusione che con quelle parole si volesse far intravedere una simpatia nei confronti delle teorie democratiche¹⁷⁷. L'intento schlegeliano però aveva uno scopo ben diverso. Lui stesso decide di tornare su tale frammento un paio d'anni più tardi date le molteplici interpretazioni che dal suo punto di vista avevano fuorviato il suo significato.

L'oggetto centrale di tale frase non era la giustificazione o la speranza di realizzare una rivoluzione in terra tedesca, bensì l'attenzione dovrebbe essere rivolta al termine “tendenza”, più che agli avvenimenti politici o culturali citati. Nella spiegazione fornita da Schlegel si ritrova il tentativo di sottolineare o svelare il movimento e la tensione sottostante all'epoca attuale che aveva caratterizzato già le sue precedenti riflessioni sulla storia. *Tendenz* infatti non indica l'auspicio e tanto meno la prova di un completamento futuro di fronte all'incompletezza di ciò che si dice essere una tendenza. Non indica una perfezione futura che colmi le lacune del moderno:

«Può infatti essere intesa [la parola “tendenze”] come se io considerassi anche la *Wissenschaftslehre*, ad esempio, una semplice tendenza, un tentativo provvisorio, come la *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, che per dirlo con linguaggio artistico – che è il più comune e anche il più adatto per questo genere di immagini, salire sulle spalle di Fichte, come questi sta sulle spalle di Reinhold, Reinhold su quelle di Kant, quest'ultimo sulle spalle di Leibniz e così via all'infinito, sino alle spalle originarie»¹⁷⁸.

Parlare di tendenza e non di progresso marca quindi uno stacco fondamentale rispetto alla filosofia della storia kantiana, così come la differente interpretazione del proprio presente e della storia stessa. Parlando di tendenza infatti non si ipotizza una dimensione

¹⁷⁷ Schlegel stesso ricorda tra questi Johann Gottfried Dyck (1750-1815): «è accaduto che un noto giacobino, il professor Dyk di Lipsia, vi abbia addirittura voluto trovare sentimenti democratici», Id., *Über die Unverständlichkeit*, tr. it. *Sull'incomprensibilità* in Schlegel Fr., Schlegel A. W., *Athenäum* cit., p. 920.

¹⁷⁸ Ivi, p. 921.

futura in cui un'opera imperfetta possa essere completata e realizzata: ciò che oggi si dà in modo parziale non verrà colmato domani. «Tutto non è più altro che tendenza, l'epoca attuale è l'epoca delle tendenze»¹⁷⁹, tutto è tensione; ma una tensione di cui non si ipotizza la risoluzione:

«Ora, se io sia dell'opinione che tutte queste tendenze verrebbero portate a giusto compimento da me o magari da mio fratello, da Tieck o da qualche altro del nostro gruppo, o solo da un nostro figlio, da un nipote, un pronipote, un discendente della ventisettesima generazione o solo nel giorno del giudizio universale oppure mai, lo rimetto alla saggezza del lettore, al quale giustamente è indirizzata tale domanda»¹⁸⁰.

Lasciando in sospenso la possibilità che ci sia un giorno una distensione della tendenza – in quanto sarà raggiunta la perfezione del quadro di cui si possiede solo uno schizzo o meglio ancora un frammento – Schlegel sottolinea che l'attenzione deve essere rivolta a tale frammento in sé stesso, senza costruire teorie o sogni sull'epoca in cui esso possa raggiungere l'interezza. Così come l'arte moderna doveva essere valorizzata per ciò che era, nella sua soggettività e con il suo carattere semplicemente interessante e non più bello, allo stesso modo l'epoca attuale deve essere pensata nella sua parzialità, nella sua sospensione senza – ancora una volta – essere servi del futuro o del passato.

Attorno al concetto di “tendenza” emergono però molteplici e legittimi interrogativi: quali sono gli eventi che entro se stessi custodiscono la potenzialità che consente di definirli “tendenziali”? In che modo possono essere letti e studiati? Come collocarsi al livello di questi vettori? Come caratterizzare il frammento percepito di una tendenza senza rimanere strettamente legati al disegno pre-esistente a cui esso rimanda? Queste sono solo alcune delle questioni che emergono leggendo i passi schlegeliani dedicati a tale termine, che appare raramente, ma che nella fase primo-Romantica segna l'intenzione del filosofo di rapportarsi al proprio presente, domandandosi se e come quest'ultimo possa essere letto.

Restando ancora per qualche riga sul frammento 216, si sottolinei la compresenza, allo stesso livello, di elementi appartenenti a campi diversi: da un lato la Rivoluzione Francese, legata ovviamente alla sfera strettamente politica, e dall'altro la *Wissenschaftslehre* e il *Wilhelm Meister* di Goethe. La Rivoluzione era stata tradotta in termini culturali, come vera e propria «allegoria del sistema dell'idealismo

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ *Ibidem.*

transcendentale»¹⁸¹. Ancora nel 1804, su un testo che precedeva una raccolta di saggi di Lessing, Schlegel descrive un parallelismo tra i due – sostenendo in quest’occasione che solamente attraverso i mutamenti avvenuti all’interno della filosofia sarà possibile una vera e propria rivoluzione sociale e politica, che la Rivoluzione Francese non era riuscita a portare¹⁸². Tuttavia, non è solo questa interpretazione della Rivoluzione ad interessarci. La Dottrina della Scienza, gli sconvolgimenti in terra francese e il romanzo goethiano possono essere messi sullo stesso livello perché la tendenza non è data dal rumore, o dalla materialità del processo da essa indicato; il frammento termina infatti con questa frase:

«qualche volta un librettino a suo tempo trascurato dalla massa rumorosa, assume maggiore importanza di tutto quanto l’aveva interessata»¹⁸³.

Allo stesso modo quindi, le tendenze non corrispondono necessariamente ad episodi rumorosi, accompagnati da scalpore o violenza, ma costituiscono l’essenza, il carattere fondamentale del proprio presente¹⁸⁴; nel caso presentato da Schlegel, nel suo presente scorge la scoperta di cosa sia in grado di fare l’uomo attraverso se stesso, o meglio attraverso la propria forza e il proprio libero pensiero¹⁸⁵.

Ma perché, ci si può chiedere, dare tanta importanza alle tendenze? Perché solo in questo modo è possibile comprendere il presente che ci si trova di fronte: conoscere le tendenze dell’epoca moderna significa conoscerne il cuore, ricostruire quella superficie – di cui parlavamo nelle pagine iniziali – sulla quale poggiano le istituzioni e i prodotti culturali¹⁸⁶. Senza tale consapevolezza, non è possibile avere una base solida per qualsiasi

¹⁸¹ Ivi, p. 920.

¹⁸² «F[rank:] Du warst ein Augenzeuge und genauer Beobachter der Revolution; mir schien sie in der Einsamkeit der Spekulation nicht sehr bedeutend, wenigstens bei weitem nicht so wichtig, als eine andre größere, schnellere, umfassendere Revolution, die sich unterdessen im Innersten des menschlichen Geistes selbst eräugnet hat. E[rnst:] Und die wäre? F[rank:] Die Erfindung des Idealismus. E[rnst:] Die neue Schule der Philosophie, von der ich so manches gehört, was meine Neugierde un Wißbegierde rege machte? F[rank:] Eine neue Schule nun eigentlich nicht – wenigstens kein System, sondern nur das, daß der Mensch sich selber entdeckt hat, und damit freilich auch ein neues Gesetz aller öffentlichen und geheimen Gesellschaften gefunden», *L*, p. 96.

¹⁸³ *Ath. Fr.*, p. 181, n° 216.

¹⁸⁴ «*Definiren* heißt die innere Absicht, Tendenz, Grundidee eines Wesens bestimmen. Ist also verschieden von *Construiren* und *Charakterisiren*; das letzte bezieht sich auf die äußer[lichen] Eigenthümlichkeiten. Es geschieht durch *angehäufte Epitheta* bisweilen, durch *Gleichnisse* [...]», id., *Philosophische Lehrjahre II* (d’ora in poi *Ph. Lj. II*), KFSA XIX, p. 36, n° 329.

¹⁸⁵ «Diese bewundernswürdige Lehre des Idealismus der neuen Schule zeigt uns das Äußerste, was der Mensch bloß durch sich selbst vermag, durch die Kraft und Kunst des freien Denkens allein, und durch den festen Mut und Willen dazu, in steter Befolgung der einmal erkannten Grundsätze», *L*, p. 98.

¹⁸⁶ «Um ein Werk oder einen Autor charakterisiren zu können muß man das d. h. die Welt kennen. Sonst kann man d[ie] Tendenzen d. h. das Innre desselben nicht fassen», *Ph. Lj. I*, p. 98 n° 840.

tipo di scienza o conoscenza, in senso più ampio. Privi del sapere di ciò che costituisce la peculiarità del proprio tempo, delle caratteristiche di ciò che ora ci sta attorno, delle persone con le quali viviamo il presente, non è possibile nemmeno conoscere se stessi¹⁸⁷.

Ed è però il fatto che siano tendenze, successive manifestazioni della libertà e della soggettività, e quindi mai complete o perfette ed essenzialmente distaccate dallo schema ciclico della storia greca, ovvero è proprio il fatto che siano continue affermazioni di tensioni a cui mai può sopraggiungere un massimo assoluto, ciò che permette una caratterizzazione generale dell'epoca vissuta da Schlegel. Tendenze non dirette ad uno scopo unico, impedendo così di distinguere un movimento altrettanto unitario verso un *telos*; i vettori descritti dalle tendenze non sono paralleli e proseguono a velocità differenti: per questo, l'epoca attuale è un vero e proprio caos:

«Charakter des Zeitalters ist $\chi\alpha/0$ [absolutes Chaos] [...] nach allen Richtungen, in allen Potenzen und in allen Wurzeln»¹⁸⁸

«Die jetzige Epoche d[er] Natur ist siderisch. Das hat zwei Momente, einen fantast.[isch] constr[uktiven] [...] einen ganz Wollustsüßen $\chi\alpha$ [Chaos]»¹⁸⁹

«Alles Moderne bis jetzt ist nur das $\chi\alpha$ [Chaos] des punctum saliens der modernen Welt»¹⁹⁰.

Un caos perché appunto non è possibile distinguere una direzione unica, sia esso un progresso – o anche un regresso – che le riunisca in una trasformazione, una corrente unitaria. Ciò che resta ad unirle è solo il carattere di *Fortschreitung*, del movimento aperto¹⁹¹. Ciò rientra nelle analisi compiute dal già nominato Koselleck secondo le quali nella storia moderna si esperisce la simultaneità del non-simultaneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), per cui la contemporaneità data dal conto del calendario definisce la medesima epoca per una molteplicità di processi, dall'altra però emergono percorsi storici

¹⁸⁷ «Perché adesso il sommo si manifesta così frequentemente come falsa tendenza? – Perché nessuno che non comprenda i suoi compagni è in grado di comprendere se stesso. Dunque dovete, in primo luogo, credere fermamente al fatto di non essere soli, dovete dovunque tresentire cose infinite e non stancarvi mai di educare il vostro senso, finché non abbiate trovato l'originario e l'essenziale. Allora vi apparirà il genio del tempo e sottovoce vi accennerà che cosa vi conviene e cosa no», Id., *Ideen* (d'ora in poi *Id. Fr.*), tr. it. *Idee*, in id., *Athenäum* cit., p. 619, n° 124.

¹⁸⁸ Ivi, p. 369, n° 578.

¹⁸⁹ *Ph. Lj. I*, p. 191, n° 776.

¹⁹⁰ Ivi, p. 77, n° 585.

¹⁹¹ Questa concezione della storia sarebbe già presente, secondo Ries (Ries K., *Geschichtsschreibung in Jena. Von Schiller bis Droysen*, in "Zeitschrift für Thüringische Geschichte", Bd. 64, 2011, pp. 143-156), nello scritto di Schiller Fr., *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in Id., *Universalhistorische Schriften*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. Leipzig 1999.

non contemporanei per quanto riguarda la loro origine e il loro sviluppo¹⁹²; peculiare è in tal senso il frammento n° 578 contenuto nei *Philosophische Lehrjahre* – il primo dei tre appena riportati: molteplicità infinita di direzioni, potenze e radici per le tendenze che tagliano e attraversano l'epoca storica.

La confusione, l'insieme di tendenze non uniformabili l'una all'altra è tale da poter parlare dell'epoca presente come di un vero e proprio Medioevo:

«Die ganze Cultur dieses Zeitalters ist oberflächlich – dagegen d[ie] d[es] Mittelalters von Grund aus; Es giebt wohl mehr als ein Mittelalter – eine Pause voll Chaos in d[er] Cultur»¹⁹³.

In questa definizione dell'epoca schlegeliana quale Medioevo non si deve leggere una semplice critica, un modo per segnalare il proprio disprezzo verso di essa. Attribuire all'”oggi” una generale qualità medievale non significa per Schlegel definirla quale età buia, priva del lume della ragione, bensì implica il suo statuto di passaggio: periodo (*-alter*) di mezzo (*Mittel-*). Ancora una volta, tuttavia, una descrizione priva di una semplice anticipazione o di teleologia, ma carica di forza propulsiva. L'età moderna è un'età di mutamento, di trasformazione, rivoluzione, accelerazione¹⁹⁴, scomposizione e ricomposizione (riprendendo il linguaggio chimico), come un passo lasciato in sospeso prima che il piede possa poggiare sul terreno: le possibilità future restano infinite, il futuro è perennemente aperto. Sostenere di vivere nel Medioevo implica sostenere di vivere questa sospensione – che però non è mai statica¹⁹⁵ –, questo “non più” che è sempre un “non ancora”, e che in questa medianità non trova una semplice negazione morta e priva di carattere, ma anzi nel fuoco del passaggio, carico di molteplici forze latenti, ritrova la propria qualità:

«Die Epoche d[er] Völkerwanderung war *negativ*, d[ie] d[er] Hierarchie *positiv*, jetzt sind wir im Indifferenzpunkt. Daher d[er] Schein von Nullität in unsrem Zeitalter und die ungeheuren latenten Kräfte»¹⁹⁶.

¹⁹² Cfr. voce *Geschichte, Historie* in *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., p. 595.

¹⁹³ *Ph. Lj. I*, p. 239, n° 544.

¹⁹⁴ «Die schnellste Progr[ession] ist jetzt Char[akter] d[er] Zeit und sie eigentl[ich] das geistige Band unsrer Schule», *ivi*, p. 385, n° 777.

¹⁹⁵ «Es giebt auch neutrale Theile in der Gesch[ichte] d[er] Menschh[eit]. Die kommen weder vorwärts noch rückwärts, bewegen sich aber doch», *ivi*, p. 78 n° 592. Cfr. anche: «Die Menschheit ist aber auch nur ein Proceß», *ivi*, p. 163, n° 483.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 177 n° 616.

Forze e potenze latenti che hanno distrutto l'armonia classica e la sua bellezza, portando all'emancipazione della soggettività estetica, frantumando in mille pezzi il *System des Kreislaufes* ottenendo così la molteplicità delle tendenze con le loro rispettive direzioni¹⁹⁷. Potenze, appunto, che mantengono la propria forza propulsiva senza alcuna possibilità di risoluzione, in quanto

«Wir haben nun die Pole d[er] Menschh.[eit] ergriffen und sind im Ct[Zentrum]. Was jetzt schon ist, wird s[ich] selbst ewig höher potenzieren, aber es wird keine neue Welt, kein totale Abschnitt mehr kommen; wir stehn im letzten Mittelalter»¹⁹⁸.

Dopo questo percorso è allora chiaro perché Schlegel possa parlare di *Fortschreitung*, entro il mondo moderno, rifiutando allo stesso tempo la presenza di un *Fortschritt*; nonostante l'assonanza dei due termini e la loro radice comune, ritengo si possa tracciare tra di loro una linea di demarcazione che impedisce di ritrovare nella filosofia schlegeliana l'ipotesi di un progresso pur non rinunciando alla rappresentazione della propria epoca come momento carico di novità e nuovi paradigmi, sia nel campo politico (come testimoniato dalla Rivoluzione Francese) o in campo letterario e filosofico (grazie alla *Wissenschaftslehre* e al *Meister* di Goethe); in tutti i casi contributi che segnano la mobilità della *Bildung* moderna tracciante percorsi mai completi e perfetti, ma sempre in tensione, differentemente dalla cultura classica, entro la quale certo non mancano le trasformazioni (come abbiamo visto all'inizio del capitolo), le quali però avvengono sempre entro un orizzonte in cui l'armonia trionfa, in cui l'equilibrio tra le componenti si rinnova pur entro i cambiamenti storici – contrapporre storia moderna e storia classica non implica quindi, lo si ricordi, opporre staticità e movimento.

¹⁹⁷ Per questo motivo ritengo che Schlegel arrivi a sostenere che la storia moderna non possa essere ricondotta a sistema («Die moderne Geschichte kann nie ein *System* werden; also muß μ[Mythologie] κ[Kritik] σκ[Skepsis] in ihr dominieren, sie ein Kunstwerk in einer dieser Denkart sein», ivi, p. 98 n° 834), assegnando a quest'ultimo termine una sfumatura differente da quella proiettata su di esso quando si parla di *System des Fortschreitens*. Quando si sostiene la presenza di un sistema Schlegel vuole sottolineare la possibilità di darne una descrizione generale, ritrovarne una legge che caratterizzi la storia moderna in modo differente dalla storia classica; quando invece si decreta che non possa darsi una storia sistematica come impossibilità di risolverla entro un dispiegarsi unitario che riconduca le direttive ad un medesimo scorrere del tempo e ad un insieme di percorsi paralleli.

¹⁹⁸ Ivi, p. 356 n° 421.

2.5 Excursus: progresso e conoscenza

Nel nostro percorso che cerca di mettere in luce il tentativo schlegeliano di criticare una lettura progressiva della storia, vista come un lungo cammino verso un *telos*, gioca un ruolo importante anche la descrizione dello sviluppo delle scienze e, più in generale, della conoscenza. Mettere in discussione la linearità progressiva e accumulativa della conoscenza umana implica far vacillare l'ideale illuministico di un costante disvelamento della natura verso – esprimendoci in termini generali e ovviamente semplicistici – un'età di assoluta trasparenza del mondo, in cui questo non abbia più segreti per il soggetto conoscente. Che questa futura età dell'oro sia raggiungibile entro un breve periodo oppure in un arco di tempo decisamente più lungo, implica comunque una fiducia verso la capacità rischiaratrice della ragione, che in modo inequivocabile possa procedere verso un dominio speculativo sulla natura. Anche all'interno della filosofia kantiana, che stabilisce un confine oltre il quale la ragione umana non può estendersi (il mondo noumenico), non viene meno la fiducia di una progressione nella matematica¹⁹⁹, nella fisica²⁰⁰ e nella metafisica²⁰¹. Se quindi l'Illuminismo ripone le proprie speranze in una razionalità che si dispieghi lungo la storia delle scienze, in un'ascendenza che dal passato, e attraversando il presente, raggiunge la chiarezza del futuro, l'impostazione del problema muta all'interno della filosofia primo-romantica, la quale contempla anche il ruolo produttivo e costitutivo dell'incomprensibilità all'interno della storia della conoscenza umana. Il passaggio è certo delicato, in quanto rischia di portare ad un'interpretazione della filosofia romantica quale pensiero che osanna l'irrazionale e in tal senso si oppone alla razionalità dell'Illuminismo. Ma i termini non sono in semplice opposizione; seguendo infatti l'opinione di Frank, Beiser e Behler, il Romanticismo non nasce in contrapposizione all'Illuminismo, ma come suo passo successivo, come sua estensione se non addirittura radicalizzazione.

¹⁹⁹ *KrV*, p. 14-15.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 15-16.

²⁰¹ Come noto Kant constata un procedimento meno lineare all'interno della storia della metafisica («Non v'è dunque alcun dubbio, che il suo [della metafisica] procedimento finora sia stato un semplice andar a tentoni e, quel che è peggio, tra semplici concetti» *ivi*, p. 17.), ma allo stesso tempo ritiene di poter sostenere che la stessa *Critica della ragion pura* consista in un decisivo progresso successivo ad un'epoca dogmatica e ad una scettica (cfr. *Id.*, *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, tr. it. *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino: Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?* a cura del Dr. Friedrich Theodor Rink, in *id.*, *Scritti sul criticismo*, a cura di De Flaviis G., Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 149-238).

L'importanza della ragione da un lato e dall'altro l'impossibilità di pensare al suo sviluppo come ad una storia teleologicamente diretta, dunque: tra i due poli, che allo sguardo di un pensatore illuminista non possono in alcun modo essere compatibili, entrano invece in relazione nel pensiero schlegeliano attraverso il ruolo giocato dall'irrazionalità e dall'incomprensibilità. Il testo cruciale per questo problema è *Über die Unverständlichkeit*, pubblicato nel 1800 nel sesto e ultimo fascicolo della rivista *Athenäum*. In particolare, le ultime due pagine di questo saggio risultano di centrale importanza: entro di esse Schlegel cerca, pur con un linguaggio oscuro e criptico (probabilmente non casuale), di declinare il rapporto tra quegli elementi. In tali righe Schlegel risponde ai critici che avevano accusato la rivista *Athenäum*, e in particolare le raccolte di frammenti in essa contenute, di scarsa chiarezza e di eccessiva difficoltà interpretativa. La replica può essere schematicamente divisa in due parti: in una di queste Schlegel sembra andare nella direzione opposta da quella da noi delineata, ovvero viene descritta un'epoca futura in cui l'incomprensibilità dei frammenti non sarà più tale, in quanto l'incapacità di afferrare razionalmente il loro lato più oscuro è un'impossibilità solo transitoria, e per i posteri non sarà più tale:

«Nel diciannovesimo secolo, ognuno saprà godere con molto diletto e divertimento dei frammenti durante le ore del dopopranzo, senza abbisognare di schiaccianoci neppure per quelli più difficilmente digeribili»²⁰²

Evidentemente, quindi, Schlegel non cerca di sminuire il valore della razionalità, e nella frase appena riportata possiamo probabilmente riconoscere in lui un figlio dell'Illuminismo stesso. Ma a questo passo della ragione non corrisponde un vero e proprio progresso, un passo verso un'età migliore; questo percorso di "disincantamento" non è accompagnato da un semplice ottimismo. Basti riferirsi all'esclamazione che precede immediatamente la citazione di cui sopra: «Che catastrofe!»²⁰³. La progressiva razionalizzazione del cuore oscuro della *Darstellung* frammentaria non è un avvicinamento verso un'epoca d'oro in cui la ragione porterà l'armonia, bensì verso un panorama distrutto, molto più simile ad una visione apocalittica che paradisiaca:

«Il tempo nuovo si annuncia dal piè veloce, alato; l'aurora ha indossato gli stivali delle sette leghe. – A lungo ha lampeggiato all'orizzonte della poesia; tutta la forza temporalesca del cielo si era concentrata in una poderosa nube; ora faceva sentire potenti tuoni, ora pareva ritirarsi e si scorgevano solo lampi lontani, per

²⁰² Schlegel Fr., *Sull'incomprensibilità* cit., p. 925.

²⁰³ *Ibidem*.

tornare, poco dopo, ancora più spaventosa: presto non si parlerà più di un solo temporale, il cielo intero brucerà in un'unica fiamma, e tutti i vostri piccoli parafulmini non vi serviranno a nulla»²⁰⁴.

La perfetta comprensione dei frammenti, così come della natura e dell'uomo non è auspicabile –

«In verità, voi avreste paura se il mondo intero, come pretendete, diventasse davvero completamente comprensibile»²⁰⁵

– e tanto meno è possibile. Se infatti un futuro in cui saranno risolti alcuni enigmi per noi ancora tali è pensabile, resterà sempre presente un aspetto costitutivamente incomprensibile, in quanto irrazionale: anzi, la sua relazione con la ragione sarà sempre più evidente e intrinseca²⁰⁶. Non è quindi possibile pensare il percorso della conoscenza entro la storia dell'uomo come una battaglia tra ragione e irrazionalità in cui la prima, lentamente ma progressivamente, ha la meglio sull'altra: «ancora molta incomprensibilità nascosta dovrà erompere»²⁰⁷. Le scienze possono anche mostrare un apparente miglioramento, la capacità ermeneutica dell'uomo potrà certo diventare più acuta, ma sottostante a questi movimenti resterà sempre un cuore incomprensibile²⁰⁸ che si palesa in modi differenti a seconda dell'epoca e dal grado della conoscenza raggiunta, e che resta irrimediabilmente costitutivo dei sistemi filosofici e delle istituzioni politiche²⁰⁹. C'è un sacro confine²¹⁰ che non può essere valicato dall'intelletto; e se anche la scienza, la comprensione, mostra uno sviluppo che rende possibile auspicare una serie di vittorie sui propri errori e limiti, dall'altra lo sviluppo della razionalità non potrà mai essere separato da un elemento irrazionale, un'assenza di senso, che permette al pensiero razionale stesso di costituirsi e reggersi:

«Non è forse formato anch'esso, questo mondo infinito, grazie all'intelletto, dall'incomprensibilità o dal caos?»²¹¹

²⁰⁴ Ivi, p. 924-925.

²⁰⁵ Ivi, p. 924.

²⁰⁶ «Il grande iato tra ragione e irrazionalità diverrà sempre più generale, più vigoroso e chiaro» ivi, p. 925.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Sull'importanza dell'incomprensibilità all'interno di una nuova mitologia cfr. capitolo terzo di questo scritto.

²⁰⁹ «Ho l'impressione che su di essa [l'incomprensibilità] si fondi la salvezza delle famiglie e delle nazioni e, se non mi inganno completamente, di stati e sistemi» ivi, p. 924.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

Riassumendo, la quantità di cose comprese può aumentare, avanzando verso una forma di disincantamento del mondo, ma questo non significa che ci possa essere un vero progresso a discapito dell'irrazionale. La cosa migliore da fare, di fronte a questa costituzione della conoscenza umana è l'ammissione che proprio i prodotti della ragione umana, che tentano di portare ad un ordine politico e razionale, quali lo Stato e il sistema filosofico, si reggono su un'artificialità che deve essere affrontata, compresa, ma non può essere distrutta così come non deve essere semplicemente discredita²¹²: tale artificialità è segno della potenza dell'intelletto²¹³. Siamo ben lungi quindi da un tentativo di distruzione della facoltà razionale dell'essere umano, bensì questa deve essere compresa entro un movimento che la vede giocare con una componente che segna l'assenza di senso, la quale però non è un semplice elemento opposto alla ragione, quale suo contrario annichilente e distruttivo, ma è anzi la base che permette la creatività e la sistematicità della ragione stessa.

Purtroppo, in queste densissime ma poche righe, Schlegel non sembra voler dare una maggiore spiegazione di come l'incomprensibilità dovrebbe perennemente riemergere all'interno della comprensione – non come semplice problema successivo da risolvere, ma quale vera e propria irrazionalità, assenza di senso. Mi si permetta di prendere un esempio da un altro autore, filosofo del quale certo non vogliamo discutere in questa sede, ma che, in un altro contesto, offre l'occasione per esemplificare ciò che abbiamo visto in Schlegel. Mi riferisco ad un passaggio interno al breve saggio di Max Weber, *La scienza come professione*, entro il quale Weber si rapporta alla questione posta da Lev Tolstoj se la morte sia o meno un fenomeno dotato di senso. «E la sua risposta è che per l'uomo civilizzato non lo è»²¹⁴, in quanto, all'interno di un processo di disincantamento del mondo, cioè, utilizzando i termini schlegeliani, entro una visione progressiva della ragione e della scienza, la vita dell'individuo non raggiunge il proprio termine, il proprio obiettivo, in quanto questo è sempre spostato in avanti, verso un ulteriore passo della progressione,

²¹² «[famiglie, nazioni,] stati e sistemi, le opere artificiali degli uomini, spesso tanto artificiali che non ci si stanca di ammirarvi la saggezza del creatore», *ibidem*.

²¹³ «anche l'intelletto mostrerà la sua onnipotenza; esso, che nobilita l'animo a carattere e il talento a genialità, che purifica il sentimento e la visione in arte, esso stesso verrà compreso e finalmente si dovrà riconoscere e ammettere che ognuno può guadagnare l'eccelso» *ivi*, p. 925.

²¹⁴ Weber M., *Wissenschaft als Beruf*, tr. it., *La scienza come professione* in *Id., La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, p. 21.

verso il *telos* finale²¹⁵. Curiosamente, Weber riprende l'opposizione tra uomo antico, legato ad una storia ciclica, e uomo moderno: il primo viveva le proprie giornate come compiute e non come frammento di un movimento storico, e quindi la morte non segna alcuna interruzione²¹⁶, come invece accade per l'uomo moderno²¹⁷ il quale, con il proprio ottimismo nei confronti della scienza, del progresso della ragione, si trova a dover fare i conti con l'assurdità della propria morte²¹⁸. Tornando a Schlegel, proprio il prodotto dell'Illuminismo, ovvero la storia progressiva e teleologica, deve fare i conti con un fenomeno di cui non può trovare il senso: e non può trovarlo perché è legato alla sua stessa visione della razionalità. Nel nostro percorso entro il tentativo schlegeliano di rifiutare una storia progressiva, deve essere tenuto a mente anche questo aspetto; l'assenza di senso, il caos, l'assurdo non sono termini inseriti per inaugurare una filosofia che paradossalmente osanni la distruzione della ragione a favore dell'irrazionale; bensì quest'ultimo viene preso in considerazione nella speculazione razionale stessa per mostrare come i movimenti, gli sviluppi della scienza e della conoscenza lungo la storia non implicano una pacifica e semplice estensione del campo razionale, in quanto ogni passo verso un rischiarimento implica l'emersione di aspetti irrazionali, i nodi sciolti dalla razionalità sono sempre accompagnati dalla messa in luce di un nocciolo caotico, non come segreto da svelare, ma quale parallelo inevitabile di ogni dimensione razionale.

La proposta schlegeliana è di accettare l'assurdità, l'assenza di senso come costitutiva della razionalità moderna, la quale deve affrontare la propria frammentazione, la contemporaneità dell'incontemporaneo, minando così la possibilità di ricostruire il movimento razionale verso nuove scoperte come un vero e proprio progresso, in quanto lo sviluppo scientifico ed ermeneutico non implica una vera e propria vittoria di contro

²¹⁵ «[La morte è un fenomeno privo di senso] perché la vita individuale dell'uomo civilizzato, inserita nel "progresso", nell'infinito, non potrebbe avere, per il suo senso immanente, alcun termine. Infatti c'è sempre ancora un progresso ulteriore da compiere dinnanzi a chi c'è dentro; nessuno, morendo, è arrivato al culmine, che è posto all'infinito», *ibidem*.

²¹⁶ Nelle parole di Weber, che certo nella propria formulazione differisce da quella schlegeliana: «Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antica moriva "vecchio e sazio della vita" poiché si trovava nel ciclo organico della vita, poiché la sua vita, anche per quanto riguarda il suo senso, gli aveva portato alla sera del suo giorno ciò che poteva offrirgli, poiché per lui non rimanevano enigmi che desiderasse risolvere ed egli poteva perciò averne "abbastanza"», *ibidem*.

²¹⁷ «Ma un uomo civilizzato, il quale è inserito nel processo progressivo di arricchimento della civiltà in fatto di idee, di sapere, di problemi, può diventare sì "stanco della vita", ma non sazio della vita», *ibidem*.

²¹⁸ «Di ciò che la vita dello spirito continuamente produce egli [l'uomo civilizzato] coglie soltanto la minima parte, e sempre soltanto qualcosa di provvisorio, ma di definitivo: perciò la morte è per lui un accadimento privo di senso. E poiché la morte è priva di senso, lo è anche la vita della cultura in quanto tale, che proprio in virtù della sua "progressività" priva di senso imprime alla morte un carattere di assurdità», *ibidem*.

all'oscurità dell'incomprensibile, ma un semplice mutamento della loro relazione: né sconfitta né vittoria di una delle due parti, il fatto che la ragione non possa aspirare a dominare il caos alla base del mondo e delle costruzioni umane non deve essere interpretato come ipotesi nichilistica o annichilente; come sostiene Cometa, infatti, «per Schlegel si tratta [...] sin dal principio, [...] di progettare sul vuoto della molteplicità e della deriva del senso, di costruire sulla base di un sistema di rovine»²¹⁹. L'irrazionalità e l'assenza del senso quindi devono essere viste come possibilità creative, non come semplici forze distruttive²²⁰.

LA FRAMMENTAZIONE DEL TEMPO

3.1 Leggere le tendenze: il giornale

Nelle pagine precedenti è stato mostrato come nasca in Schlegel la necessità di una lettura della modernità entro cui egli stesso sta vivendo: senza una comprensione

²¹⁹ Cometa M., "Introduzione" a Schlegel Fr., *Frammenti critici e poetici* cit., p. x.

²²⁰ Inoltre, anche in questo caso il rapporto con l'incomprensibile non è unitario, non si può parlare di uno sviluppo unico nemmeno in questo senso; tale è il significato della poesia di Goethe riportata da Schlegel alla fine del suo saggio:

«Non c'è una scelta buona per tutti,
Veda ciascuno ciò che può fare,
Veda ciascuno dove fermarsi
E chi sta dritto, badi, non cada.

[...]

Quando lo sciame si è sollevato,
Che il nuovo verbo ha messo in moto,
Veda ciascuno dove fermarsi.
Che faccian chiacchiere, magari a vanvera,
Su cose, certo, che non intendono.
Alcuni debbono andare attorno,
Parecchi artisti si perderanno.

[...]

Lascia che giochino tutti beati,
Pensa soltanto a mirar bene,
E chi sta dritto, badi, non cada» (Schlegel Fr., *Sull'incomprensibilità* cit., p. 927).

La frattura entro il percorso unitario della storia è rappresentato anche, questo è il senso della citazione schlegeliana, dall'individualità del rapporto con l'incomprensibile, il quale non viene affrontato comunemente e non rappresenta uno stadio dello sviluppo di un'epoca. Alcuni riescono ad ergersi di fronte all'assenza del senso, altri si perdono in chiacchiere, altri ancora si perdono lungo il proprio percorso comprensivo o creativo.

dell'epoca da lui vissuta non è possibile infatti intraprendere un'indagine sulla natura del classico, quale prodotto del moderno stesso, per l'appunto. Lo sguardo rivolto all'antichità quindi si rivolge verso se stesso, con un movimento auto-riflessivo per investigare le stesse condizioni di possibilità che hanno portato all'immagine idealizzata dell'antico, così anche come hanno portato al bisogno di uno sguardo ad essa diretto. In questo modo l'indagine trascendentale, quale pensiero sulle condizioni di possibilità, raggiunge in Schlegel una nota storica; non si tratta, come in Kant, Maimon o Fichte, di condizioni di possibilità universali e soprattutto atemporali: il pensiero trascendentale diventa pensiero storico, riflessioni sulle condizioni culturali, sociali e politiche che condizionano l'antropologia. Compiuto questo passo, negli anni successivi Schlegel tenderà ad abbandonare la tematica classica, la quale – pur restando un punto di riferimento – non verrà più esplicitamente sottolineata. Ciò che resterà, invece, è l'attenzione rivolta al momento presente, all'”attualità”. Abbiamo inoltre visto che Schlegel cerca di smarcarsi rispetto alle letture progressiste della storia, non collocando più il punto temporale da lui stesso vissuto come una parte di una linea ascendente verso un'epoca illuminata o comunque migliore. La domanda che quindi emerge, e a cui si cercherà di dare risposta nelle prossime righe, riguarda gli strumenti ermeneutici da utilizzare per comprendere l'attimo vissuto, in che modo collocarlo, se non è più pensabile un costante progresso.

Il rapporto conoscitivo con il movimento inarrestabile e pluridirezionale della storia necessita di strumenti dinamici per essere realizzato. I vettori che contribuiscono a costituire la rete che a sua volta costituisce la *Bildung* moderna sono infatti veloci, talvolta non rumorosi – come abbiamo visto –, un po' sommersi. Per tentare di metterli in evidenza il classico sistema filosofico risulta troppo poco dinamico per poterlo utilizzare quale lente per la loro individuazione. Se la cultura è infatti in continuo movimento, la rigidità di un sistema compiuto e non aperto non può afferrare, cogliere tali trasformazioni lasciandosi a sua volta attraversare da esse. È in questa riflessione di un mondo in perenne metamorfosi, che coinvolge entro di sé ogni disciplina che Schlegel si interroga su quale possa essere lo strumento più adatto per delineare e descrivere le trasformazioni della cultura moderna; la risposta contribuirà ovviamente in modo radicale nelle decisioni riguardo alla *Darstellung* della filosofia: la ricerca di un'esposizione perennemente aperta è alla base della scelta della scrittura per frammenti, e anche – e ciò ci riguarda in questo momento – dell'importanza data alla pubblicazione di riviste filosofiche. Questo argomento coinvolge

una doppia problematica; la prima riguarda l'obiettivo di comunicare da una parte con i capi di governo (esigenza preponderante nell'ultimo Schlegel) e dall'altra con un'opinione pubblica la cui nascita, decisamente in ritardo rispetto alla vicina Francia, doveva avvenire proprio grazie a tali riviste²²¹ di divulgazione scientifica, letteraria e filosofica²²². Il secondo nodo coinvolto ruota attorno invece proprio alla necessità di trovare una modalità di scrittura e pubblicazione in grado di "stare al passo" con le trasformazioni. Un semplice sguardo d'insieme permette di definire appunto la rivista quale piattaforma privilegiata nella filosofia schlegeliana: lunga tutta la sua vita sono molteplici le collaborazioni a giornali (*Lyceum der schönen Künste*, *Philosophisches Journal*, *Deutschland*), alcuni *Zeitschriften* vengono da lui diretti (per esempio l'*Österreichischer Beobachter*) se non anche fondati (si pensi al famoso *Athenäum*, a *Europa*, al *Deutsches Museum* e a *Concordia*). D'altra parte lui non fu l'unico a sottolineare l'importanza di questo strumento: anche Kleist, suo amico e collaboratore, come noto a sua volta fondò, nei primi 10 anni del 1800, riviste quali *Phöbus* (assieme ad Adam Müller) e il *Berliner Abendblätter*.

Il campo d'indagine di tale riviste deve quindi essere in grado di riportare i rapidi movimenti della propria epoca; nel primo numero dell'*Österreichischer Beobachter* (2 marzo 1810) ritroviamo un'introduzione non firmata – ma che con ogni probabilità fu scritta da Schlegel, in quanto direttore²²³ – nella quale vennero esposti gli obiettivi e i campi di interesse del giornale e in cui, per l'appunto, si avvertono i lettori della velocità con cui in quegli anni si succedono gli eventi, che la rivista si pone lo scopo di riportare:

«Wir würden unsere Leser durch eine kurze Einleitung zu der Geschichte des Tages, wo wir unser Werk beginnen, vorbereiten. Aber zu schnell bewegen sich in

²²¹ «Durch Historie und Kritik – werden die Dichter und Künstler selbst gebildet – durch φσ[Philosophie] die jungen Leute – durch d.[as] *Drama* und *Romane* <und *Journal*> d.[as] große Publikum», *Ph. Lj. I*, p. 455 n° 248. L'utilità delle riviste consiste non solo nella produzione di un pubblico tedesco, ma nella possibilità di creare, mediante esse, un pubblico comune europeo; così può essere inteso ad esempio il frammento: «Das Organon in d.[er] Europa [...] W[issenschaft]Encycl[opädie] [...] – Erziehung. – a) Journal b) Vorlesung c) Universität», *ivi*, p. 473 n° 24.

²²² Cfr. ad esempio la recensione schlegeliana alla rivista *Philosophisches Journal* di Niethammer: «da ja der Zweck und Wert dieser Sammlung ohnehin mehr als vorübergehend ist. Dieser Zweck umfaßt nämlich nach dem *Vorbericht* des Hn. Herausgebers beide Geschäfte, denen den Philosophen, wie kurz, aber einleuchtend, auseinandergesetzt wird, obliegen: die Philosophie eines Theils so zu begründen und in sich zu vollenden, daß sie als Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes gelten könne; zugleich aber auch für eine zweckmäßige Anwendung ihrer Resultate auf einzelne Wissenschaften, in einem deutlichen und, wo es der Gegenstand erlaubt, auch populären Vortrage zu sorgen», *id.*, *Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers philosophischem Journal*, in *KFSA VIII* (d'ora in poi *Niethammers*), p. 12.

²²³ Questa è l'opinione di Behler, cfr. Behler E., *Einleitung*, in *KFSA VII* cit., p. LXXI nota 3.

ihrem Eilfluge die Umwälzungen der allmächtigen Zeit, wo große und kleine Staaten verschwunden sind, oder neu entstanden, wo alle Elemente des gesellschaftlichen Vereins mit einander kämpften und rangen. Die Geschichte des heutigen Tages ist für uns selten jene des gestrigen oder des morgenden»²²⁴.

Come dicevamo quindi la rivista, grazie alla sua periodicità, costituisce uno scritto dinamico²²⁵ che facilmente si adatta alle trasformazioni e mutamenti culturali, politici, economici e sociali riportando appunto con maggiore facilità le peculiarità dei propri giorni; la facoltà di riflettere sul *Tagesordnung* è infatti una delle capacità che il filosofo deve avere, per essere definito tale²²⁶. E per questo Schlegel sostiene che la filosofia abbia con il giornale molte affinità:

«La poesia inclina più alla bibbia, la φσ[filosofia] al giornale [*Journal*]»²²⁷.

Ma la filosofia non può ridursi a semplici articoli di riviste: in questo caso il rischio di schiacciarla sulla mera cronaca dei fatti è decisamente grande. Per questo Schlegel sente la necessità di ripetere, nei propri appunti, che risulta utile alla filosofia solo il giornale che riesce a porsi in una prospettiva critica, intesa appunto come facoltà, tra l'altro, di riconoscere le tendenze della propria epoca. Come Schlegel avrà modo di ricordare in una recensione alle lezioni di letteratura di Adam Müller, lo scopo che egli si propone non è di mettere in circolo informazioni il più velocemente possibile, bensì di riconoscere quegli elementi che possono dirsi eccellenti²²⁸; in questo contesto, di riconoscere le tendenze. Lo scopo della forma espositiva del giornale è quindi facilitare la prospettiva verso la propria epoca per delinearla nei suoi elementi principali, anche se spesso nascosti²²⁹: dimenticare questo aspetto significa tradire l'obiettivo e rinunciare alla prospettiva filosofico-critica, la

²²⁴ Ripreso da *ibidem*.

²²⁵ «Ein *Journal* ist eine dynamische Schrift – Algebra d[er] Vernunft», *Ph. Lj. I*, p. 337 n° 174; «Das *Journal* [...] ist eben dynamische Schrift» *ivi*, p. 356 n° 427.

²²⁶ Questo fu uno dei grandi meriti dell'intero pensiero di Lessing, secondo Schlegel: «Die Form aber dieses Ganzen kann man so beschreiben. Er geht überall aus von einem gegebenen lebhaften Interesse; seien es nun geschnittne Steine, oder Schauspiel, oder Freimaurerei, was grade der Zufall an die *Tagesordnung* gebracht hatte», *L*, p. 50.

²²⁷ *Id.*, *Fragmente zur Poesie und Litteratur. II. und Ideen zu Gedichten (S. 18-95)*, in KFSa XVI, tr. it. *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura II e idee per composizioni (1799-1801)*, in Schlegel Fr., *Frammenti critici e poetici cit.*, p. 344, n° 128.

²²⁸ *Id.*, [*Rezension*] *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur von Adam H. Müller. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Dresden 1807 in der Arnoldischen Buchhandlung*, in KFSa III, p. 149.

²²⁹ «Alle κφ[kritische Philosophie] nimmt viel Rücksicht aufs Zeitalter. Das ist das Wesen eines *Journal*s, und also ist jedes *Journal* kritisch», *Ph. Lj. I*, p. 72, n° 521.

quale appunto mediante le tendenze altro non vuol fare che descrivere il proprio *Zeitalter*²³⁰.

Il *Journal*, la *Zeitung* e la *Zeitschrift* sono quindi semplici strumenti²³¹, ma «die φσ[Philosophie] geht mehr auf ein Journal»²³². La differenza tra la filosofia che cerca di leggere e delineare la propria epoca, e la banale cronaca, che invece si limita a riportare fatti, coincide nella riflessione sulla costitutività delle tendenze, la loro individuazione critica; ancora, nel rapporto con l'«attualità» consapevole della sua sfuggevolezza e mobilità. Una consapevolezza che forma la stessa modalità con cui il filosofo delle rapportarsi all'oggi: un rapporto che non solo deve essere critico, ma anche, come vedremo, genetico, storico²³³.

3.2 Il presente come cosa in sé

La lettura dell'attualità, di ciò che il filosofo si trova di fronte, e della sua *Bewegung* è un compito decisamente più complicato di quanto possa sembrare: come ritrovare una chiave di lettura che spieghi tale movimento, se non si tratta più strettamente di un progresso verso il meglio? Se il percorso storico non è paragonabile al crescere e perfezionarsi di un essere organico con la propria coerenza strutturale, entro cui ogni fase corrisponde ad un gradino dello sviluppo, bensì se tale susseguirsi di epoche è costituito da una rete di tendenze con direzioni e origini differenti, in cui appunto l'unità ricercata nello studio storico altro non è che una caratteristica generale, allora una lettura comprensiva risulta difficile da realizzare. E se tale interezza non è raggiunta, ogni attimo vissuto, ogni evento, non può essere definito mediante la sua semplice appartenenza a tale complesso. Kant, ad esempio, può individuare un progresso nei giorni da lui vissuti, e conseguentemente questa diventa la peculiarità di ciò che lui vive, tale chiave interpretativa è lo strumento di lettura per gli eventi che lo coinvolgono: ciò che non appartiene a tale percorso viene escluso e definito quale non appartenente alla razionalità

²³⁰ «Das Problem der φσ[Philosophie] ist viell[eicht] eben d[ie] Constit.[ution] d[es] Zeitalters», ivi, p. 351, n° 370.

²³¹ «Das Journal hat nothwendig nur einen technischen Zweck», ivi, p. 356, n° 427.

²³² Ivi, p. 355, n° 408.

²³³ Non è un caso infatti se nell'articolo introduttivo all'*Österreichischer Beobachter* riportato sopra Schlegel dichiara la difficoltà di scrivere la *storia* del giorno presente, una storia che non è la stessa del giorno passato o di quello futuro.

storica; potremmo dire, utilizzando i termini di Wendy Brown, che gli avvenimenti i quali non appartengono a tale direzione onnicomprensiva vengono esclusi dalla razionalità stessa, diventano contingenti e non degni di attenzione²³⁴. La circolarità delle attività e dei fenomeni ripetitivi, che costituiscono la ripetitività dell'esistenza, sono trascinati da un moto ascendente verso il *telos* della storia, in un percorso che non scombina la circolarità della vita biologica e naturale. Conoscere il proprio presente, in una prospettiva kantiana, significa ritrovarvi le tracce del progresso dell'umanità. E la ricerca di un'unità storica, problema che Schlegel stesso apprende affrontando Condorçet, viene soddisfatta dalla constatazione che è proprio tale percorso progressivo a delineare la coerenza unitaria degli eventi. Questo permette anche di suddividere in tappe tale strada verso il *telos*, in cui ogni epoca storica corrisponde ad un passo coerente e successivo verso l'obiettivo.

Le cose ovviamente si complicano se il percorso teleologico unitario viene rifiutato, non solo nel suo utilizzo atto alla nascita di una speranza (come in Condorçet) ma anche nella sua applicazione come strumento ermeneutico (come ad esempio in Fichte²³⁵). Lo *Zeitalter* vissuto da Schlegel è stato da lui definito come l'epoca delle tendenze, delle accelerazioni, delle rivoluzioni e delle frammentazioni, ma proprio per questo motivo non è distinguibile un'unica direzione che dia senso a tali movimenti. Abbiamo anche visto che Schlegel descrive la propria epoca come età di mezzo (*Mittelalter*), ma non sembra poter dare a questa peculiarità una potenzialità ermeneutica come si rileva ad esempio in Fichte, il quale descrive il proprio momento storico come il medio perfetto tra due precedenti e

²³⁴ Brown W., *Politics out of History*, tr. it. *La politica fuori dalla storia*, a cura di Rudan P., Laterza 2012. Nell'interpretazione della Brown proprio un pensiero che contrasti l'approccio progressista alla storia può essere utilizzato per generare nuove direzioni politiche emancipate dal liberalismo, dall'eurocentrismo e, alla fin fine, dal conservatorismo.

²³⁵ La filosofia fichtiana della storia serve certo a comprendere l'attuale, ma ciò significa afferrare la struttura razionale di un percorso coerente. Ciò non significa, in Fichte, anticipare cosa *debba* (nella dimensione di un dovere logico, di un *müssen*) accadere, in quanto la libertà dell'uomo è un presupposto innegabile, ma permette di collocare e interpretare l'epoca presente quale fase di un percorso morale, entro un tragitto cioè che ha avuto inizio in un'età di innocenza e terminerà nel regno della morale e della ragione; posizionando la propria fase nel mezzo di due momenti si legittima il passaggio all'epoca successiva, ma contemporaneamente si offre una chiave ermeneutica per leggere il proprio "oggi", delineandolo, tracciandone i limiti; vi è un'unica tendenza, razionale e descrivibile a priori, grazie alla quale afferrare e comprendere il proprio *Zeitalter*. Se quindi nemmeno in Fichte si scrive una storia per poter prevedere il futuro, la costruzione razionale e a priori di quest'ultimo consente di "fermare" il corso degli eventi e rilevare una struttura ermeneutica valida per leggere ciò che viene vissuto *oggi* (cfr. Fichte J. G., *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, tr. it. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini, Milano 1999. A tal proposito cfr. Picardi R., *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte*, il Mulino, Bologna 2009), ma pur non prevedendo il futuro consente di creare un piano di legittimazione, se non addirittura di vera e propria pensabilità, per ciò che dovrà accadere in un *domani*.

due posteriori. Se in quest'ultimo infatti si ritrova uno sviluppo organico che consente di vedere un passaggio da un'età all'altra a causa del procedere storico coerente e razionale, come la graduale realizzazione della morale, non così in Schlegel. Se il proprio *Zeitalter* sia da considerare come la preparazione verso un periodo "maturo", come una semplice fase infantile, solo gli sguardi dei posteri, rivolti all'indietro, potranno dirlo²³⁶.

A questo punto della trattazione, diviene sempre più consistente il dubbio che in realtà la filosofia, lo sguardo verso la propria attualità, non debba limitarsi alla cronaca, al giornale, seppur Schlegel lo rifiuti. Se non è rintracciabile un percorso entro cui collocarci, ci si può domandare, l'unica cosa da fare è riportare ciò che vediamo accadere – senza poter fare distinzione tra elementi contingenti e tendenze invece cariche di potenzialità future – descrivere le modalità con cui si presentano, farne una semplice fotografia. Ma questo non è sufficiente per comprendere il momento culturale, sociale e politico vissuto, non è sufficiente per delineare i tratti della propria epoca; ma l'interrogativo resta: come conoscere le tendenze, se esse non sono collocabili entro un flusso unico e unidirezionale? Come scattare un'istantanea, che in quanto tale è statica, di un panorama mosso e in continua trasformazione?

Ritengo che queste siano esattamente le domande che Schlegel pone a se stesso quando si interroga sulla modalità più adatta per affrontare teoricamente il presente. Senza l'imposizione dall'esterno di un tragitto ideale verso un obiettivo, i parametri ermeneutici devono mutare rispetto all'impostazione di Condorcet, Kant e Fichte. Non si presuppone la realizzazione di un ideale nel futuro, e quindi la *Fortschreitung* che attraversa e caratterizza il presente deve essere afferrata in un modo differente. L'unica cosa che sappiamo, per ora, è che l'esperienza del presente è l'esperienza di movimenti molteplici, di tensione non necessariamente realizzabili in futuro: conoscere il presente significa conoscere questo campo di forze, poterle descrivere. Ma nel momento in cui si cerca di afferrare queste latenze, questi movimenti, essi non sono più tali: vengono fermati, bloccati come entro una fotografia che interrompe e uccide un oggetto in moto. Per spiegare ulteriormente questa difficoltà, ritorna utile il terzo paradosso di Zenone sulla nozione di moto²³⁷ al fine di dimostrare che il tempo non è costituito da istanti successivi, ma da

²³⁶ *Ath. Fr.*, p. 220, n° 426.

²³⁷ Esempificazione tra l'altro utilizzata da Maimon nel suo *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (testo ben noto a Schlegel, come dimostrano alcuni suoi appunti). «Zenone [sostiene...] che tutto sta, o

differenziali. L'argomentazione di Zenone sostiene che una freccia che ci appare in movimento in ogni istante in cui viene percepita essa è in realtà ferma. In ogni istante difatti essa occuperà solo uno spazio che è pari a quello della sua lunghezza, e quindi in ogni istante considerato essa è stabile. D'altra parte, Schlegel considera quale oggetto principale dell'idealismo la conoscenza e l'indagine sui concetti di sviluppo (*Entwicklung*), attività (*Tätigkeit*) e divenire, cercando così di allontanarsi dalle riflessioni che invece ruotano attorno ai nodi dell'essere e della costanza (*Beharrlichkeit*)²³⁸. Non stupisce quindi se non può essere accettata l'idea che il presente sia descrivibile come oggetto fermo, statico; ma è anche vero che, come mostra il paradosso sopra citato, il rischio di una concezione del presente come attimo, istante fermo e morto è incombente. Tale pericolo è connaturato però nella natura umana; la possibilità per l'Io, per il soggetto, di concepire se stesso e la propria attività autocosciente come separata dal mondo è infatti basata sulla differenza, prodotta in modo trascendentale, tra il movimento inarrestabile della coscienza e il mondo esterno composto da oggetti costanti, essenzialmente fermi, sempre identici a sé stessi. La facoltà di riconoscere in ogni istante l'oggetto della propria conoscenza quale elemento separato da sé e dalla rappresentazione che si ha dell'oggetto è basata sulla facoltà trascendentale dell'Io di "bloccare" il divenire delle cose esterne, la capacità (essenziale quanto letale) dell'intuizione di concepire gli oggetti nell'attimo presente come fermi, stabili; la loro latenza, il loro divenire e le tendenze non possono essere riconosciute in questo semplice atto conoscitivo:

«Auf der niedrigsten Stufen des Ichs, in der Anschauung soll etwas in das Ich aufgenommen werden, was doch vom Ich unterschieden würde. [...] In der Anschauung erscheint uns der Gegenstand immer als etwas Beharrliches, Ruhendes, als von dem Ich Verschiedenes, was es vielleicht gar nicht ist. [...] Wir können den

sempre in riposo, o in movimento; ma una cosa sta in riposo quando occupa uno spazio che è uguale a se stessa e ciò che si muove è sempre nell'istante; dunque, la freccia in movimento è immobile. [...] Il terzo [argomento] di Zenone afferma che la freccia scagliata è immobile; ma questo risultato è conseguenza della tesi che il tempo è composto da istanti; se non si concede questa premessa, l'argomentazione non starà in piedi», Aristotele, *Fisica*, tr. it. a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 338-339.

²³⁸ «der Begriff der *Beharrlichkeit*, den er [Plato] von Parmenides angenommen, und mit dem absolut Guten des Sokrates und dem absolut ewigen Verstande des Anaxagoras in Verbindung setzte, entfernte jeden Gedanken von Entwicklung und alles was ihn hätte dazu führen können, eine werdende Gottheit anzunehmen; daher er denn die Materie neben der Gottheit mußte bestehen lassen, welches der Hauptmangel seines Systems ist. Bei Aristoteles aber sit der schädliche Einfluß des Pantheismus auf eine andere Weise sichtbar; statt sich streng an den Begriff der Tätigkeit zu halten, welche doch das Prinzip seiner Philosophie als Idealismus ist, und darin alles aufzulösen, räumt er dem Begriffe des Seins viel zu viel Herrschaft ein. [...] Hätte er an die Stelle des Seins Tätigkeit gesetzt, so möchte es ihm eher gelungen sein, das Entstehen der Dinge durch allmähliche Entwicklung der Fähigkeit begreiflich zu machen», id., *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (d'ora in poi *Entw.*), in *KFSA XII*, p. 305-306.

Gegenstand selbst nie erkennen; der Sinn gibt uns immer nur einen Eindruck, Bild oder Vorstellung von dem Gegenstande, nie ihn selbst. [...] Es könnte ja gar nicht beharrlich sein, uns nur so erscheinen, – da es uns nicht anders erscheinen kann, da es aus der Natur der Anschauung notwendig folgt, daß der Gegenstand, um ihn von uns selbst unterscheiden zu können, *beharrlich* und *ruhig* erscheinen muß, im Gegensatze mit uns selbst; wäre er nicht ruhend, so könnten wir ihn nicht auffassen, es würde den Sinn nur verwirren, die Mannigfaltigkeit der Eindrücke einer den andern verlöschen; der Eindruck des Gegenstandes muß, um eine Anschauung hervorzubringen, fixiert werde, der Wille muß ins Mittel treten, die Aufmerksamkeit beliebig richten, sowohl den Sinn, als die Reflexion fixieren, er muß die Eindrücke des Sinnes festhalten, damit nicht einer den andern verwische und eine Anschauung möglich sei; dies ist es dann, was dem Gegenstand den Schein der Beharrlichkeit gibt, und macht uns eben begreiflich, warum die Gegenstände uns ohne höhere Nachforschungen und Zweifel in dem gemeinen Bewußtsein als Dinge erscheinen; zugleich enthält es die Begründung zu dem Beweise, daß keine Anschauung ohne Beharrlichkeit möglich sei»²³⁹.

Il dubbio però sull'esistenza degli oggetti, e di questa loro peculiarità stabile e fissa di contro alla piena attività del soggetto è l'inizio della stessa curiosità filosofica²⁴⁰. Così come il mondo conosciuto nell'attimo vissuto, per essere appunto oggetto dell'intuizione, deve essere fermato, bloccato dalle altre facoltà intellettive, così è, più in generale, per il presente. Incapaci di conoscere intuitivamente il moto e il divenire del panorama che ci si presenta di fronte, siamo obbligati a concentrare l'intera attenzione sui limiti, i confini del divenire stesso, per semplice scopo conoscitivo-ermeneutico, producendo così l'illusione di un essere²⁴¹ presente, fotografato dall'intuizione e riconducibile così a rappresentazione; ma il presente, così come la cosa, è qualcosa di morto, una semplice rappresentazione che non può riprodurre il divenire del mondo, che non può rendere conto della vita:

«*Gegenwart* [...] ist das Tote, das Fesselnde und steht in der nächsten Beziehung auf den Begriff der Beharrlichkeit, des Dings»²⁴².

²³⁹ Ivi, p. 327-328. È evidente la ripresa del tema fichtiano secondo cui l'attività dell'io debba contrapporre al proprio agire, al fine di rendere quest'ultimo determinato ovvero limitato, un mondo sensibile di contro ad un mondo intelligibile; a tal proposito rimando, a titolo esemplificativo a Fichte J. G., *Zweite Einleitung*, tr. it. *Seconda Introduzione*, in id., *Prima e Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza*, a cura di Cesa C., Laterza, Roma-Bari 1999, p. 48 e in particolare p. 80: «Per non perdere l'occasione di esprimermi con tutta chiarezza: l'essenza dell'idealismo trascendentale in generale, e quella dell'esposizione di esso nella dottrina della scienza in particolare, consiste nel fatto che il concetto di essere viene considerato non come un *primo* e *originario* concetto, ma soltanto come un concetto derivato, e più precisamente derivato opponendolo all'attività, e dunque soltanto *negativo*. Per l'idealista l'unico positivo è la libertà». Inoltre: «Das Ich als Thätigkeit betrachtet giebt das Ich, das Ich in Ruhe betracht[et]. giebt das NichtIch», id., *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, Meiner, Hamburg 1994, p. 42.

²⁴⁰ *Entw.*, p. 328 e 334.

²⁴¹ «das *Sein* ist an und für sich selbst nichts; es ist nur *Schein*; es ist nur die Grenze des Werdens, des Strebens. [...] Das Sein ist [...] ein notwendiger, nützlicher Schein», ivi, p. 336.

²⁴² Ivi, p. 414.

L' *Augenblick* in sé stesso è conoscibile solo in quanto risultato dell' intuizione che lo pone come elemento statico: esso è il divenire fissato, la vita che viene distrutta a livello conoscitivo²⁴³. Ogni istante sussegue l'altro in modo incontrollabile, l'attimo presente sfugge alle facoltà conoscitive umane: nel momento in cui si presenta ai nostri occhi è già passato; bloccare il flusso significa snaturare questo divenire, e con esso il tempo stesso²⁴⁴. Intuire il divenire non è quindi possibile se si resta fermi all'istante che si trova di fronte ai propri occhi: in questa situazione lo spettacolo offerto allo sguardo è un insieme caotico di elementi, di punti sparsi, senza linea di continuità che li colleghi.

3.3 La frammentazione del tempo

Restando su questo aspetto si comprende perché dal punto di vista schlegeliano la linearità del tempo non è immediata, non è data alla conoscenza come elemento pre-esistente. Attorno a questo nodo si incrociano due piani differenti, che però portano alla medesima conclusione. Da un lato Schlegel mette in questione la linearità del tempo storico, inteso come coerente successione di eventi verso un *telos* (sia esso positivo o

²⁴³ «so ist es [...] mit der Gegenwart, diese kann als die erstarrte, fixierte, gleichsam stillstehende, beharrliche Zeit nur bei dem irdischen Element, dem Schrecken und Tode stattfinden», ivi, p. 442.

²⁴⁴ Se da una parte il presente viene discretizzato sul piano gnoseologico, la sua importanza risalta invece sul piano pratico: «Das *Ganze* ist unbedingt, absolut frey, und die Theile sind bedingt frey. Hier ist der Augenblick das wichtigste. Er ist das Produkt der Vergangenheit und der Zukunft. Der Augenblick ist hier *allmächtig*, und man könnte also auch bedingter Weise dem Menschen Allmacht zuschreiben, nämlich indem seine Kraft, der Verstand sich über alles verbreiten kann. Statt des Begriffs *Freyheit des Willens* setzen wir nun den Satz: *Die Tugend ist allmächtig!*», id., *Transcendentalphilosophie* (d'ora in poi *Tr.*), Meiner, Hamburg 1991 (anche in *KFSA XII*), p. 74. Si veda anche il frammento contenuto nei *Philosophische Lehrjahre*: «Die Gegenwart muß ganz anders behandelt werden als die Vergangenheit. Dieß liegt nicht in d[er] Zeit, sondern in der $\pi\rho$ [Praxis]. Man kann zwar auch die Gegenwart Theor[ethisch] betrachten, dann geht aber die $\pi\rho$ [Praxis] verlohren und es entsteht Träumerei», *Ph. Lj. I*, p. 377, n° 684. In tal senso è forse da mettere in questione la contrapposizione posta da Hadot tra Goethe e il Romanticismo, o per lo meno Schlegel potrebbe valere quale eccezione. Secondo il pensatore francese, Goethe seguirebbe la tradizione stoica ed epicurea antica riguardo l'importanza del presente, di contro al Romanticismo entro il quale ci sarebbe una decisa svalutazione dell'importanza dell'attimo vissuto: «Nell'anno 1829 in cui [Goethe] scrive, i "moderni" a cui si riferisce sono i romantici [...]. La nostalgia è alla moda, nostalgia per l'essere assente, lontano, inaccessibile, anelito verso il passato o il futuro o un altro mondo, un'altra vita, che sarebbe altrove. Questo rimpianto dell'"ideale" è accompagnato da una svalorizzazione del reale, del quotidiano, del presente, considerato dai romantici come banale o triviale, posizione questa che Goethe rifiuta completamente» (Hadot P., *N'oubliez pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, tr. it. *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 12). Per Goethe infatti «Quella che [...] era la "salute del momento" degli antichi diventa ora una saggezza infantile, cioè una disposizione spontanea a vivere nel presente e ad accoglierlo con gioia senza riflettere, senza cercare di capire», ivi, p. 45.

negativo); il *System der Fortschreitung* è infatti un agglomerato di direttive il cui unico elemento comune è appunto l'assenza di un obiettivo finale unitario:

«Die chronologische, geographische und genealogische Ordnung und Classification in der Geschichte ist nicht anwendbar wegen der steten Regreßion und Regressionen»²⁴⁵.

Dall'altro, all'intuizione non si offre la tendenza quale forza in grado di collegare le tre dimensioni temporali (passato-presente-futuro), ma solo attimi quali granelli isolati, e così incomprensibili nella loro natura potenziale e latente. In entrambe le prospettive si descrive una polverizzazione del tempo.

Se, in altri termini, ciò che è oggetto di intuizione non è la relazione tra le cause precedenti e gli effetti, e se il processo storico non è immediatamente visualizzabile unitariamente, allora la linearità del tempo deve essere ricostruita²⁴⁶, in modo da poter individuare ciò che nella storia è latente, sottolineando così il collegamento tra questi granelli, e poterli riconoscere non come atomi, cose morte, bensì come elementi potenziali, forze che possono manifestarsi entro il panorama culturale, sociale e politico. Se l'oggetto dell'intuizione non può rendere conto del fluire del tempo, il movimento va ricreato. Allo stesso modo, quando il pensatore si accinge ad affrontare il proprio tempo, la propria epoca, una mera cronaca dei fatti non è sufficiente. Come abbiamo visto, il giornale è uno strumento irrinunciabile per il lavoro filosofico, ma quest'ultimo consiste in qualcosa di più. Riportare un fatto nel suo isolamento non è sufficiente: la linearità temporale di cui esso è solo un frammento deve essere riedificata. Per rendere conto della latenza e delle forze – che in quanto tali raggruppano più attimi, collegano i granelli – deve essere ricostruito quel segmento temporale che permette di rappresentare il divenire, il movimento della stessa latenza, il dispiegarsi della forza. In questo modo si ottiene non tanto la riproduzione di una catena di cause ed effetti (in quanto essa resta un semplice strumento), bensì la conoscenza di quell'anello che a noi è più vicino, ma che in quanto tale – isolatamente – resta inconoscibile, nella sua essenza:

«Nun gesteht aber jedermann ein, daß die Anschauung uns nur eine Wirkung, einen Eindruck, eine Erscheinung gibt, und immer noch etwas hinter dem Vorhang

²⁴⁵ *Ph. Lj. I*, p. 30, n° 125.

²⁴⁶ «Die Zeit richtig zu construiren ist eine magische Kunst», *ivi*, p. 169, n° 541.

zurückläßt. Das Freie, Lebendige, Bewegliche geht in der Anschauung immer verloren; sie zeigt uns bloß das Äußere der Gegenstände»²⁴⁷.

Ciò che l'intuizione ci offre è quindi soltanto un fenomeno (*Erscheinung*), quale percezione di una potenzialità che non si offre immediatamente ai sensi. Per conoscere il moto sottostante a tale *Erscheinung*, per riconoscerlo è necessario un elemento ulteriore, rispetto all'intuizione, che giustifichi la consapevolezza di tale divenire. Quando sterilizziamo le latenze concentrando lo sguardo nell'attimo, quando distruggiamo la vita entro i limiti della cosa, nello stesso momento sorge in noi il dubbio che l'intuizione offra solo un elemento parziale. D'altra parte, sostiene Schlegel, è nella natura stessa dell'Io il non accontentarsi del dato. Tendere all'infinito nel suo dispiegarsi (in altri termini il concetto del divenire²⁴⁸) è proprio del soggetto: è connaturato nello spirito umano la perplessità di fronte al semplice *Ding*, quale oggetto persistente, costante²⁴⁹, e determinato dal principio di identità²⁵⁰. Se quindi il presente è dato dall'intuizione di oggetti, altrettanto vero è, dal punto di vista schlegeliano, che fermandoci ad esso non è possibile afferrare l'essenza degli oggetti che ci si presentano di fronte, nel loro movimento e sviluppo²⁵¹. Il loro divenire, esplicantesi già nell'*Augenblick*, deve essere afferrato, ma

²⁴⁷ *Entw.*, p. 329.

²⁴⁸ Considerare l'infinito come un dato, infatti, lo ridurrebbe a sua volta allo stato di cosa, e in quanto tale ad una condizione limitata. Cfr. *ivi*, p. 334.

²⁴⁹ «Diese Tätigkeit (des Anschauens) führt nun herbei, daß der Gegenstand, der da angeschaut wird, durchaus als ruhend, unbeweglich, beharrlich erscheine; – diese ist auch der Grund, warum die Gegenstände im gemeinen Leben als Dinge gelten, und Dinge zu sein scheinen. Sehen wir aber auf die Gewißheit des Gegenstandes sowohl, als der Ichheit, so offenbaret sich wirklich ein Übergewicht, und es scheint insofern etwas gewonnen zu sein; denn in Rücksicht auf Gewißheit ist auch in der gemeinsten Ansicht das Übergewicht durchaus auf der Seite des Ichs. – Auch hat es sehr viele Zweifler an der Existenz der *Dinge* gegeben», *ivi*, p. 327; «Der erste Schritt in die Philosophie ist uns also der *Zweifel an dem Ding* und die *Wahrscheinlichkeit des Ichs*», *ivi*, p. 328; «Der Zweifel an dem Begriff des Dings ist vollkommen begründet, insofern dieser Begriff ein bloßes Vorurteil ist», *ibidem*.

²⁵⁰ «man braucht 1) nur anzunehmen $a = a$. $a-a$, d.h. a besteht aus zwei Gegensätzen; dieser für die Mathematik unbedeutende Gegensatz ist für die Philosophie schon sehr wichtig, oder 2) $a = \frac{1}{2} a/0 + \frac{1}{2} a 0/a$, das heißt so viel, als a in der Mitte stehend zwischen seinem eignen Maximum und Minimum, zwischen einem unendlich großen und unendlich kleinen a ; [...] diese Formeln, wenn auch bloße Schemata, doch auf jeden Fall viel fruchtbarer sein müssen, als die tautologischen, inhaltsleeren, logischen Prinzipien; diese können uns nie a erkennen und begreifen lehren, denn erkennen kann man nur etwas, wenn man sein inneres Wesen und seine Entstehung zu erklären versteht. Der Satz des Grundes ist, wie gesagt, abgeleitet aus dem der Identität, und hierin liegt der Grundfehler für die Philosophie; geht man vom unbedingten a aus, so kommt man nie zum b ; geht man vom bedingten a aus ($a = b$) so kommt man nie zum Unbedingten», *ivi*, p. 322.

²⁵¹ «in der Welt nichts reell sey als das Lebendige», *Tr.*, p. 33.

«Eine solche bloß und einzig auf die Gegenwart begründete und beschränkte Vorstellung gibt es in dem Menschen nicht»²⁵².

Questo è possibile solamente attraverso un utilizzo del pensiero che cerchi di ricostruire la frammentazione delle *Erscheinungen* che alla nostra intuizione si mostrano solo come granelli, ripercorrendone il divenire; il metodo che Schlegel si propone di utilizzare è un metodo *genetico* o della costruzione²⁵³. Solo attraverso di esso sarebbe possibile ritrovare ciò che l'*Anschauung* ha distrutto:

«Diese Methode, die Gegenstände nach ihrer innern Zusammensetzung und ihren Elementen, ihrer stufenweisen Entwicklung und ihren innern Verhältnissen zu sich selbst zu betrachten und zu begreifen, kann man als entgegengesetzt der syllogistischen, bloß für den subalternen, technischen Gebrauch gültigen, die *genetischen* oder wegen der Ähnlichkeit mit der Mathematik die *Methode der Konstruktion* nennen»²⁵⁴.

Ancora, l'*Erscheinung* data all'intuizione è un elemento non storicizzato, per superare quel livello superficiale di conoscenza si deve passare alla storia:

«*Erscheinung* ein noch rohes noch nicht vollständig historisirtes Factum»²⁵⁵.

Ed è proprio questo metodo che poco si adatta alla forma giornale. Tornando all'introduzione all'*Österreichischer Beobachter* del 1810, troviamo anche lì dichiarata l'intenzione di riportare la storia (*Geschichte*) del proprio giorno, ma evidentemente la struttura editoriale giornalistica non concede lo spazio per uno studio maggiormente approfondito della storia. Possiamo quindi sostenere che l'attività giornalistica ha (anche) il compito di rintracciare i singoli granelli, dati all'intuizione, ma la loro intima conoscenza ovvero il ripercorrere della loro *Entstehung* è oggetto di un'altra forma testuale, il testo filosofico.

²⁵² Id., *Propädeutik und Logik*, KFSX XIII, p. 231.

²⁵³ Concordo con Millán-Zaibert riguardo alla sua tesi per cui questo segnerebbe un grande scarto rispetto alla filosofia kantiana e fichtiana. In entrambe, infatti, vengono posti per certi degli elementi primitivi (l'unità dell'appercezione trascendentale in Kant e l'Io in Fichte), mentre Schlegel pone come punti di partenza un dubbio (riguardo lo stato 'cosale') e una probabilità (dell'esistenza dell'Io): nessuno dei due presupposti schlegeliani è quindi un'asserzione apodittica e quindi, secondo Millán-Zaibert, il metodo filosofico può solo essere sintetico, costruttivo e genetico. Cfr. Millán-Zaibert E., *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, State University of New York Press, New York 2007, p. 140-141.

²⁵⁴ Cfr. *Entw.*, p. 322-323.

²⁵⁵ *Ph. Lj. I*, p. 65, n° 452.

3.4 La Darstellung del presente

Ci ricongiungiamo con la prima citazione riportata in questo testo, dunque: «*Non critice sed historice est philosophandum*». Intendendo con “historia” proprio il metodo genetico di cui sopra, come tentativo di indagare l’origine degli oggetti che si presentano al soggetto conoscente; (solo) in questo senso la filosofia deve essere storia²⁵⁶: per permettere la conoscenza degli oggetti, per permettere la conoscenza del presente, non tanto per sognare un’origine perduta a cui rimanere limitati – «in der Historie sehn wir nur das Nahe und das Nächste»²⁵⁷ – ma per seguire il percorso di *Entstehung*, e riportare attraverso la *Darstellung* la sua vita, la sua natura essenziale, altrimenti sterilizzata entro il dominio dell’*Anschauung*.

Ad una ricerca storico-genetica corrisponde una *Darstellung* che cerchi a sua volta di riprodurre il movimento della vita che coinvolge il divenire del mondo. Se gli eventi non sono più semplicemente stazioni in un lungo percorso unitario verso un *telos*, anche la loro descrizione deve essere ripensata: non si può pensare ad una semplice linearità unitaria, alla quale ricondurre ogni elemento, trasformandola così in criterio per discernere gli avvenimenti che appartengono a tale storia separati da quelli che, al contrario, possono godere di una semplice caratterizzazione contingente. Inizialmente Schlegel crede nella possibilità di ritrovare una legge che regoli il moto della storia, ma questa sua stessa indagine lo portò a considerare il presente come una composizione frammentaria: continue fratture del piano culturale e politico scandiscono i giorni dell’uomo moderno.

Questo porta con sé la messa in questione della forma espositiva²⁵⁸, della rappresentazione con cui proporre tale frammentazione: non se ne può dare una semplice riproduzione mediante il linguaggio, in quanto la ricostruzione narrativa è già il superamento della polverizzazione. Ma allo stesso tempo non è possibile abbandonare la narrazione storica, a meno che non si voglia rinunciare alla conoscenza sia di quelle forze

²⁵⁶ «Die einzige Art, wie der Idealismus sich mit dem Dogmatismus berühren, und wie er ihn zu wiederlegen suchen kann, ist keine andere als *historisch*», *Tr.*, p. 73. «Die Resultate des Idealismus für eine Philosophie der Philosophie lassen sich auf folgendes zurückführen: I) *daß die Philosophie durchaus historisch seyn soll*, indem *die Geschichte der Mittelbegriff ist*, wodurch Empirie und Theorie vereinigt werden können. Unsere Philosophie ist selbst Geschichte. Sie hat es mit der Natur zu thun. Die Natur aber ist ein Faktum, und die Geschichte geht ja auf Fakta», *ivi*, p. 93.

²⁵⁷ *Ph. Lj. I*, p. 372, n° 625.

²⁵⁸ Per uno sguardo sull’elaborazione di tale problematica da parte dei filosofi contemporanei a Schlegel rimando a Seyhan A., *Representation and Its Discontents. The Critical Legacy of German Romanticism*, University of California Press, Berkley 1992.

che appunto si mostrano nel proprio tempo, sia dei semplici oggetti che si danno all'intuizione. La *Darstellung* storico-genetica²⁵⁹ si prefigge per l'appunto il ruolo di rappresentare le latenze sottostanti al momento presente, non riportabili fedelmente mediante un semplice metodo descrittivo di ciò che si presenta in un istante.

Non è possibile riportare la tendenza se non mostrandone l'esplicarsi lungo un percorso; non è possibile interrogarsi sulla vita, il moto che coinvolge i frammenti, se non sotto la forma di un'indagine storica:

«Vielleicht läßt sich das Leben nicht rein physisch sondern nur historisch erklären und construiren»²⁶⁰.

Ma se allo sguardo non si presenta una linearità che sottolinea uno sviluppo unico, coerente e graduale della vita bensì solo una frammentazione in atomi individuali, quella che abbiamo chiamato ricostruzione storica non può appunto essere una semplice riproduzione descrittiva di una perfetta linearità oggettiva intuita. Lo storico deve affrontare questa situazione paradossale, scrivendo una storia che da una parte mostri tale frammentarietà e dall'altra possa rappresentare un vettore (tra i tanti) che compongono il panorama distrutto del presente. Per esempio, per comprendere in cosa consista una moneta d'oro, non è sufficiente una semplice descrizione delle sue caratteristiche date all'intuizione (forma, peso, materiale e così via): in questo modo non si comprende il suo significato, il suo ruolo. Descrivendo la nascita di tale oggetto, il suo uso entro le svariate epoche è invece possibile la comprensione di cosa la moneta sia, la sua funzione entro le relazioni umane: solo considerando gli spostamenti e i mutamenti che la coinvolgono nelle fasi storiche²⁶¹ è possibile una conoscenza non semplicemente giornalistica, non semplicemente intuitiva, ma filosofica²⁶². Da qui emerge anche il progetto di un'esteticizzazione della storia, già proposto da Herder, per il quale la storia non deve

²⁵⁹ «Nun giebt es kein anderes Medium als die *Darstellung*. Durch Darstellung soll das in dem andern vorgehen, was in uns vorgieng, so hat sie den Zweck der Mittheilung erreicht. In der Mittheilung soll enthalten seyn, nicht immer eine Darstellung der Resultate, sondern der Art und Weise, wie es entstanden ist, die Darstellung soll also *genetisch* seyn. Die wahre Methode der Darstellung ist demnach genetisch, oder historisch», *Tr.*, p. 102.

²⁶⁰ *Ph. Lj. I*, p. 156, n° 391.

²⁶¹ «so würde uns z. B. der Begriff einer goldenen Münze, wenn wir nicht bloß auf die äußern Merkmale sähen, einesteils in Rücksicht der Form zu einer Abhandlung vom *Golde* überhaupt, d. h. also zu einem wichtigen Teile der Geschichte der Menschheit, andernteils in Rücksicht auf den Inhalt zu einer Untersuchung der Elemente der Metalle führen», *Entw.*, p. 307-308.

²⁶² «Die Philosophie selbst muß dem Geiste nach historisch, ihre Denk- und Vorstellungsart überall *genetisch und synthetisch* sein; dies ist auch das Ziel, welches wir uns bei unserer Untersuchung vorgesetzt haben», *ivi*, p. 422.

essere concepita come mera registrazione, bensì se ne deve mostrare la più ampia potenzialità mediante una scrittura poetica²⁶³. Ciò che è possibile a livello linguistico è mostrare la frattura mediante la *Darstellung* frammentaria²⁶⁴ oppure trovare altre forme espositive che lasciano intravedere che, al di sotto della ricostruzione, si apre un panorama tutt'altro che lineare.

Una storiografia che faccia tesoro degli strumenti poetici quali l'analogia²⁶⁵, la metafora e la concordanza tra le dimensioni temporali²⁶⁶ permette da una parte la ricostruzione delle direttive che permettono di leggere il presente – collocandolo alla fine di un percorso genealogico – pur non ricreando l'immagine di una storia lineare, coerente, priva di rotture e di movimenti in opposizione²⁶⁷.

Lo storico deve guardare alle proprie spalle per ritrovare le tracce dell'emergere di ciò che nel proprio presente si mostra, non solo per metterlo in evidenza, ma soprattutto per comprenderlo. Nel suo lavoro, si produce la genealogia di ciò che nel proprio presente si muove, e mediante la narrazione storica, le trasformazioni, la vitalità dell'oggetto di studio viene compreso nel suo essere elemento in movimento: solo così possono essere conosciuti i sedimenti storici che portano l'oggetto di studio ad essere ciò che esso è. La

²⁶³ «die Historie [...] der Poesie näher», *Ph. Lj. I*, p. 555, n° 73. «La poesia universale progressiva [...] solo essa può, al pari dell'epica, diventare uno specchio dell'intero mondo circostante, un'immagine dell'epoca», *Ath. Fr.*, p. 167, n° 116. Evidentemente questo non fu solo un progetto herderiano o schlegeliano; l'intera storiografia romantica – per lo meno nelle sue prime manifestazioni – può rispecchiarsi in questa spiegazione. Basti pensare al testo di Novalis *Die Christenheit oder Europa*. Per Novalis la ricerca storica deve procedere ricercando analogie tra gli eventi, non cercando di creare semplicemente una loro descrizione: «Vi rinvio alla storia [...] imparate ad usare la bacchetta magica dell'analogia», Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, tr. it. *La Cristianità o Europa*, a cura di Reale A., Bompiani, Milano 2002, p. 105. Significativo è che secondo Novalis una storia (ri-)poeticizzata rende possibile la riscoperta della sua forza e potenza innovativa e creatrice, di contro alla storia illuministica: «In Germania [...] si mobilitò tutta l'erudizione per sbarrare ogni via di fuga nella storia, dandosi da fare per nobilitare la storia trasformandola in un quadretto di genere, familiare e morale, domestico e borghese», *ivi*, p. 101.

²⁶⁴ Cfr. Bolz N. W., “Der Geist und Buchstaben. Friedrich Schlegels hermeneutische Postulate”, in *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, Hg. Nassen U., Schöningh, Nassen 1979, p. 79-112.

²⁶⁵ «Ohne Analogie ... giebt's keine Historie», *Ph. Lj. I*, p. 313, n° 1446.

²⁶⁶ «In der Poesie wird die ganze Vergangenheit als Gegenwart gesetzt», *ivi*, p. 293, n° 1178.

²⁶⁷ Nella prima cerchia romantica, seguendo le parole di Federico Vercellone, «ciò che si affaccia non è tanto la storicità nel suo ruolo paradossale di compensazione della frattura storica [...], quanto il rapporto con un fondamento che non si dà nell'ordine della presenza», Vercellone F., *Introduzione. La classicità romantica di Peter Szondi*, in Szondi P., *Poetica e filosofia della storia* cit., p. 177. Qui Vercellone segue l'interpretazione contenuta in Frank M., *Das Problem "Zeit" in der deutschen Frühromantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantische Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1990 (secondo cui «la temporalità romantica, [...] sorge sulla base del rapporto con un orizzonte ultimo che non si dà nell'ordine della presenza e costituisce così – attraverso questa mancanza che poco ha a che fare con la ricerca idealistica di un fondamento primo – il motivo del temporalizzarsi dell'autocoscienza attraverso l'immaginazione trascendentale», Vercellone F., *Introduzione* cit., p. 173-174), di contro all'interpretazione di Szondi esplicita nel testo introdotto dal saggio stesso di Vercellone.

scrittura della storia, dunque, ricerca tra le rovine della frantumazione della linea temporale quei segmenti, quei tratti che permettono di individuare i movimenti resi irricognoscibili dall'intuizione; lo storico ha a che fare con frammenti che non sono segni di un progresso unitario (come per Kant), ma punti di emergenza di moti pluridirezionali. Per questo, Schlegel sostiene che:

«si potrebbe ben dire che il senso per frammenti e progetti sia l'elemento trascendentale dello Spirito storico»²⁶⁸.

La storia, nella sua narrazione, ha come materia la frantumazione, punti privi di dimensione, che soltanto essa riesce a mettere in connessione. Usando un linguaggio figurativo, possiamo dire che se ogni *Augenblick* è comparabile ad un punto privo di dimensione, nel quale però si condensa, intensivamente, una quantità di moto, l'unico modo per riportare a conoscenza tale forza equivale al tentativo di estendere le sue dimensioni, altrimenti condensate in un punto, al fine di riportare a rappresentazione quel segmento (con una propria direzione e verso) di cui il punto diventa nient'altro se non un suo elemento; riportare cioè in due dimensioni, più facilmente rappresentabili, ciò che però è già intensivamente contenuto nel punto nevralgico. Un punto privo di dimensioni non è né descrivibile né concettualmente conoscibile: un vettore invece sì.

Nel panorama desolato di una frammentazione intuita, la storia permette di riportare ciò che altrimenti, con una semplice descrizione, non è rappresentabile²⁶⁹, ovvero la concentrazione in ogni attimo di una dimensione potenziale passata e futura. Mantenendo al centro della propria ricerca il presente, lo storico cerca di rintracciare nel passato un percorso genetico che porti alla costruzione di una linea di fuga che nel presente stesso si manifesta: in questo modo il *Ding* morto viene abbandonato, per lasciare spazio al movimento vitale; solo così sono conoscibili gli avvenimenti che si propongono nel tempo in cui lo storico e il filosofo riflette:

²⁶⁸ *Ath. Fr.*, p. 158, n° 22.

²⁶⁹ La storia ha il compito di *darstellen* ciò che non è *vorstellbar*; in altri termini, essa dà forma espositiva a ciò che altrimenti non è rappresentabile (mediante intuizione). A tal proposito si mettano strettamente in relazione i due seguenti frammenti: «*Darstellen* will und soll d[er] Mensch grade das was er nicht vorstellen kann – die Liebe. – *Darstellen* kann nur der Mensch» (*Ph. Lj. I*, p. 373, n° 640), «Die Gesch[ichte] d[er] Menschh.[eit] könnte nichts anders seyn, als Darstellung vom Dualismus d[er] *Vernunft* und der Unvernunft d. h. der *Liebe*» (ivi, p. 374, n° 643). In questo luogo non è possibile approfondire il concetto di “amore” entro il pensiero schlegeliano, ma ugualmente dai frammenti appena citati è possibile dedurre che se la storia è rappresentazione dell'amore e l'amore è ciò che non può essere *vorgestellt* ma solo *dargestellt*, allora la storia ha il compito di esporre (*darstellen*) ciò che non è oggetto di rappresentazione (*Vorstellung*).

«eine ganz besondere Anforderung für das Studium der Geschichte aber liegt in den außerordentlichen und überraschenden Begebenheiten der Gegenwart. Der Gedanke an die große Vergangenheit, die Kenntnis derselben allein kann uns einen ruhigen festen Überblick der Gegenwart, einen Maßstab ihrer Größe oder Kleinheit und ein richtiges Urteil über sie gewähren»²⁷⁰.

3.5 La ricomposizione storica: narrazione e soggettività

Ma per farlo lo storico deve cercare una ricomposizione del suo emergere, con la consapevolezza però che tale rappresentazione riporta una singola tendenza, un segmento entro lo scorrere del tempo, non riesce a riprodurre in toto il divenire del mondo; si tratta di una genealogia²⁷¹, che non corrisponde quindi alla storia, intesa come narrazione di un movimento più ampio:

«Das Wesentliche des Historischen besteht in der genetischen Methode, und diese läßt sich auf eine Gedankenreihe anwenden, die selbst auf den Namen der Geschichte noch nicht Anspruch machen kann, es ist dann eine Annäherung zur Geschichte»²⁷².

Il fatto che la storia sia frammentata porta con sé un'altra problematica che risulta ugualmente dal nodo della *Darstellung*. Se l'esposizione storica non corrisponde *tout court* ad un'immagine allo specchio di un oggetto dato (ovvero l'immagine di una catena di eventi, di uno scorrere oggettivo del tempo), lo storico deve abbandonare la pretesa di dare un rendiconto descrittivo-mimetico, dicevamo; esiste un piano che eccede ampiamente la ricostruzione storica. Essa cerca di ritrovare quelle tracce che se riassemblate riportano ad una ricostruzione genetica: ma quell'oggettività tipica di una scienza empirica non è possibile; in una ricerca in cui, come abbiamo visto, l'immaginazione e la poesia giocano un ruolo portante, in un sapere che non procede linearmente verso un disvelamento di una realtà oggettiva (in quanto sempre l'irrazionale irrompe), in un'esposizione, ancora, entro la quale risulta essenziale mostrare l'impossibilità stessa di rappresentare interamente il proprio oggetto di studio, è conseguente che ci si ritrovi di fronte ad una disillusione

²⁷⁰ Id., *Über die neuere Geschichte*, in KFSA VII, p. 128.

²⁷¹ Termine utilizzato dallo stesso Schlegel in id., *Vorlesungen über Universalgeschichte*, in KFSA XIV, p. 6.

²⁷² Il testo continua: «denn eine tiefe durchdringende Charakteristik ist nicht *Darstellung* des Lebendigen, sondern nur eine *Untersuchung* über das Entstehen und den Charakter des Lebendigen. Je mehr wahres Genie in einer solchen Charakteristik ist, desto mehr wird sie historischen Geist atmen, desto mehr wird in ihr die genetische Methode befolgt sein», *Entw.*, p. 422.

radicale nei confronti del “dato”, a favore invece dell’elaborazione del soggetto che compie la ricostruzione storica.

Il riconoscimento di un “dato” implica già un’elaborazione, e una *Geschichte* che si voglia basare su di esso semplicemente nasconde la prospettiva storica che ricostruisce la linearità temporale, e non la elimina. Anzi, la pretesa di empirismo risulta estremamente dannosa e pericolosa, in quanto maschera la produzione storica soggettiva dietro la maschera di un preteso empirismo; seguendo l’interpretazione di Beiser²⁷³ nel frammento 226 contenuto nell’*Athenäum* Schlegel cerca di mettere in guardia proprio da questo illusorio empirismo:

«Dal momento che si criticano sempre le ipotesi, una volta tanto si dovrebbe tentare di avviare una storia senza ipotesi. Non è possibile dire che una cosa è, senza dire cosa essa è. Mentre si pensa una storia così, si riconducono già i fatti a concetti, e non è certo indifferente a quali li riconduciamo. Sapendo questo, determiniamo e scegliamo noi stessi fra i concetti possibili quelli necessari, ai quali bisogna ricondurre i fatti di ogni tipo. Qualora non si voglia riconoscere questo, la scelta rimane affidata all’istinto, al caso o all’arbitrio, ci lusinghiamo di possedere una solida empiria completamente *a posteriori*, e invece abbiamo un’idea *a priori* sommamente unilaterale, sommamente dogmatica e trascendente»²⁷⁴.

Ciò che Schlegel vuole sottolineare con il binomio *a priori-a posteriori*, non è tanto la duplicità kantiana tra forme della conoscenza universali e innate nel soggetto conoscente di contro ai contenuti sussunti a tali forme, ma la condizione soggettiva in cui lo storico si trova, in modo necessario. La via d’uscita non è però la ricerca di un punto di vista oggettivo dal quale riportare gli eventi e le tendenze del presente, bensì la consapevolezza della propria soggettività (il proprio punto di vista), per sottoporla a critica, sottrarla così al semplice arbitrio: in questo modo la soggettività non viene completamente superata, ma diviene presa di posizione critica e consapevole.

Non è possibile fuoriuscire dalla propria parzialità, solo mostrarla come tale. In questo modo non solo la propria interpretazione non scade nella mera opinione, ma si forniscono anche gli strumenti a colui che legge la narrazione storica di prendere le distanze dall’esposizione proposta. Nel momento in cui lo storico dichiara apertamente la propria visione (senza la quale la storia stessa non è possibile), la sua *Parteilichkeit* non va

²⁷³ Beiser F., *The Romantic Imperative* cit., p. 125.

²⁷⁴ *Ath. Fr.*, p. 183, n° 226.

condannata, bensì semplicemente diventa oggetto di critica, e i danni dati dall'impossibilità di scrivere una storia imparziale vengono marginalizzati²⁷⁵:

«Der Parteilichkeit sollte man ihn [den Historiker] nicht beschuldigen, wenn wir auch anderer Meinung sind als er, oder wenigstens hat dies denn keinen ganz verwerflichen Sinn mehr»²⁷⁶.

Al contrario, la pretesa di imparzialità risulta maggiormente dannosa per una ricostruzione storica: la propria lettura infatti – lo si voglia ammettere o meno – è comunque parziale; la differenza tra una storia ben scritta e una da condannare sta non nell'assumere o meno un punto di vista oggettivo, ma nella capacità di rendere evidente la propria posizione, e la possibilità che un altro punto di vista possa rappresentare il corso degli eventi²⁷⁷. E per rendere esplicita la propria posizione è necessario, ancora una volta, guardare il proprio presente per distinguere le proprie abituali certezze, i concetti che – riprendendo il frammento 226 – rischiano di farci cadere nel dogmatismo²⁷⁸; ma non per assumere altri concetti che consentirebbero una storia oggettiva e assoluta, bensì semplicemente per mostrare come la propria presa di posizione, oltre che essere tale, è anche intrinsecamente ed essenzialmente storica, ricostruita a partire dal proprio presente, al fine di comprenderlo.

Le singole ricostruzioni storiche quindi non sono la Storia intesa singolarmente, come racconto del dispiegarsi unitario degli eventi, ma tendono semplicemente ad avvicinarvisi:

«Das Wesentliche des Historischen besteht in der genetischen Methode, und diese läßt sich auf eine Gedankenreihe anwenden, die selbst auf den Namen der

²⁷⁵ «Daß die Geschichte parteiisch geschrieben werde, ist eine allgemeine Klage. [...] Wenn uns aber ein wahrhafter Geschichtschreiber die Tatsachen, so wie es gefordert wird und sich von selbst versteht, als Tatsachen unverfälscht und mit strengster Gewissenhaftigkeit zeigt; für seine Ansichten und Urteile, ohne welche keine Geschichte, wenigstens keine darstellende zu schreiben möglich ist, uns selbst die Grundsätze des Rechts und des Glaubens offenherzig darlegt, aus denen jene Ansichten und Urteile herfließen, so können wir uns billigerweise nicht beklagen, da er uns selbst die Mittel an die Hand gibt, auf eine leichte Weise inne zu werden, in wiefern wir mit ihm übereinstimmen oder nicht», id., *Über die neuere Geschichte* cit., p. 129.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ «Überhaupt dürfte es in der Geschichte, wie im Leben, oft ein größeres Lob sein, die rechte Partei erwählt und ergriffen zu haben, als ohne alle Partei, immer neutral und gleichgültig zu verbleiben», *ibidem*.

²⁷⁸ «Wodurch die Geschichte weit mehr verfälscht ist, als durch diese so sehr gefürchtete Parteilichkeit der Darsteller, das ist, wenn es noch so genannt werden kann, weingstens eine ganz andre Art der Parteilichkeit, eigentlich aber ein Mangel an Empfänglichkeit, eine Beschränkung des Sinns. Es ist dem Menschen außerordentlich schwer, sich dem Kreise seiner Gewohnheiten zu entreißen. Diese nun, die ganze Gegenwart, unser Zeitalter mit allen seinen unsichtbaren Umgebungen, bilden eine Art von geistiger Atmosphäre um uns, welche uns die Gestalten der Vergangenheit wie in einem Nebel verhüllen muß» *ivi*, p. 130.

Geschichte noch nicht Anspruch machen kann, es ist dann eine Annäherung zur Geschichte»²⁷⁹.

3.6 Il futuro

Riprendendo quanto detto sopra, il tempo presente si mostra come insieme di tendenze, di tentativi²⁸⁰ che restano sospesi. Ma come abbiamo visto, questi altro non sono che emergenze di movimenti plurali e sotterranei che sta allo storico di rintracciare. Fino a questo momento abbiamo concentrato l'attenzione sulla produzione della narrazione genealogica, sulla ricostruzione che dal passato porta al presente. Ma se per leggere un punto privo di dimensioni Schlegel propone il suo dispiegamento in due direzioni fino a produrre un vettore, allora quest'ultimo inevitabilmente porta ad un'indicazione che proietta lo storico nel futuro: la sua storia porta i tratti di un "dopo"²⁸¹. Nella ricerca storica che tenta di far combaciare i frammenti al fine di ottenere un puzzle coerente, per quanto parziale, la dimensione futura è quindi inevitabile. Nel ritrovare le linee di forza che attraversano il presente e nella loro descrizione genetica si viene investiti dalla forza trascinate che trasforma incessantemente il presente in un "non più", portando all'ipotesi di come sarà il momento successivo a questo dispiegarsi. Così come in fisica il vettore indica la direzione futura coerente con il movimento compiuto da un corpo fino ad un momento x, allo stesso modo la storia proietta lo sviluppo successivo della tendenza. In questo senso concordo con la lettura koselleckiana²⁸², secondo la quale la ricerca storica riesce a rintracciare una razionalità entro gli eventi passati tale per cui è possibile ipotizzare le caratteristiche del passaggio successivo. Questa è d'altronde la lettura più coerente del famoso frammento n° 80 della degli *Athenäums Fragmente*:

«Lo storico è un profeta che si volta all'indietro»²⁸³

Ciò che però differenzia la mia lettura da quella di Koselleck riguarda la pensabilità o meno, secondo i parametri schlegeliani, di un futuro pensabile unitariamente, come una

²⁷⁹ *Entw.*, p. 422.

²⁸⁰ «in der gegenwärtige Zeit muß man schon zufrieden sein mit Bestrebungen und Tendenzen», id., *Reise nach Frankreich* (d'ora in poi *Reise*), in KFS VII, p. 77.

²⁸¹ «Die Zukunft auch zur Geschichte der Menschheit», *Ph. Lj. I*, p. 347, n° 314.

²⁸² Cfr. Chignola S., *I concetti e la storia (sul concetto di storia)* cit., p. 202.

²⁸³ *Ath. Fr.*, p. 163, n° 80. Esso si ritrova anche nella raccolta di frammenti pubblicata postuma, cfr. *Ph. Lj. I*, p. 85, n° 667.

conseguenza data da una catena storica unica, costituita da una razionalità che si dispiega in modo universale. Non si dà un'unica legge alla quale riportare tutti gli eventi, bensì una molteplicità di leggi che regolano i diversi sviluppi, le diverse tendenze²⁸⁴. Potrebbe darsi un'unica storia se fosse possibile rintracciare un andamento comune tra le tendenze, le quali a quel punto non sarebbero più tentativi, frammenti, ma parti di un unico sviluppo coerente.

Tornando alla figura dello storico come profeta²⁸⁵, questo non può semplicemente prevedere il futuro in quanto egli semplicemente guarda indietro, al passato. Se il presente è dato da tentativi dispersi e separati, lo storico cerca di scrivere le genesi delle singole tendenze, ma il futuro nella sua unità si presenta imperscrutabile. La genealogia storica ricostruisce, mediante il collegamento di vari tratti, un cammino che ha portato alla presenza di un frammento rinvenuto nel presente; nella ricostruzione di questo percorso però risulta implicito il riferimento ad un passo successivo, intendendo tale cammino come coerente. Ma l'epoca attuale, l'abbiamo già visto, è un insieme di frammenti anche riguardo a questo aspetto. Il futuro resta quindi incerto²⁸⁶, l'unica cosa sicura, riguardo ad esso, è che perennemente ci trascina e ci impedisce di restare fermi nel proprio presente: il germe del futuro è sempre compreso nell'attimo vissuto²⁸⁷.

Di fronte a questo panorama, in cui il soggetto sembra sospinto da forze incontrollabili, in direzioni non facilmente comprensibili, in cui l'uomo deve affrontare una molteplicità di correnti che lo sospingono in avanti, è facile concludere che di fronte a tutto ciò si rinunci all'agire, al tentativo di escogitare e pianificare il futuro. Ma se da una parte l'assenza di una direzione teleologica sradica la forza legittimante interna alla scrittura storica, provocando una vertigine nel soggetto in quanto non gli viene più offerta una direzione verso la quale dirigersi, dall'altra l'assenza di punti cardinali non deve comportare la completa passività provocata da questo disorientamento. Anzi, proprio l'assenza di leggi necessarie già date fornisce importanza all'agire²⁸⁸, aprendo a

²⁸⁴ Per questo, a mio avviso, Schlegel parla di leggi storiche al plurale e non di legge storica unica, singolare; cfr. id., *Vorlesungen über Universalgeschichte* cit., p. 4.

²⁸⁵ Cfr. anche: «Der Prophet und d[er] Historiker sind beide beides, zugleich Philosoph und zugleich Poet», *Ph. Lj. I*, p. 85, n° 666.

²⁸⁶ «Nicht die Gegenwart ist indifferent, sondern die Zukunft. Sie steht eben so ewig vor uns als die Gegenwart, und doch so fern und außer uns wie die Vergangenheit» ivi, p. 181, n° 664.

²⁸⁷ «jeder Augenblick trägt unendlich viel Zukunft in sich» ivi, p. 215, n° 250.

²⁸⁸ «Wird die Welt gedacht als eine Reihe nothwendiger Gesetze, so ist die Prädestination unvermeidlich. Ganz anders ist es nach unserer Theorie, wo die Welt ein Organismus, eine Natur ist. Wir wollen doch, daß

quest'ultimo un nuovo campo di possibilità. Il fatto che attraverso la lettura storica del presente ci sia una proiezione sul futuro non significa riproporre una teleologia, ma voler descrivere le tendenze quali potenzialità.

In questi termini si esprime Schlegel in un testo del 1803, scritto in occasione di un viaggio che dalla Germania lo portò a Parigi: *Reise nach Frankreich*. In queste pagine Schlegel descrive un'Europa in cui vige la separatezza, anche la scienza e la poesia moderne sono ridotte in frantumi e l'uomo si è trasformato in una macchina²⁸⁹; certo il panorama descritto è sconcertante, e non si ha la prova che l'umanità potrà risollevarsi, in quanto in tale frammentazione un percorso unitario che permetta un riscatto comune non è rintracciabile:

«Daraus aber, daß es so weit gekommen ist, folgt mitnichten, daß es nun bald besser werden müsse. Ferne sei es von uns, so eilfertig zu schließen. Wir werden im Gegenteile nichts dagegen einwenden, wenn ein historischer Philosoph nach reifer Beobachtung es am wahrscheinlichsten finden sollte, daß das Geschlecht der Menschen in Europa sich keineswegs zum Bessern erheben, sondern vielmehr nach einigen fruchtlosen Versuchen dazu in immer wachsender Verschlimmerung durch die innere Verderbtheit endlich auch äußerlich in einen Zustand von Schwäche und Elend versinken werde, der nun nicht höher steigen kann, und in dem sie alsdann vielleicht Jahrhunderte unverändert beharren, oder doch erst durch eine Einwirkung von außen herausgezogen werden möchten»²⁹⁰.

La devastazione è tale al punto da riporre le uniche speranze in un'incursione esterna al fine di risollevarne la condizione europea – Schlegel parla di una rivoluzione proveniente dall'Asia²⁹¹ – di cui però nulla si può sapere, tantomeno se ne può avere la certezza; di fronte a ciò che si offre agli occhi del filosofo, Schlegel non pensa di poter rintracciare i segni di un mutamento universale, generale. Le frammentazioni, le tendenze e i tentativi in quanto tali non consentono la programmazione e la speranza. Ma anche di fronte a questo futuro che si impone nella propria incertezza e assenza di struttura e direzione unica,

unser Handeln einen Erfolg habe, daß etwas dabey herauskomme, daß nicht schon alles abgeschlossen sey; aber das fällt bey dem System des Mechanismus weg», *Tr.*, p. 73.

²⁸⁹ «Tiefer kann der Mensch nun nicht sinken; das ist nicht möglich. Man hat es in der Kunst der willkürlichen Trennung, oder was dasselbe ist, im Mechanismus in der Tat sehr weit gebracht, und so ist denn auch der Mensch selbst fast zur Maschine geworden, in der nur gerade so viel Geist noch übrig geblieben ist, daß man zur Not daraus demonstrieren könnte: Der Mensch sei dennoch wirklich in etwas verschieden vom Tier», *Reise*, p. 76. Riguardo questo aspetto J. Zovko (in Zovko J., *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Schöningh, Paderbon München Wien Zürich 2010, p. 37) ipotizza una critica diretta alla concezione biologica dell'uomo descritta da Julien Offray de Lamettrie in de Lamettrie J. O., *L'homme machine*, tr. it. *L'uomo macchina*, a cura di Preti G., SE, Milano 1990.

²⁹⁰ *Reise*, p. 76.

²⁹¹ «Sollte es demnach mehr als in mußglückter Einfall, sollte es wirklich Ernst sein mit einer Revolution, so müßte sie uns wohl vielmehr aus Asien kommen», *ibidem*.

l'uomo, e in particolare il filosofo, non deve rinunciare a sperimentare entro questa dimensione di rischio. Sperimentare significa mantenere aperta la possibilità di una ricomposizione, che in primis permetta (lo abbiamo visto nel binomio classico-moderno) di vedere l'epoca attuale nella sua frammentarietà, e in secondo luogo significa tentare di portare in intima armonia le forze telluriche che scuotono il presente, cercare cioè di dare un corso nuovo alla storia, la cui direzione sarebbe definita semplicemente come percorso verso l'armonia stessa di tale nuovo movimento unitario. Si tratta cioè di un circolo: non un nuovo corso verso un obiettivo unico esterno a tale movimento, ma l'unitarietà del percorso è già l'obiettivo a cui esso mira.

Il ruolo filosofo diventa centrale. Non solo la sua soggettività e la sua importanza emerge nella scrittura della storia, ma deve anche impegnarsi in prima persona a dare un impulso, contribuire a questa nuova costruzione sotto l'egida della *Bildung*. Che tale nuova direzione possa essere intrapresa solo tra secoli o migliaia di anni poco importa: la rischiosità del presente, la sua instabilità, e la sua immanente assenza di direzione deve essere, anziché un allontanamento dall'impegno all'agire, una presa di responsabilità maggiore. Schlegel scrive infatti esplicitamente:

«Wir wollen die Entwicklung auch nicht bloß untätig zusehen, sondern selbst den tätigsten Anteil daran nehmen, wir selbst sollen mitwirken, die tellurischen Kräfte in Einheit und Harmonie zu bringen [...]. Die ewige Vervollkommnung steht wohl dennoch fest; nur müssen wir uns das alles in etwas größern Dimensionen auch der Zeit denken, als nach dem Maßstabe der gewöhnlichen Kleinheit. Es ist aber um so wichtiger dieses anzuerkennen, weil nichts uns besser die Gesinnung lehren kann, in welcher wir alle die dazu berufen sind, an der Bildung der Menschen für die jetzige und künftige Zeit zu arbeiten haben»²⁹².

²⁹² Ivi, p. 78-79.

LA FILOSOFIA

1. La filosofia, tra critica, teoria e storia

Uno degli aspetti che maggiormente hanno attirato l'attenzione degli studiosi sul pensiero primo-Romantico è l'importanza conferita alla critica, ed unanime è l'interpretazione che vede in quest'ultima uno dei perni principali su cui si sviluppa la filosofia di Schlegel²⁹³. D'altra parte però il precedente capitolo si è aperto con la tesi schlegeliana secondo cui «*Non critice sed historice est philosophandum*». Abbiamo visto che tale “*sed*” non implica un'esclusione, poiché storia e critica nella filosofia schlegeliana sono strettamente collegate. Anzi, è la critica che consente una relazione tra filosofia e storia. Da un lato la storia necessita della *Kritik* (quale *philosophische Läuterung*²⁹⁴) in quanto strumento filosofico di continua messa ad esame e di costante indagine. D'altra parte la critica permette che la filosofia si declini in termini storici. Quando la critica è applicata entro l'ambito del pensiero storico, avvicina la *Geschichte* alla filosofia, e quando si intreccia alla filosofia coinvolge la dimensione storica²⁹⁵.

Inoltre è evidente anche ad uno sguardo semplicemente generale sulle opere schlegeliane che il termine “critica” si ripete costantemente, e invece di essere esclusa dall'ambito di interesse è il centro di numerose riflessioni. Ciò che quindi ci prefiggiamo è di mostrare l'importanza per Schlegel di una filosofia pensata nei termini di *Kritik*, intesa

²⁹³ Aspetto riconosciuto esplicitamente dallo stesso Schlegel: «Wenn ich in der erste Epoche meiner Philosophie davon durchdrungen war, die *Philosophie müsse kritisch sein*, – aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant, nach einer *lebendigen Kritik des Geistes*», *Ph. Lj. II*, p. 346, n° 296.

²⁹⁴ *L*, p. 60.

²⁹⁵ «Man denke sich die Kritik als ein Mittelglied der Historie und der Philosophie, das beide verbinden, in dem beide zu einem neuen Dritten vereinigt sein sollen. Ohne philosophischen Geist kann sie nicht gedeihen; das gibt jeder zu; und ebenso wenig ohne historische Kenntnis. Die philosophische Läuterung und Prüfung der Geschichte und Überlieferung ist unstreitig Kritik; aber eben das ist ebenso unstreitig auch jede historische Ansicht der Philosophie», *ibidem*.

in una declinazione che renda possibile un pensiero fedele al movimento e allo sviluppo della vita²⁹⁶.

Per introdurre il tema, si prenda in considerazione una prefazione (*Lessings Gedanken und Meinungen*) scritta da Schlegel nel 1804 per un'edizione di testi lessinghiani²⁹⁷. Il pensiero di Lessing, non a caso, è sintetizzato dal filosofo romantico facendo riferimento all'attività critica:

«Alles was Lessing getan, gebildet, versucht und gewollt hat, läßt sich am füglichsten unter den Begriff der Kritik zusammenfassen»²⁹⁸.

E proprio per questa sua impostazione Lessing non giunse a scrivere un vero e proprio sistema filosofico, sostiene Schlegel²⁹⁹; il suo pensiero consisteva in una puntuale risposta, contrattacco, indagine, spostamento:

«Prüfung, freimütige und sorgfältige Prüfung der Meinungen anderer, Widerlegung manches gemeingeltenden Vorurteils, Verteidigung und Wiederanregung dieser oder jener alten, oft schon vergeßner Paradoxie, das war die Form, in welcher er seine eigne Meinungen in diesem Fach, meistens nur indirekt vorzutragen pflegte»³⁰⁰.

Restando a questo breve scritto del 1804 apprendiamo inoltre che la critica ha un campo d'applicazione illimitato³⁰¹, e che non conosce pace: la sua applicazione deve essere coraggiosa e priva di timori³⁰². La centralità che essa acquista nel campo della filosofia schlegeliana non lascia alcun dubbio, quindi. Le cruciali conseguenze dell'insistenza su questo tema, porta ad interrogarsi se la perenne critica, più che implicare una propulsione verso l'avvicinamento alla verità, non nasconda una vera e propria teoria del vero. In questo modo sarà possibile rilevare che l'atto filosofico, per Schlegel, non è riducibile ad una semplice teoria che decreta il vero o le condizioni di possibilità per raggiungerlo. È invece fondamentale l'indagine continua del filosofo, con il fine di riassetare

²⁹⁶ Similmente Suzuki M., *O Gênio Romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*, Iluminuras, São Paulo 1998.

²⁹⁷ L'opera in questione è il già citato *L* e venne edita a Lipsia.

²⁹⁸ *L*, p. 51.

²⁹⁹ «in der Philosophie [...] war er durchaus nicht Systematiker [...] sondern Kritiker», *ivi*, p. 52.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ «Lessing [...] behandelte alles mit kritischem Geiste; Philosophie und Theologie nicht minder als Dichtkunst und Antiquitäten», *ivi*, p. 59.

³⁰² «Ob es Ernst sei mit der Polemik und ihr Ursprung lauter, aus tiefer Sehnsucht nach Wahrheit und mutvoller Freiheit des Selbstdenkens entsprungen, oder ob sie nur anscheinend nachgebildet und unecht sei; das wird am besten daraus klar, ob sie irgendwo stille steht. Die wahre Polemik ist unendlich, nach allen Seiten hin unaufhaltsam progressiv», *ivi*, p. 87.

continuamente sistemi, produzioni artistiche e istituzioni alle trasformazioni caotiche dell'assoluto che non solo le influenza, ma da cui è a sua volta influenzato. Per questo motivo il presente capitolo coinvolgerà naturalmente, dopo un'iniziale trattazione dei differenti ruoli sostenuti dalla critica nel pensiero schlegeliano, un approfondimento sui temi dell'ironia e dello scetticismo. Solo in questo modo sarà possibile tracciare all'interno del prossimo e ultimo capitolo il ruolo svolto dall'atto di pensiero entro l'ambito (filosofico) politico.

LA CRITICA

1.1 Poesia, filosofia e infinito

Ciò che può lasciare perplessi è la decisione di trattare unitamente sia la *Kunstkritik* che il criticismo filosofico. Mentre molti interpreti (un esempio tra tutti: Walter Benjamin³⁰³) si concentrano sul valore della critica artistica che viene rivoluzionata entro il Romanticismo, sono certamente minori coloro i quali sottolineano la presenza della *Kritik* anche nel regno più strettamente filosofico. Finora credo che non si sia analizzata la radice comune dei due differenti ambiti in cui tale strumento è applicato: la filosofia e la poesia. La dimenticanza della stretta relazione tra queste due è probabilmente la causa maggiore che porta comunemente a pensare che Schlegel possa dirsi un critico artistico ma non un filosofo che scorga l'essenzialità del pensiero critico³⁰⁴. Poesia e filosofia sono per Schlegel certo due materie differenti, ma non possono sopravvivere l'una senza l'altra: sono strettamente intrecciate³⁰⁵, quasi due lati della stessa medaglia. Esse condividono il

³⁰³ Benjamin W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, tr. it. *Il Concetto di Critica nel Romanticismo tedesco*, in id., *Il Concetto di Critica nel Romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di Agamben G., Einaudi, Torino 1982, p. 3-116.

³⁰⁴ Probabilmente non si tratta di superficialità da parte degli interpreti, bensì, come suggerisce Beiser a proposito degli studi sulla poesia romantica, è forse semplice effetto della specializzazione all'interno delle *humaniora* che porta i germanisti e i teorici della letteratura ad occuparsi solo della critica artistica e gli storici della filosofia a considerare solo la filosofia come il luogo in cui la critica possa trovare concretizzazione. Cfr. Beiser, *The Romantic Imperative* cit., p. 8 s.

³⁰⁵ «π[Poesie] und φ[Philosophie] werden sich immer inniger durchdringen. Weiter behaupte ich eben nichts, π[Poesie] und φ[Philosophie] sollen sich immer innigst durchdringen», *Ph. Lj. I*, p. 342, n° 243. «Bei d[en] Alten ist das Höchste der π[Poesie] und der φ[Philosophie] ziem[ich] nahe beysammen. So muß es wieder

medesimo oggetto d'interesse (l'infinito³⁰⁶), anche se con modalità ad ognuna peculiari: la filosofia vuole essere scienza dell'infinito, ovvero mira alla sua conoscenza positiva, mediante determinazioni e spiegazioni scientifiche, mentre la poesia ne è la *Darstellung* e procede attraverso allusioni ed accenni³⁰⁷. Inoltre, sono separate da “direzioni” differenti, in quanto la poesia cerca di ritrovare nella natura quest'infinito (o assoluto), mentre la filosofia cerca di innalzare l'uomo stesso verso l'infinito³⁰⁸.

Nonostante si ricordi sovente la conversione di Schlegel al cattolicesimo³⁰⁹, e quindi si sia soliti vedere in lui un filosofo tormentato dalle questioni religiose, in realtà non si deve cedere ad un'interpretazione strettamente teologica di questo infinito: infinito, assoluto e religione fanno riferimento allo stesso campo di significato, entro il quale può anche non esserci alcun dio³¹⁰. Di cosa si tratti, quando Schlegel parla di assoluto, non è possibile dirlo mediante una semplice definizione – «Chi vuole qualcosa d'infinito, non sa che cosa vuole»³¹¹ – ma possiamo ritrovare i diversi ambiti in cui ricorre tale espressione. Prima di tutto non si tratta di un'entità trascendente: assoluto e soggetto non sono collocati su due ambiti differenti, ma il secondo è collocato entro lo sviluppo del primo. L'assoluto è definibile in senso negativo, sostenendo che esso è l'elemento non riducibile a ciò che è relativo³¹², ma che consiste nel rapporto vivente e mai statico³¹³ tra elementi relativi³¹⁴:

werden; aber in näherer Berührung», ivi, p. 361, n° 487. «Wahre φσ[Philosophie] und π[Poesie] sind so durchdrungen, daß nirgends die eine ganz fehlen darf», ivi, p. 384, n° 763.

³⁰⁶ «Die Philosophie hat den nämlichen Gegenstand, wie die Poesie, das Unendliche», *Entw.*, p. 165. «Der Gipfel d[er] gött.[lichen] Poesie muß auch eine *Darstellung d[es] Universums* seyn; diese ist aber nicht mehr π[Poesie] noch φ[Philosophie] sondern beides», *Ph. Lj. I*, p. 213, n° 219. «Wissenschaft muß Poesie eben so wohl sein als die φσ[Philosophie] Kunst», ivi, p. 260, n° 798. Cfr. anche ivi, p. 251, n° 619.

³⁰⁷ Cfr. *Entw.*, p. 165 s. e *L*, p. 48.

³⁰⁸ «il suo [della poesia] compito più nobile mi sembra consistere proprio nell'affratellare lo spirito con la natura, attirando sulla terra il cielo stesso, grazie alla magia delle sue piacevoli attrattive, ma lasciando che sia la filosofia ad innalzare gli uomini ad esseri divini», id., *An Dorothea*, in KFS VIII, tr. it. *Sulla filosofia. A Dorothea*, in Schlegel Fr., Schlegel A. W., *Athenäum* cit., p. 307. Molto simile anche un frammento di pochi anni più tardi: «Die π[Poesie] bringt d[ie] Götter auf die Erde, die φ[Philosophie] erhebt d[ie] Menschen zu d[en] Göttern», *Ph. Lj. I*, p. 231, n° 460.

³⁰⁹ Su questo cfr. Eckel W., Wegmann N. (Hg.), *Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*, Schöningh, Paderborn 2014.

³¹⁰ «Come disconoscere dunque la religione che è in te, solo perché, magari, potresti non sapere cosa rispondere alla domanda se credi in Dio», id., *Sulla filosofia* cit., p. 303. Cfr. anche ivi, p. 304. «Ogni relazione dell'uomo con l'infinito è religione, dell'uomo, s'intende, in tutta la pienezza della sua umanità. Quando il matematico calcola l'infinitamente grande, certo non si ha religione», *Id. Fr.*, p. 615, n° 81.

³¹¹ *Fr. Cr.*, p. 12, n° 47. Il frammento così continua: «Ma tale proposizione non si può capovolgere».

³¹² «Dem Absoluten ist nichts entgegengesetzt als d[as] Relative», *Ph. Lj. I*, p. 105, n° 905.

³¹³ Cfr. ivi, p. 91, n° 742.

³¹⁴ «Se si possiede la passione per l'assoluto e non si è in grado di liberarsene non si ha altra via di scampo che contraddirsi sempre e collegare insieme gli estremi opposti. Il principio di contraddizione è

nell'assoluto (potremmo dire nell'Infinito, con l'iniziale maiuscola) si ritrova sia il finito che l'infinito³¹⁵, esso non è un elemento esterno, morto, semplicemente contrapposto.

La poesia emerge con l'intuizione di tale infinito, ritrovato all'interno della natura³¹⁶: senza tale dimensione,

«in luogo di una poesia eternamente piena e infinita, avremo [...] solo romanzi oppure quel trastullarsi che ora si chiama arte bella»³¹⁷.

In altri termini, solo grazie all'infinito e alla consapevolezza dell'assoluto la poesia può essere ciò che essa è, ben oltre il semplice intrattenimento³¹⁸:

«eine überaus kühne und reiche Phantasie, die es wagt, das ganze Universum beleben, die unendliche Fülle der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit begreifen»³¹⁹.

E così come la poesia emerge dall'intuizione di un assoluto vivente, che la porta a produrre una vera e propria simbolica della natura³²⁰, la filosofia cerca di ricostruire questo assoluto, di conoscerlo oltrepassando la semplice indicazione suggestiva ma nebbiosa della poesia³²¹. Essa è il tentativo di giungere a conoscere – mediante un procedimento costruttivo, che prende inizio dalle sue parti – ciò che la poesia mostra (*darstellt*) e dà quindi come già posto³²². Per questo, nonostante le due siano certamente differenti, non sono altro che le due forme di conoscenza e rappresentazione dell'infinito, due lati della

irrimediabilmente abolito e si ha solo la scelta se attenersi ad esso soffrendo o nobilitare la necessità riconoscendola come libero arbitrio», *P. Fr.*, p. 53, n° 26.

³¹⁵ «Das Transc[endentale] trennt das Unendliche und d[as] Endliche – das Absolute ist beides zugleich», *Ph. Lj. I*, p. 113, n° 1009.

³¹⁶ La natura quindi non è più semplicemente l'insieme di elementi collegati da leggi meccaniche, bensì, volgendo il proprio sguardo all'insieme di relazioni viventi, di spiriti in gioco, un intero organico («È un segno positivo che addirittura un fisico – il profondo Baader – si sia elevato proprio dal centro della fisica a presagire la poesia, a venerare gli elementi come individui organici, e ad indicare il divino nel centro della materia», *Id. Fr.*, p. 617, n° 97; per un approfondimento su von Baader rimando a de Pascale C., *La filosofia della società di Franz von Baader*, Bibliopolis, Napoli 1982) dotato di vita e infinita pienezza («L'infinito pensato in quella pienezza è la divinità», *Id. Fr.*, p. 615, n° 81)

³¹⁷ Ivi, p. 610, n° 11.

³¹⁸ «Lo so, tu mi dai ragione con tutto il cuore, quando dico che poesia e filosofia sono ben più di un qualcosa con cui colmare i vuoti rimasti, fra tante distrazioni, a oziosi che in qualche maniera hanno raccolto un po' d'istruzione», *id.*, *Sulla filosofia* cit., p. 306.

³¹⁹ *Entw.*, p. 124.

³²⁰ Cfr. *Ph. Lj. I*, p. 235, n° 509.

³²¹ «Die Poesie ist d[er] Instinct d[es] Relig.[iösen] Menschen, die φσ[Philosophie] seine Tendenz», *ivi*, p. 157, n° 410.

³²² «Wer schon Rel[igion] hat, wird sie in π[Poesie] aussprechen, wer sie entdecken und bilden will, muß φσ[Philosophie] als Organ brauchen», *ivi*, p. 291, n° 1147. «Chi ha religione, parlerà poesia. Ma la filosofia è lo strumento per cercarla e per scoprirla», *Id. Fr.*, p. 611, n° 34.

religiosità³²³ che però necessitano l'una dell'altra: la poesia fornisce l'idea e l'intuizione dell'assoluto³²⁴, la filosofia cerca di capire in cosa tale assoluto consista.

Entrambe sono inoltre accomunate da un'essenziale e costitutiva incompletezza. Da una parte la poesia è costretta a restare nella vacuità e nell'indeterminatezza dell'assoluto da lei riportato³²⁵; i lineamenti particolari che l'infinito acquisisce attraverso di essa sono frutto di una produzione artistica, di allegorie e non descrizioni dello stesso.

Certo questo porta con sé il rischio che la poesia non porti ad altro che a formulazioni di discorsi irrimediabilmente vuoti sull'infinito, ma non per questo vi si deve rinunciare. Il pericolo persiste, ma la poesia non è di per sé un semplice gioco della fantasia, un intrattenimento privo di scopo. Al contrario è una produzione necessaria, poiché permette di ricostruire una tendenza, una tensione che non si accontenta della finitezza. Oltre quindi a permettere di riconoscere l'organicità della natura, la poesia porta l'infinito alla coscienza³²⁶, e la conduce così verso la strada della filosofia, che a sua volta si nutre del bisogno di assoluto³²⁷.

Poesia e filosofia sono collegate da un altro elemento, cruciale per il problema che stiamo ora analizzando; l'incompletezza di entrambe le destina a portare alla luce sempre nuove creazioni: non può darsi un'opera d'arte completa e insuperabile, un modello per ogni epoca, così come non può darsi una filosofia che possa pretendere di aver portato a completezza la conoscenza dell'infinito. Se la prima è facilmente spiegabile ponendo l'accento sul fatto che, poiché la *Darstellung* fornisce una semplice indicazione, un'allegoria e non una descrizione o un'imitazione dell'assoluto, potranno sempre essere prodotte nuove opere che portino a nuove *Andeutungen*: non se ne può dare una definitiva. Anche la filosofia si ritrova costretta nella limitatezza e nella propria imperfezione, perché

³²³ «Poesia e filosofia sono, a seconda di come le si consideri, ambiti diversi, forme diverse, o anche i fattori della religione. Fate soltanto un tentativo per congiungere effettivamente l'una all'altra, e non otterrete che religione», ivi, p. 613, n° 46. Cfr. anche ivi, p. 617, n° 96; *Ph. Lj. I*, p. 72, n° 529; ivi, p. 308, n° 1374; ivi, p. 313, n° 1441; ivi, p. 319, n° 1526; ivi, p. 339, n° 198.

³²⁴ Ricordando che la mitologia è parte della poesia: «Das absolute Setzen und das Setzen des Absoluten ist Charakter der μ [Mythologie]», ivi, p. 108, n° 945.

³²⁵ «Dargestellt wird das Unbestimmte», *L*, p. 48.

³²⁶ «der Sinn des Menschen kann gesund werden. Aber nicht auf dem Wege des Verstandes, sondern auf einem andern Wege. Nämlich auf dem Wege der Kunst. Die höchste Kraftäußerung des Sinnes ist die Kunst, und die Übereinstimmung des Idealismus und der Kunst ist vollkommen. Es läßt sich kein Kunstwerk aufzeigen, wo nicht die beyden Begriffe, das Unendliche zum Bewußtseyn zu bringen, oder das Bewußtsein ins Unendliche fortzusetzen», *Tr.*, p. 29.

³²⁷ «Das Absolute selbst ist indemonstrabel, aber die philosophische Annahme desselben muß analytisch gerechtfertigt und erwiesen werden», *Ph. Lj. I*, p. 511, n° 67.

l'assoluto non è di per sé afferrabile da un sapere condizionato come quello umano³²⁸: la filosofia affronta sempre e continuamente la necessità di una nuova apertura e di una costante messa in dubbio delle proprie considerazioni. Le varie filosofie sono differenti interpretazioni di un assoluto tra le quali non è possibile reperire una spiegazione oggettiva e nel cui rapporto reciproco non è rinvenibile un avvicinamento progressivo a tale obiettivo, in quanto l'assoluto stesso è in continua trasformazione e non è possibile una sua comprensione definitiva. Ciò nonostante, non si può nemmeno calare un perentorio giudizio di falsità sulle differenti filosofie datesi nella storia: sono semplicemente imperfette³²⁹. Ciò considerato, la critica dei sistemi di pensiero non consiste allora in uno strumento per scovare il falso e così aprire la strada verso la verità e l'"oggettività".

1.2 La critica come propedeutica o come rapporto con l'oggetto? Da Kant a Schlegel

La critica divenne protagonista in Germania mediante le opere di Immanuel Kant³³⁰. Attraverso di lui si ebbe una generalizzazione del concetto, il quale assunse un ruolo centrale³³¹, a «cui tutto deve sottostare»³³². L'importanza dell'esame critico, che può sottomettere qualsiasi ambito, lega Schlegel a Kant. Ma la critica schlegeliana non corrisponde perfettamente a quella proposta e usata dal filosofo di Königsberg: solo nel ruolo che essa assume nella *Critica del giudizio* le due si avvicinano.

Sia in ambito gnoseologico che in campo morale e politico la critica in Kant è una propedeutica³³³ che assicura e sostiene le basi per una parte dottrinale e dogmatica³³⁴. L'intera riflessione, per merito di una preliminare critica, viene sostenuta prendendo in considerazione soltanto la ragione pura e a priori³³⁵. Ad esempio, l'intero stato civile si deve fondare per Kant su principi a priori che come tali non sono derivati dall'empiria, non

³²⁸ «*Erkennen* bezeichnet schon ein *bedingtes* Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität», ivi, p. 511, n° 64.

³²⁹ Questo è probabilmente il significato di questa frase, parte a sua volta di un frammento: «Das *Correcte*, *Absolute* und *Cosequents* also die *negative Idee*», ivi, p. 348, n° 336.

³³⁰ Per uno sviluppo del concetto di "critica" rimando ai due primi capitoli di Röttgers K., *Kritik und Praxis*, de Gruyter, Berlin-New York 1975, p. 1-23.

³³¹ Cfr. Brunner O., Conze W., Koselleck R., *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., voce "Kritik", Bd. III, p. 651.

³³² *KrV*, p. 7 (Prefazione alla prima edizione).

³³³ *KrV*, p. 48.

³³⁴ *KrV*, p. 26.

³³⁵ «la ragione stessa così vuole, e precisamente la ragion pura *a priori* legislatrice, che non ha riguardo a scopi empirici di sorta», *ibidem*.

hanno a che fare con la particolarità e la storia di un singolo Stato³³⁶: essi, ed essi solo, valgono in ogni situazione; non se ne possono dare altri³³⁷. Kant è così coerente per questo aspetto con la visione illuministica, secondo cui la critica si applica alle conoscenze (o più in generale ai prodotti umani) per ritrovarne un nucleo di verità: per rinvenire quel piano di evidenza che non può essere messo in dubbio³³⁸.

In campo estetico invece per Kant non ha alcun senso la ricerca di norme che stabiliscano un criterio secondo il quale derivare un giudizio perentorio, universale e necessario, riguardo la bellezza di un oggetto³³⁹. Le regole stabilite a tale fine per esempio da Batteaux o da Lessing – ma si potrebbe aggiungere anche Schiller³⁴⁰ – sono

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ Id., *Die Metaphysik der Sitten*, tr. it. *Metafisica dei costumi*, a cura di Landolfi Petrone G., Bompiani, Milano 2006, p. 11.

³³⁸ La concezione espressa alla voce “*critique*” contenuta nell’*Encyclopédie* di Diderot e d’Alembert appartiene alla tradizione inaugurata da Cartesio, in cui la critica, intesa come facoltà d’analisi, divenne metodo generale d’indagine (cfr. voce “*critica*” in Carchia G., D’Angelo P., *Dizionario di estetica*, Laterza, Roma-Bari 1999). Nelle proprie opere Descartes si sente in dovere di «buttare all’aria tutto quanto, una volta nella vita, e ricominciare dalle fondamenta» (Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur*, tr. it. *Meditazioni metafisiche*, a cura di Landucci S., Laterza, Roma-Bari 2007, p. 27), per giungere ad un metodo che permetta con certezza di distinguere il vero dall’abbaglio e così, «attraverso una meditazione attenta e spesso ripetuta» (ivi, p. 101), acquisire la capacità di non errare mai. L’applicazione sistematica di questo metodo – nella filosofia cartesiana ristretto ai fondamenti della conoscenza e del sapere – avviene qualche anno più tardi per opera di Pierre Bayle, il quale nel proprio *Dictionnaire historique et critique* applica la prima legge espressa nel *Discorso sul metodo* («La prima [regola] era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente come tale», Descartes R., *Discours de la méthode*, tr. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 25) a testi (e alla realtà a cui essi si riferiscono) che riguardano la storia, i costumi e la religione collegando inoltre il metodo inaugurato da Cartesio al termine – come esprime il titolo dell’opera di Bayle – “*critique*”. Nel *Dictionnaire* la critica ha però una qualità strettamente distruttiva e non costruttiva (Come riportato anche nei *Geschichtliche Grundbegriffe*: «La raison humaine est trop faible pour cela; c’est un principe de destruction, et non pas d’édification: elle n’est propre qu’a former des doutes», Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, Vol. II, R. Leers, Rotterdam 1697, p. 531, disponibile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50432q/>), rivelando così la pretesa che la verità sia già presente, anche se nascosta, al momento in cui un testo viene sottoposto all’attenzione: il compito del critico consiste chiaramente nello svelare, riportare alla luce ciò che è semplicemente sommerso (*Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. III, p. 656). In una direzione simile procede Marmontel entro l’*Encyclopédie*: la critica è lo strumento attraverso il quale la storia, la religione, la scienza (in altre parole, i prodotti umani) vengono sottomessi al tribunale della verità (questo è infatti il ruolo del critico, del filosofo: «tel seroit l’emploi d’un *critique* supérieur dans cette partie; emploi difficile e important, surtout dans l’examen de l’histoire. C’est-là qu’il seroit à fouhaïter qu’un philosophe aussi ferme qu’éclairé, osât appeler au tribunal de la vérité, des jugemens que la flatterie et l’intérêt ont prononcé dans tous les siècles», *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, Vol. IV, a cura di Diderot D., Le Rond d’Alembert J., Briasson-David-Le Breton-S. Faulche (ed.), 1751-65, p. 494, disponibile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50536c/>).

³³⁹ «Non si può dare alcuna regola oggettiva del gusto [...]. Il cercare un principio del gusto, che sia il criterio universale del bello mediante concetti determinati, è una fatica vana, perché ciò che si cerca è impossibile e in se stesso contraddittorio», ivi, p. 131.

³⁴⁰ Cfr. in particolare: Schiller, *Kallias, oder über die Schönheit*, tr. it. *Kallias o della bellezza*, in id., *Kallias, o della bellezza e altri scritti di estetica*, a cura di De Marchi C., Mursia, Milano 1993.

assolutamente inutili³⁴¹. Una teoria a priori del gusto è impossibile e si apre così la strada non ad una metafisica o ad una dogmatica che sfrutti i risultati di una critica preliminare, bensì all'infinita persistenza e rinnovabilità di una *Kunstkritik*. Se non c'è una scienza del bello ciò non implica che non se ne debba dare una critica³⁴², anzi, questa risulta ancor più importante; infatti i *Kunstkritiker*, esclusa la possibilità di giungere ad una norma del gusto da applicare con meccanica precisione, hanno il compito di rafforzare la capacità di giudicare propria di ognuno³⁴³, condurre il Giudizio nell'esercizio per poter formare un gusto proprio³⁴⁴.

Il concetto di critica (e il suo ruolo) si è complicato notevolmente. Essa non è più l'esame preliminare che consente di ottenere una teoria completamente a priori, universale, necessaria, unica per qualsiasi soggetto razionale finito. Non è il primo passo per aprire il campo ad una produzione inopinabile. Non ha più, ancora, il compito di consentire un sistema al quale la prassi (sia scientifica che morale) si deve sottomettere. Essa stessa diventa una pratica che non deve avere termine: la critica (della capacità di giudizio) mostra che una teoria ultimativa non è possibile, che la critica (d'arte) è necessaria per rafforzare l'autonomia del soggetto, consentendogli di giudicare da sé.

Il critico come sentinella sempre vigile, come soggetto che costantemente si rapporta con il proprio oggetto senza pretendere di giungere ad un punto definitivo, o di poter semplicemente applicare su di esso norme razionali: questo è ciò che Schlegel prende da Kant, applicandolo anche all'esterno dell'ambito estetico.

1.3 La critica in Schlegel: tra teoria e prassi

Inizialmente Schlegel aderisce, sulle orme di Schiller, ad una teoria del bello oggettivo; conseguentemente in un primo momento la critica svolge per lui il semplice

³⁴¹ *KU*, p. 245. «Dare un principio oggettivo determinato del gusto, col quale i giudizi si possano dirigere, esaminare e dimostrare, è assolutamente impossibile», ivi, p. 361.

³⁴² «Non v'è una scienza del bello, ma solamente una critica di esso, e non vi son belle scienze, ma soltanto belle arti», ivi, p. 287.

³⁴³ Ivi, p. 247

³⁴⁴ «Solo [...] quando il suo Giudizio è fatto più raffinato dall'esercizio, egli rinunzierà volentieri al suo modo precedente di giudicare [...]. Il gusto esige non altro che l'autonomia. Fare dei giudizi altrui il motivo dei proprii, sarebbe eteronomia», ivi, p. 241; «il modello supremo, il prototipo del gusto, è una semplice idea che ognuno deve produrre in se stesso, e secondo la quale deve giudicare tutto ciò che è oggetto del gusto, che è esempio del giudizio del gusto, ed anche gusto di ciascuno», ivi, p. 131.

compito di riportare le particolarità dell'opera d'arte entro (o al di fuori) di quelli che sono i canoni necessari per definire un prodotto artistico come "bello". Così come Kant sosteneva che è la teoria a dare valore alla prassi morale, allo stesso modo nel primissimo Schlegel è la teoria oggettiva del bello a dare valore alla prassi artistica³⁴⁵. A questa prima fase delle riflessioni schlegeliane appartiene per esempio una piccola raccolta di frammenti – mai pubblicata dal filosofo, ma probabilmente scritta nel 1795 – il cui manoscritto fu ritrovato da Josef Körner e dato in stampa nel 1935 con il titolo *Von der Schönheit in der Dichtkunst III*. Particolarmente rilevante, per il problema ora da noi affrontato, è il primo frammento nel quale si sostiene che:

«La Critica dovrebbe precedere o seguire la Tecnica. Essa comprenderebbe la teoria del giudizio del Bello: cercherebbe il metodo sicuro e *obiettivo* ovverossia la *regola* e la norma dell'applicazione delle leggi obiettive dell'Estetica e ai singoli *casi*, o quella del *giudizio*»³⁴⁶.

Questa asserzione non verrà più sostenuta da Schlegel già un paio di anni dopo. Nel precedente capitolo abbiamo visto l'importanza della storia per il superamento di un'estetica oggettiva; a quelle riflessioni si intrecciano però anche argomentazioni che prendono avvio dall'approfondimento del ruolo della critica e della filosofia.

Parallelamente all'avvicinamento all'ipotesi estetica kantiana secondo cui non si possa dare una teoria del bello oggettivo³⁴⁷ – cioè una costruzione astratta e razionale da far precedere alla produzione artistica³⁴⁸ – si nota un distanziamento dalle riflessioni che

³⁴⁵ Non è un caso, infatti, se in una lettera del 1793 al fratello, scrive di aver ammirato oltremodo il breve testo *Über den Gemeinspruch* (cfr. Schlegel Fr., *Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 23. Oktober 1793*, in KFSa XXIII, p. 144-146) riservando ad esso certamente maggior entusiasmo che non alla *Kritik der Urteilskraft* (id., *Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 16. Oktober 1793*, in KFSa XXIII, p. 141-142).

³⁴⁶ Id., *Teoria del bello nella poesia* cit., p. 45 n° 1.

³⁴⁷ Nel 1797 sconfesserà esplicitamente le proprie precedenti posizioni neoclassiciste: «Il mio saggio sullo studio della poesia greca è un inno manierato in prosa sull'oggettivo in poesia. In esso la cosa peggiore mi sembra la totale assenza dell'indispensabile ironia», *Fr. Cr.*, p. 5 n° 7.

³⁴⁸ In questa riflessione lo accompagna anche Novalis, il quale nella rivista *Athenäum* pubblica nel 1798 questo frammento: «L'esperienza è la prova dell'elemento razionale e viceversa. L'inadeguatezza della semplice teoria nell'applicazione, su cui spesso l'individuo pratico si sofferma, si ritrova, all'opposto, nell'applicazione razionale della semplice esperienza e viene percepita in modo sufficientemente distinto dai veri filosofi, seppure con una certa modestia nell'ammettere la necessità di tale risultato. L'individuo pratico respinge pertanto la semplice teoria senza sospettare quanto sarebbe problematica una risposta alla domanda: "la teoria esiste in funzione dell'applicazione o l'applicazione esiste in funzione della teoria?"», *P. Fr.*, p. 50 n° 10. «È una presunzione sconsiderata e immodesta voler imparare dalla filosofia qualcosa sull'arte. Alcuni cominciano così, come se sperassero di appurarvi qualcosa di nuovo; giacché la filosofia non può e non deve fare altro che ricondurre a scienza le esperienze artistiche *già date* e i concetti artistici *già esistenti*», *Fr. Cr.*, p. 23 n° 123 (corsivo mio). A tal proposito si veda anche il frammento del 1798: «Per fortuna la poesia

sostenevano la primarietà della teoria pura sulla prassi. Nei frammenti che Schlegel scrisse (e non pubblicò) tra il 1795 e il 1797 si trova esplicitamente scritto: «Es giebt keine reine [...] φ[Philosophie]»³⁴⁹.

Se da una parte Schlegel si distacca dal pensiero kantiano per quanto riguarda la gnoseologia e la morale, gli si avvicina per quanto riguarda la considerazione sulla necessità di un'interminabile critica artistica di fronte all'assenza di un criterio oggettivo mediante il quale differenziare con certezza scientifica tra le opere artistiche belle o meno. E così come la storia deve immergersi entro il caos delle tendenze (di contro ad una storia a priori) per individuare le tendenze senza però diventare una mera narrazione dei fatti, allo stesso modo la critica deve trovare una posizione mediale tra l'essere una semplice descrizione e l'essere uno strumento della teoria pura per decretare l'aderenza o la fuoriuscita da norme. Possiamo quindi sostenere che Schlegel cerca di fuoriuscire dal binomio per cui o la realtà deve essere resa conforme a principi oppure la teoria deve adattarsi a una pratica stabilita e diventare *Theorie aus Erfahrung*³⁵⁰.

Seguendo i frammenti scritti tra il 1797 e il 1798 comprendiamo come Schlegel, contemporaneamente al ripensamento del proprio neoclassicismo (la cui testimonianza più certa è data dallo *Studium-Aufsatz* del 1797), cerca in quegli anni di pensare ad un atto di pensiero, classificato come "critico", che si destreggi tra questi due estremi³⁵¹. Ma

dipende dalla teoria quanto la virtù dalla morale; altrimenti, non potremmo aspettarci da essa neanche un singolo componimento», *Ath. Fr.*, p. 156 n° 9.

³⁴⁹ *Ph. Lj. I*, p. 24 n° 74. Parallelamente a questo: «<Dalla φ[filosofia] pura il π[poeta] non impara certo un bel niente», *Fr. Cr.*, p. 145 n° 291.

³⁵⁰ Come noto dopo la pubblicazione del testo kantiano *Sopra il detto comune*, si sviluppò in Germania un dibattito riguardo la fonte di giustificazione per i principi etici e politici: devono essi derivare dalla sola ragione oppure sono comprovati dall'esperienza, dalla storia? Tra le pagine della *Berlinische Monatschrift* si videro interagire sul tema: Rehberg, Gentz, Garve e Möser. In particolare Gentz propende per una teoria che derivi da uno studio dell'uomo e delle relazioni sociali, dalla quale poter concludere quale possa essere la costituzione più corretta per uno Stato (Gentz Fr., *Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, in Kant I., Gentz Fr., Rehberg A. W., *Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, p. 103). Similmente Rehberg prospetta la necessità di pensare ad una teoria quale scienza dello Stato intesa però in senso pragmatico (cfr. Henrich D., *Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat* in Kant I., Gentz Fr., Rehberg A. W., *Über Theorie und Praxis* cit., p. 21). Per entrambi vale la formula "*Theorie aus Erfahrung*" (Rehberg A. W., *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, in Kant I., Gentz Fr., Rehberg A. W., *Über Theorie und Praxis* cit., p. 127), ovvero una teoria che non faccia seguito ad una critica per come viene declinata da Kant; ma allo stesso tempo non si rinuncia al valore della ragione a favore di un semplice abbandono agli eventi e alla storia. Semplicemente la deduzione razionale non deve portare ad una costruzione sul cui modello, nel campo politico e morale, si debba modificare l'esperienza. Per un approfondimento rimando anche a Beiser F. C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, p. 3 s.

³⁵¹ «La κ[critica] è solo là dove l'assoluto e l'empirico vengono sintetizzati, non dove solo uno dei due viene elevato a potenza isolatamente», *Fr. Cr.*, p. 180 n° 626. In questo contesto ritengo che con "assoluto"

l'assenza dell'atto teoretico come imposizione dall'esterno alla storia, all'opera artistica, alla letteratura e alla filosofia³⁵², è comune a tutte le applicazioni che la critica troverà nella filosofia schlegeliana.

1.4 La caratteristica

Attraverso le pagine schlegeliane è possibile ricostruire le peculiarità di una critica che non sia un semplice strumento di sussunzione a norme estetiche prestabilite, e che non consideri il proprio oggetto d'analisi come esemplare di una letteratura che nei propri canoni sia già completa. Una critica quale semplice strumento della teoria, quale mezzo per decretare se un'opera sottostà a criteri prestabiliti è stata possibile, secondo Schlegel, solo in un momento particolare della storia dell'umanità, ovvero sia nell'antica Grecia, in quanto in quel luogo e in quel periodo storico regnava un incontrastato e comune senso artistico al quale le opere d'arte dovevano semplicemente adattarsi. Il ruolo del critico d'arte era quindi più semplice³⁵³. In antica Grecia l'unico compito da svolgere consisteva nel trovare una classificazione che regolasse le relazioni tra gli autori e tra le differenti interpretazioni che di essi erano state date³⁵⁴. Al fine di mantenere in vita le espressioni di una cultura all'alba della propria decadenza³⁵⁵ (e che perciò aveva già terminato il proprio percorso

Schlegel voglia indicare una teoria pura, universalmente e necessariamente valida, in quanto elemento contrapposto all'"empirico".

³⁵² Molto chiaramente Gilodi descrive le poetiche tradizionali come dottrine che legano la riconoscibilità dell'opera alla sua appartenenza a un ordine classificatorio che le garantisca un fondamento stabile e una legittimazione. Per questo la forma dell'opera singola doveva integrarsi nella forma oggettiva e universale del genere di appartenenza. In Schlegel invece si porta a termine – sempre secondo Gilodi – un percorso iniziato da Herder e Hamann, che porta la critica a concentrarsi sull'importanza della forma individuale dell'opera, la quale viene sottratta alla coazione identitaria con l'universale. Cfr. Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*, Mimesis, Milano-Udine 2013 (in particolare p. 84-85).

³⁵³ «Freilich hatten sie dabei einen sehr großen Vorteil; das Kunstgefühl war bei den Griechen sehr allgemein, und die Kritiker durften meistens nur die allgemeinen Urteile, die sie schon voranden, bestätigen und erklären; [...] nur über geringere Bestimmungen konnte ein Streit oder Verschiedenheit des Urteils stattfinden», *L*, p. 53.

³⁵⁴ «die Auswahl der klassischen Schriftsteller, welche als Ganze der griechischen Poesie und Literatur in eine deutliche Ordnung stellen sollte; und zweitens die Behandlung der verschiedenen Lesarten, blieben immerfort die Angeln der alten Kritik», *ibidem*.

³⁵⁵ «[...] Gelehrsamkeit und Kritik vorhanden, welche, wie in Griechenland, da die alte Poesie mit der Verfassung und den Sitten der Nation zugleich untergegangen war, die Stelle der Poesie einigermaßen ersetzen, wenigstens die alten Reichtümer derselben, treu hätte bewahren können», *ivi*, p. 62. Il ruolo svolto in quest'epoca dalla critica non è certamente da disdegnare; infatti, proprio perché essa non si diede alla fine dell'epoca "romantica" (intendendo qui questo termine per indicare la letteratura romanzesca e cavalleresca), la sua letteratura andò perduta: «Da der Geist und das Leben, aus welchem die romantische Poesie

produttivo), la critica veniva aggiunta a posteriori segnando così la propria esteriorità all'oggetto considerato, che da essa viene semplicemente giudicato, ma non influenzato.

Schlegel cerca invece di superare questa distanza e unilateralità. Per lui la critica non è il mezzo per determinare l'aderenza a regole assolutamente poste giudicando come incorretti e deprecabili tutti gli elementi che non vi aderiscano. Si distanzia così dal dogmatismo di Winckelmann e di Gottsched³⁵⁶ per cui le opere d'arte devono essere giudicate secondo regole già date e cerca di pensare una critica che non sia la messa in luce dell'universale entro il particolare e l'individuale. In altri termini, il filosofo romantico non accetta che la *Kritik* sia uno strumento per eliminare il particolare, il contingente, il relativo e l'individuale ritenuti un'erronea illusione o il nascondimento dell'oggettivo. Nella declinazione romantica essa è invece il medium con cui ogni *Kunstwerk*, sempre individuale e necessariamente incompleto³⁵⁷ si rapporta all'infinità³⁵⁸ dell'idea assoluta dell'arte³⁵⁹. Ciò che essa compie non è la ricerca dell'accordo con forme e regole universali, ma la valorizzazione del carattere dell'opera e delle sue peculiarità. Per questo non giunge in ultima istanza e non è un giudizio perentorio sull'opera, bensì ne è il completamento³⁶⁰ e la redime dalla propria limitatezza e relatività – seguendo le parole benjaminiane – per sollevarla verso l'assoluto.

L'interpretazione di Benjamin ha certo dei meriti indiscutibili. Oltre ad aver messo in evidenza che per i primi Romantici la *Darstellung* artistica è un modo per potenziare la riflessione di chi usufruisce dell'opera d'arte³⁶¹, ha magistralmente sottolineato che il momento critico non è un passo accessorio e non essenziale all'arte, bensì al contrario ne è momento costitutivo. Così come per Schlegel la critica in generale non è il tribunale che con forza tenta di far emergere un nucleo di verità preesistente e pronto ad essere riportato

hervorging, verschwunden und zerstört war, ging auch die Poesie selbst unter, und mit ihr zugleich auch aller Sinn dafür, weil hier nicht wie in Griechenland auf das Zeitalter der Dichtung, ein Zeitalter der Kritik folgte; um, da die Kraft neue Schönheit hervorzubringen nicht mehr vorhanden war, wenigstens die alte auf die Nachwelt zu bringen», *ivi*, p. 55.

³⁵⁶ Sempre seguendo Benjamin, Schlegel si allontana però anche dal *Sturm und Drang*, secondo il quale deve essere soppresso qualsiasi criterio di giudizio e di produzione, a favore della creatività del genio priva di limiti.

³⁵⁷ Benjamin W., *Il Concetto di Critica nel Romanticismo tedesco* cit., p. 65.

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 62.

³⁵⁹ Secondo Benjamin, i Romantici non hanno un'ideale dell'arte (nel senso di modello a cui le singole creazioni aspirano), bensì un'idea, la quale è espressione dell'infinità dell'arte e non un'astrazione dalle opere empiricamente incontrate; cfr. *ivi*, p. 81 e p.104.

³⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 64.

³⁶¹ «Das Potenzieren d[es] Objekts hält Schritt mit den Stufen d[er] Reflexion im Subjekt», *Ph. Lj. I*, p. 405, n° 1021. Cfr. anche *ivi*, p. 38, n° 210.

alla luce, così la *Kunstkritik* non vuole far emergere le componenti che si confanno a dei criteri di bellezza oggettiva già dati³⁶². Si tratta di una critica immanente, o meglio di una “caratterizzazione” di cui Schlegel fu maestro e pioniere³⁶³: «*Charakteristik ist d[as] Werk d[er] Kritik*»³⁶⁴. Attraverso la caratteristica il critico giudica un’opera non applicando dei criteri universali, bensì indagando e utilizzando i parametri impiegati dallo stesso artista; in questo modo l’operazione svolta non è più una comparazione tra l’oggetto esaminato e una legge universale, bensì un tentativo di comprendere il senso dell’opera stessa, indipendentemente da criteri formali esterni³⁶⁵.

1.5 L’inesauribilità della critica

In assonanza con Kant³⁶⁶, Schlegel ipotizza che attraverso l’arte³⁶⁷ sia possibile tentare di esprimere (o meglio *darstellen*) concetti e idee a cui l’intelletto non ha la facoltà

³⁶² «La critica non deve giudicare le opere secondo un ideale universale ma ricercare l’ideale *individuale* di ogni opera», *Fr. Cr.*, p. 353, n° 197.

³⁶³ Cfr. ad esempio *Ph. Lj. I*, p. 33, n° 147; *Fr. Cr.*, p. 172, n° 567 e ivi, p. 181, n° 629.

³⁶⁴ Ivi, p. 99, n° 846.

³⁶⁵ «Um jemand zu verstehn muß man erstl[ich] klüger seyn als er, dann eben so klug und dann auch eben so dumm. Es ist nicht genug daß man d[en] eingent[ichen] Sinn eines confusen Werks besser versteht, als d[er] Autor es verstanden hat. Man muß auch die Confusion selbst bis auf d[ie] Principien kennen, *charakterisiren* und selbst *construiren* können. <Idee einer *reinen* und *angewandten* Char[akteristik]>», *Ph. Lj. I*, p. 63, n° 434. In questo senso è possibile concordare con quanto sostenuto da Henel: «Nach der romantischen Auffassung also kann man nicht mehr sagen, was gute und was schlechte Kunst ist, sondern nur noch im einzelnen und gegebenen Falle, ob ein Werk ein echt Geschaffenes, also ein Kunstwerk ist oder nicht», Henel H., *Friedrich Schlegel und die Grundlagen der modernen literarischen Kritik*, in Schanze H., (Hg.), *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, p. 99.

Inoltre, attraverso l’abbandono di un’estetica oggettiva mediante la caratteristica la critica può contribuire alla conoscenza genetica dell’oggetto, una conoscenza cioè che favorisca (e non uccida) la vita interna all’opera stessa: «κρ[Kritik] in lebender Sprache – weil sie charakterisiren soll», *Ph. Lj. I*, p. 496, n° 248.

³⁶⁶ Nella *Critica del Giudizio* si differenziano idee estetiche e razionali; queste ultime sono concetti ai quali nessuna intuizione può mai essere adeguata, mentre le idee estetiche sono «rappresentazioni dell’immaginazione, che danno occasione di pensare molto, senza però un qualunque pensiero o concetto possa esser loro adeguato, e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili» (*KU*, p. 305). In questo modo, le idee estetiche espresse dall’artista (o meglio, secondo Kant, dal genio – ivi, p. 311) danno un’apparente realtà oggettiva a ciò che non può essere oggetto dell’esperienza, comprese le idee della *Vernunft*. Se queste avevano aperto la strada ad un uso pratico della ragione determinando allo stesso tempo la squalifica della metafisica che volesse farne l’oggetto della propria conoscenza intellettuale, dall’altra le idee estetiche permettono di esprimere (in modo indiretto) ciò che direttamente, attraverso la semplice intuizione, non è conoscibile. L’idea estetica è legata a un’enorme quantità di rappresentazioni parziali e di per sé però non è riducibile ad un concetto determinato (*ibidem*). Kant mette l’accento sul fatto che le espressioni di tali idee servono «ad animare le facoltà conoscitive» (*ibidem*), e se anche tali rappresentazioni hanno la capacità di far «pensare in un concetto cose inesprimibili» (*ibidem*) non svolgono alcun ruolo determinato per la conoscenza.

³⁶⁷ Cfr. *Entw.*, p. 174.

di giungere³⁶⁸. L'opera d'arte stimola a pensare a ciò che non è esprimibile in alcun modo³⁶⁹, ovvero all'assoluto. Solo attraverso essa e non attraverso una descrizione si può indurre qualcuno a dirigersi verso ciò che non può essere detto direttamente³⁷⁰. Con un'espressione schlegeliana già citata: attira il cielo sulla terra³⁷¹. Ma resta e permane centrale in Schlegel il ruolo della *Darstellung*³⁷² (quale oggetto di studio e di interesse) e il ruolo dell'arte quale ambito in cui cercare di rappresentare ciò di cui non è possibile un'intuizione diretta³⁷³.

Differentemente questa volta da Kant, in Schlegel l'accento è posto sulla disincantata convinzione del fallimento intrinseco alla *Darstellung*, che potrà rimanere solo allusione, e mai indicazione diretta³⁷⁴. Il romantico sottolinea maggiormente che allo *Streben* artistico

³⁶⁸ «das reine Denken und Erkennen des *Höchsten*, *Unendlichen* kann nie adäquat dargestellt werden», ivi, p. 214; «So wie aber die Philosophie als Wissenschaft selbst noch nicht vollendet ist, so ist es auch ihre Sprache nicht; auch dieser liegt ein fortgehendes Streben zum Grunde, das Unendliche in immer bestimmtern, schicklichern, klarern Worten, Ausdrücken und Formeln aufzufassen, darzustellen und zu erklären», *ibidem*. Queste due citazioni riprendono il «Prinzip der relativen Undarstellbarkeit des Höchsten», *ibidem*.

³⁶⁹ Così Schlegel: «Die Philosophie lehrte uns, daß alles Göttliche sich nur andeuten, nur mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen lasse [...]. Die Offenbarung aber ist eigentlich eine für dein sinnlichen Menschen zu erhabene Erkenntnis, und so tritt die Kunst sehr gut ins Mittel, um durch sinnliche Darstellung und Deutlichkeit dem Menschen die Gegenstände der Offenbarung vor Augen zu stellen», *Entw.*, p. 174.

³⁷⁰ Per amor di precisione, secondo Schlegel è l'unione della poesia con la filosofia ad avere il compito e il privilegio di spingere a pensare. Questo perché è necessario unire le peculiarità dell'una con le caratteristiche dell'altra: la poesia rappresenta (*darstellt*) un indeterminato, mentre la filosofia comunica (*mitteilt*) il determinato; se si vuole insegnare a pensare, il proprio oggetto non è un pensato particolare, ma nemmeno l'infinito, bensì il pensare in generale. Cfr. *L*, p. 48.

³⁷¹ Id., *Sulla filosofia* cit., p. 307.

³⁷² «Ob ästhetische Konzepte das Absolute zur Darstellung bringen können, wie dies etwa von Schelling behauptet wird, ist aus Sicht der Frühromantiker allerdings mehr als fraglich», Albes C., *Einleitung*, in Albes C., Frey C., *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 2003, p. 16.

³⁷³ Questo parallelismo Kant-Schlegel viene intrapreso anche da Seyhan A. (in *Representation and its Discontents* cit., p. 27 s.). In questo caso l'autrice preferisce fare il confronto basandosi sul binomio rappresentazione schematica-rappresentazione simbolica proposto nel paragrafo §.59 della *Critica del Giudizio*. Molto brevemente, il filosofo di Königsberg sostiene che si diano due modi dell'intuitivo. Nel caso in cui le intuizioni contengano esibizioni dirette del concetto a priori si tratta di schemi, nel caso in cui invece siano sue esibizioni indirette abbiamo a che fare con simboli, i quali procedono non dimostrativamente (come gli schemi), bensì ci si riferisce a ciò che viene simbolizzato mediante l'analogia che «sta tra le regole con le quali riflettiamo sulle due cose [sul simbolo e su ciò cui esso si riferisce] e la loro causalità» (*KU*, p. 383). Per questo Kant può sostenere che il bello è il simbolo della moralità.

³⁷⁴ Alcuni leggono in questa problematizzazione romantica la manifestazione di una crisi più generale e pervasiva entro il rapporto tra segno e designato («Nicht bestimmte, sondern *alle* Zeichen treffen das Bezeichnete nicht eigentlich», Götze M., *Friedrich Schlegels "Apologie des Buchstabens"*, in Albes C., Frey C., *Darstellbarkeit* cit., p. 47), tra i quali si scava una distanza che favorisce lo sviluppo nel Romanticismo di figure e strumenti linguistici quali l'ironia e l'allegoria. Cfr. de Man P., *The Rhetoric of Temporality*, in de Man P., *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, p. 187-228; Frank M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, in partic. p. 287-306 e Menninghaus W., «Die frühromantische Theorie von Zeichen und Metapher», *The German Quarterly*, Vol. 62, No.1, 1989, pp. 48-58.

non possa mai subentrare una pacificazione. Proprio per questo motivo l'esperienza estetica secondo Schlegel implica una riflessione su ciò che l'opera non è riuscita a raggiungere³⁷⁵. Ma dato che l'incapacità di una descrizione diretta dell'assoluto (oggetto dell'opera d'arte) non è contingente e non è dovuta ad un'incapacità dell'artista, bensì ad un'impossibilità ineliminabile, non sarà colmabile nemmeno dall'atto critico. In altri termini, la *Darstellung* è il momento in cui si mostra lo sforzo verso l'infinito, il problema di una mediazione della sua presenza. L'interpretazione quindi che vede la potenziale assolutezza nell'opera d'arte (riprendendo l'espressione di Lacoue-Labarthe e Nancy, "l'assoluto letterario"³⁷⁶) rischia di metterne in ombra il carattere fortemente in tensione. Una limitatezza che nell'atto critico non viene linearmente colmata: la critica serve ad indicare ciò che l'opera stessa non riesce ad esprimere direttamente, e per questo la potenza³⁷⁷ senza – appunto – renderla assoluta. Usando un'altra terminologia, la critica è in grado di sottolineare la soggettività, l'individualità di un'opera d'arte, ovvero quel limite che l'artista stesso vorrebbe superare in vista dell'assolutezza, ma senza speranza di successo³⁷⁸.

La riflessione che si sofferma sull'opera è quindi un suo potenziamento³⁷⁹, in quanto evidenziando la distanza tra il prodotto della creazione e ciò che essa solo indirettamente esprime (l'assolutezza cui essa tende) se ne moltiplica la capacità di riflessione; si tratta di un potenziamento che può proseguire all'infinito, e secondo due direzioni. Da un lato il percorso che mira ad afferrare l'eccedenza dell'assoluto non può avere fine nemmeno attraverso la critica. Dall'altro si può intraprendere una via ciclica di autoriflessione data dallo spostamento dell'oggetto della riflessione: inizialmente questo si identifica con

³⁷⁵ Cfr. Bärbel F., *Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung zur "Kritik der Kritik"*, in 'Archiv für Begriffsgeschichte', Vol. 43, 2001, p. 83-111.

³⁷⁶ Lacoue-Labarthe P., Nancy J. L., *L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris 1978.

³⁷⁷ «Appartiene ad un gusto sublime, l'elevare sempre le cose alla seconda potenza. Per esempio, copie di imitazioni, giudizi di recensioni, supplementi a integrazioni, commenti a note», *Ath. Fr.*, p. 167, n° 110.

³⁷⁸ «Per questo motivo il poeta non può accontentarsi di lasciare dietro di sé in opere imperiture l'espressione della sua personale poesia, come essa era innata e fu formata in lui. Egli deve tendere, invece, ad ampliare eternamente la sua poesia e la sua idea della poesia e ad avvicinarla alla massima espressione possibile su questa terra, mirando a inserire nella maniera più determinata, la sua parte nella grande totalità, posto che la letale generalizzazione causa proprio il contrario» *D*, p. 653.

³⁷⁹ Cfr. anche Messlin D., *Antike und Moderne. Friedrich Schlegels Poetik, Philosophie und Lebenskunst*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, p. 17.

l'opera, ma successivamente il pensiero potrà rivolgersi alla riflessione compiuta³⁸⁰ – considerabile a sua volta come un atto poetico³⁸¹ – e così all'infinito³⁸².

L'inesauribilità dell'approccio critico al testo³⁸³ è perciò possibile proprio in quanto le opere sono limitate, imperfette rappresentazioni dell'infinito. Di una costruzione perfetta non ci può essere commento, in tal senso; e a loro volta le stesse recensioni o critiche che verranno svolte saranno difettose e parziali, in un qualche aspetto: e quindi suscettibili di ulteriore commento³⁸⁴. D'altra parte un'opera perfetta non è pensabile, in quanto consisterebbe nel paradosso di una rappresentazione di ciò che non è suscettibile di *Darstellung*: in questo caso non si avrebbe a che fare con un fondo inconoscibile, e l'atto critico non potrebbe emergere. D'altra parte una simile opera non sarebbe più arte.

1.6 «L'opera d'arte sa più di quanto non dica». Potenziamiento e produttività critica

Lo scritto in cui Schlegel realizza la propria recensione e critica migliore è quella dedicata al *Wilhelm Meister* di Goethe e pubblicata nel 1798. Proprio in essa è possibile

³⁸⁰ Si veda il ben noto frammento n° 116 presente nella raccolta contenuta in *Athenaeum*: «Pure, essa [la poesia romantica] può librarsi, libera da ogni interesse reale e ideale, sulle ali della riflessione poetica, può potenziare via via questa riflessione e moltiplicarla, come in una fila interminabile di specchi», ivi, p. 168, n° 116. Dalla raccolta di frammenti curata da Friedrich Schlegel troviamo anche questo frammento scritto dal fratello August Wilhelm: «Appartiene ad un gusto sublime, l'elevare sempre le cose alla seconda potenza. Per esempio, copie di imitazioni, giudizi di recensioni, supplementi a integrazioni, commenti a note», *Ath. Fr.*, p. 167, n° 110. Che la riflessione su un'opera corrisponda al suo potenziamento si deduce ulteriormente da queste poche parole: «Una buona prefazione deve essere nel contempo la radice e il quadrato del suo libro», *Fr. Cr.*, p. 6, n° 8.

³⁸¹ «La concezione di Amleto, disseminata in questo e nel successivo libro, non tanto è critica quanto alta poesia. E che altro può venire se non una poesia, da un poeta che, in quanto tale, contempi e rappresenti un'opera d'arte poetica? Ciò non consiste nel fatto che essa varca i confini dell'opera visibile con congetture e asserzioni. Questo è compito di ogni critica, posto che ogni opera eccellente, qualsiasi sia la sua natura, sa più di quanto non dica e vuole più di quanto non sappia», *ibidem*.

³⁸² Drasticamente negativo è il giudizio di Luhmann a questa infinità della critica: cfr. N. Luhmann, *A redescription of "Romantic Art"*, MLN, Vol. 111, No. 3, German Issue, 1996, pp. 506-522. Per il rapporto tra Romanticismo e la differenziazione funzionale luhmanniana cfr. il breve Cometa M., Sampaolo G., *Introduzione*, in Cometa M. (a cura di), *L'età classico-romantica* cit., p. 3-7.

³⁸³ «In der Philosophie ist nichts ausgemacht, wie der Augenschein lehrt. Es fehlt hier noch aller Grund und Boden. Entweder postuliert nun der Beurteiler ein System, nach welchem er richtet, wo sich's denn von selbst versteht, wie das Urteil ausfallen wird: oder er geht rein polemisch zu Werke; das mag eine nützliche Übung sein, gibt aber kein Urteil über den Wert des Werks, außer wenn dieser wirklich null ist, wo es sich denn wieder der Mühe nicht verlohnt. – Sollen gar keine Machtansprüche geschehen; soll nur nach Gründen und *stricto jure* geurteilt werden: so dürfen der rezensierende und der rezensierte Philosoph nur in einem Satz verschieden sein; und die Diskussionen über denselben müssen nach unendlich vielen Richtungen ins Unendliche fortgehn», *Niethammers*, p. 31.

³⁸⁴ Può essere fatta una critica di una caratterizzazione proprio perché: «Una caratterizzazione [*Charakteristik*] è un'opera d'arte della critica», *Ath. Fr.*, p. 224, n° 439.

rilevare la presenza di una molteplicità di atti riflessivi che richiede la suddivisione dei differenti livelli. Il primo si dà entro il romanzo stesso, in particolare nella sezione che tratta la messa in scena, da parte dei protagonisti, dell'Amleto di Shakespeare, e il secondo è il piano in cui si posiziona la recensione che viene fatta all'opera goethiana. In ambedue i casi si tratta di un atto critico, in quanto in entrambi si cerca di incrementare le possibilità di un'opera riflettendo su di essa, adoperando la propria facoltà di giudizio³⁸⁵ per mostrarne le possibilità, talvolta nascoste³⁸⁶. Ciò che il critico deve fare viene riassunto da Schlegel nella sua recensione in questo modo:

«[la critica poetica] metterà daccapo in scena la rappresentazione, vorrà strutturare nuovamente ciò che è già stato strutturato: completerà l'opera, la ringiovanirà, la formerà *ex novo*. Dividerà l'insieme soltanto in sezioni e blocchi e pezzi, non lo scomporrà mai nelle sue parti originarie che sono morte in rapporto all'opera, perché non racchiudono più delle unità al modo dell'intero, ma tuttavia potrebbero essere viventi in relazione all'universo, e costituirne sezioni o blocchi. A tali elementi il critico corrente riconduce l'oggetto della sua arte e pertanto deve inevitabilmente distruggerne l'unità vivente, ed ora scomporla nei suoi elementi, ora considerarla come atomo di un grande blocco»³⁸⁷.

Non si tratta quindi semplicemente di fare una descrizione dell'oggetto in esame, riassumerne la trama, indicarne i luoghi e i tempi. Ciò che Goethe fa rispetto a Shakespeare e Schlegel rispetto a Goethe è svelare che l'opera di cui si tratta «sa più di quanto non dica e vuole più di quanto non sappia»³⁸⁸, facendo riferimento a propria volta a quel *Geist* di cui la lettera dell'opera d'arte è solo indicazione. Lo scopo in entrambi i casi non consiste nel mostrare un'inadeguatezza del prodotto originario rispetto un modello riuscito, oppure nel superamento di limiti intrinseci l'opera al fine di migliorarla. Si tratta bensì di una critica che rispetta le stesse peculiarità della poesia data.

³⁸⁵ «κρ[critica] = *dottrina del giudizio*, perfettamente opposta alla dottrina dell'arte», *Fr. Cr.*, p. 185, n° 666.

³⁸⁶ La scelta stessa dell'*Hamlet* non è casuale nel romanzo goethiano, secondo Schlegel, ma si inserisce perfettamente entro la linea interpretativa fornita dal filosofo romantico; se infatti in queste pagine egli ci consegna qualcosa di ben più ampio di una recensione, fornendo importanti spunti per la teoria critica, la scelta goethiana risulta cadere davvero a pennello «dal momento che nessun altro [più dell'Amleto] stimola una questione tanto varia e interessante circa un fine segreto dell'artista o un difetto casuale dell'opera» (Id., *Sul Meister di Goethe* (d'ora in poi *Goethes*), in Schlegel Fr., Schlegel A. W., *Athenäum* cit., p. 258). Interpreto infatti queste righe nel senso sopra delineato: ovvero ritengo che qui Schlegel voglia lasciar intendere che poche opere mostrano questa distanza tra l'opera e il suo oggetto, tra i segni e il designato, quanto l'*Amleto*, al punto da lasciar pensare al lettore (o al critico) che questa distanza, questa indicazione indiretta (o simbolica, seguendo l'espressione kantiana), sia dovuta non tanto alla natura stessa [del linguaggio] e dell'arte, ma sia data da un difetto del *Kunstwerk* o all'intenzione dell'artista di lasciare qualcosa di nascosto, come se si trattasse di un segreto.

³⁸⁷ Ivi, p. 259.

³⁸⁸ *Ibidem* (corsivo mio).

Non si tratta perciò di dire se l'oggetto della critica corrisponda a criteri universali e necessari del bello, così come non deve mettere in evidenza ciò che in essa può essere definito "vero", bensì "caratterizzare" tale opera ed evidenziare che nasconde in sé un significato più ampio di quello che essa stessa dica (o possa dire) esplicitamente³⁸⁹.

Al divario tra *Bedeutung* e *Darstellung* se ne aggiunge un secondo: il lettore (Schlegel prende maggiormente in considerazione l'arte letteraria) che affronta l'opera segna inevitabilmente un importante scarto che l'artista nel momento della composizione cerca di dimenticare, di non considerare. Ovvero la distanza tra quello che lui immagina come il proprio lettore ideale³⁹⁰ – con il quale si possa dare una comunicazione trasparente, immediata, priva di imperfezioni e residui³⁹¹ – e il lettore reale, che fornisce una lettura diversa da quella prospettata. Questo è possibile perché esiste un fondo imperscrutabile del testo – un fondo che sfugge e non corrisponde totalmente alle semplici intenzioni dell'autore. L'interpretazione fornita dal lettore reale acquista una relativa indipendenza dagli obiettivi originari dell'artista in quanto al controllo di quest'ultimo si sottrae l'eccedenza dello spirito, dell'irrappresentabile. Si tratta dell'eccedenza a cui la rappresentazione indica sempre in modo imperfetto e che lascia quindi maggiore spazio all'interpretazione.

³⁸⁹ «Wollte man Zierde und Anmut zum Zweck der bildenden Kunst machen, so wäre sie schlecht begründet. [...] Ist hingegen *Bedeutung* der Zweck der Kunst, so ist die Kunst allerdings nötig; denn die *Bedeutung* kann nicht, wie die Schönheit und Anmut, in der Natur gefunden werden», *Entw.*, p. 174. A proposito di questo passaggio credo sia interessante ricordare la citazione: «il suo [della poesia] compito più nobile mi sembra consistere proprio nell'affratellare lo spirito con la natura, attirando sulla terra il cielo stesso», id., *Sulla filosofia* cit., p. 307. Possiamo ricostruire una linea che collega assoluto e significato. Compito della poesia quindi è riportare lo spirito nella natura, ricostruendone il significato; per fare questo essa dovrà servirsi in futuro, secondo Schlegel, di una nuova mitologia, la quale fornirà la base per la poesia a venire, senza che quest'ultima debba ogni volta ricostruire la rete simbolica e di significazione da capo.

³⁹⁰ In più luoghi Schlegel ritorna sulla costruzione di un lettore ideale. Cfr. id., *Sulla filosofia* cit., p. 316; *Goethes*, p. 251. Più incisivi risultano però i frammenti in cui le riflessioni sul lettore si mescolano con quelle sul pubblico ideale: «Parecchi parlano del pubblico come se fosse qualcuno con il quale si è pranzato a mezzogiorno all'Hotel de Saxe durante la Fiera di Lipsia. Chi è codesto pubblico? – Il pubblico non è affatto una cosa, ma un pensiero, un postulato, come la Chiesa», *Fr. Cr.*, p. 9, n° 35; «*Publicum* und *Werk* sind Correlata wie Autor und Leser (jedes Werk ist *Bibel* und jedes Publ.[ikum] eine unsichtbare Kirche», *Ph. Lj. I*, p. 243, n° 597. Cfr. anche *Fr. Cr.*, p. 17, n° 85.

³⁹¹ La possibilità di una tale comunicabilità completa è allo stesso tempo, per Schlegel, un ideale e un paradosso: Cfr., *Ath. Fr.*, p. 214, n° 399; *Fr. Cr.*, p. 18, n° 98; *Ph. Lj. I*, p. 9, n° 54; ivi., p. 14, n° 110; ivi., p. 505, n° 4; ivi., p. 515, n° 98; ivi., p. 519, n° 20.

Tra opera d'arte e critico quindi non sussiste una relazione ad un'unica direzione, bensì il secondo influenza la prima³⁹², ritrovandovi a proprio modo lo spirito che continuamente sfugge alla *Darstellung*³⁹³.

L'atto interpretativo è per Schlegel un vero e proprio potenziamento reso possibile dall'impiego di categorie che caratterizzano l'interprete e che in modo sempre differente (rispetto a quanto previsto dall'autore) liberano lo spirito dalla morta lettera³⁹⁴.

« So lange wir noch an Bildung wachsen, besteht ja ein Teil [...] daß wir immer wieder zu den alten Gegenständen, die es wert sind, zurückkehren, und alles Neue, was wir mehr sind oder mehr wissen, auf sie anwenden, die vorigen Gesichtspunkte und Resultate berichtigen, und uns neue Aussichten eröffnen. Der gewöhnlichen Behauptung: es sei schon alles gesagt; die so scheinbar ist, daß sie von sich selbst gilt [...] muß man daher in Rücksicht auf alle, von denen immer die Rede sein wird, die gerade widersprechende Behauptung entgegensetzen: Es sei eigentlich noch nichts gesagt; nämlich so, daß es nicht nötig wäre, mehr, und nicht möglich, etwas Besseres zu sagen»³⁹⁵.

La critica permette il potenziamento del *Kunstwerk* entrando con quest'ultimo un rapporto di sinpoesia che consente di produrre in nuove forme³⁹⁶ il significato stesso³⁹⁷.

³⁹² Solo lo scrittore "sintetico" riconosce questo duplice rapporto: «Lo scrittore analitico osserva il lettore per quello che è; dopodiché fa il suo calcolo, mette in moto le sue macchine per produrre su di lui un effetto appropriato. Lo scrittore sintetico costruisce e crea il proprio lettore come deve essere; se lo immagina dunque non quieto e inanimato, ma vivace e reattivo. Ciò che ha trovato la fa apparire agli occhi del lettore solo gradualmente, o lo spinge ad inventarlo lui stesso. Egli non vuole avere un effetto determinato su di lui, ma entra con lui nel sacro rapporto della più intima sinfilosofia e sinpoesia», *Fr. Cr.*, p. 21, n° 112. Un esempio che possiamo rintracciare negli scritti schlegeliani di questa sinpoesia e sinfilosofia si trova all'interno dell'*Athenäum*: id., *Sulla filosofia* cit., p. 316.

³⁹³ «nur d[er] Leser macht die Bibel zur Bibel», *Ph. Lj. I*, p. 258, n° 774.

³⁹⁴ «Buchstabe ist fixirter Geist. Lesen heißt, gebundnen Geist frei machen, also eine magische Handlung», *Ph. Lj. I*, p. 297, n° 1229. «La vera lettera è onnipotente ed è l'unica bacchetta magica. Essa è colei che, insieme all'irresistibile arbitrio della grande maga, la fantasia, sfiora il caos sublime di tutta la natura e rievoca l'infinita parola che è un'immagine ed uno specchio dello spirito divino e che i mortali chiamano universo», id., *Lucinde*, in KFSV V, tr. it. di D'Agostini M. E. *Lucinde*, Studio Tesi, Pordenone 1985, p. 23.

³⁹⁵ Id., *Über Lessing*, in KFSV II, p. 100 s.

³⁹⁶ «[Friedrich Schlegel] würdigt [...] doch das Signifikante als Medium der notwendigen Darstellung des Geistes, die ja nach der "chemischen" Dialektik der Frühromantiker zugleich als dessen Herstellung verstanden werden muß», Bolz N. W., *Der Geist und die Buchstaben* cit., p. 99.

³⁹⁷ In questa prospettiva trovo quindi convincente il parallelo compiuto da André Stanguennec tra il concetto di critica approfondito da Friedrich Schlegel e la concezione novalisiana di traduzione. Quest'ultima può essere intrapresa secondo due direzioni: la prima, detta "grammaticale", vede la traduzione come una pratica orizzontale interlinguistica, che porta ad una traslazione semantica e sintattica senza alcuna pretesa di divenire un'opera letteraria a propria volta (Stanguennec A., *La philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris 2011, p. 89). La seconda, detta "genetica", è quella seguita dai Romantici nelle proprie opere di traduzione (si pensi a August Wilhelm Schlegel e a Tieck, per esempio) e differentemente dalla prima presuppone un percorso critico. Non si tratta qui di un rapporto orizzontale, diretto e superficiale tra l'opera originaria e la sua traslazione, ma vede tra queste due una relazione che possiamo dire mediata. L'opera originaria è approcciata quale tentativo sempre imperfetto di darsi una realizzazione empirica perfetta entro una lingua determinata. In questo senso, anch'essa è una sorta di traduzione rispetto ad un ideale (non certo inteso come idea platonica, ma come ideale dell'opera nella sua individualità, *Fr. cr.*, p. 353, n° 197), e la

La critica quindi è l'atto di riflessione sull'oggetto d'arte che mostra il rapporto tra ciò che essa dice esplicitamente e ciò che essa nasconde, ciò che implicitamente essa cerca di comunicare³⁹⁸. Ma ciò che si nasconde non è un nocciolo di verità, un residuo statico e permanente che debba semplicemente trovare le parole per essere espresso in modo migliore; l'assoluto a cui l'opera d'arte indica, come un'allegoria, non è statico e finito nella propria totalità e pienezza, come un oggetto in attesa di essere scoperto³⁹⁹. L'arte è una *Anspielung*⁴⁰⁰ all'assoluto⁴⁰¹ e in quanto tale è il «notwendiges Manifest der Undarstellbarkeit des Unendlichen»⁴⁰² in quanto non potrà appunto mai essere nulla di più di una *Andeutung*. La critica ha il ruolo di mettere in luce la presenza di quel “di più”, tentando di darne una nuova forma mediante un'esposizione (sia essa una recensione, un commento, ecc) che tenti (inutilmente) di spiegare in cosa consista il nascosto, lo spirito, l'irrappresentabile. Cerca cioè di evidenziarne il significato – ricordando che per Schlegel

traduzione che ne viene fatta in un secondo momento ne è il potenziamento (e non il deterioramento), in quanto è in grado di meditare – senza fine («Jede Uebersetzung ist eine unbestimmte, unendliche Aufgabe», id., *Zur Philologie II*, in KFSa XVI, p. 60, n°18) – su ciò che le si presenta quale compito. È in grado di riflettere sui limiti e le modalità proprie dell'opera presente. Ma questa attività riflessiva altro non è che l'approccio critico di cui stiamo trattando in queste pagine³⁹⁷ (Stanguennec A., *La philosophie romantique allemande* cit., p. 90): «Das Charakterisieren [ist] nur eine Art von Uebersetzen» (*Ph. Lj. I*, p. 386, n° 784).

³⁹⁸ Si può comparare questa concezione dell'arte con la differenza tra spirito e lettera che aveva alimentato il dibattito tedesco negli anni che stiamo analizzando. Come noto Kant aveva sostenuto di comprendere Platone meglio di quanto Platone stesso non avesse potuto fare. In questo senso, Kant applica la propria riflessione critica alle opere platoniche per comprenderne lo spirito che al filosofo dell'antica Grecia era rimasto oscuro. L'esempio può risultare utile anche per sottolineare ancora una volta che lo spirito delle opere artistiche, che il traduttore o il critico pretendono di afferrare più ampiamente che non l'autore originario, non ha nulla a che fare con un'Idea trascendente, una verità immutabile che si dona al critico in misura maggiore di quanto non abbia fatto con l'autore dell'opera in considerazione; se così fosse, infatti, non si comprenderebbe il ruolo dell'opera stessa, non si capirebbe perché si debba passare per la lettera già data (seguendo il parallelo qui proposto in nota) al fine di afferrare lo spirito: quest'ultimo infatti si riferisce alla lettera stessa e non ne è separabile. Non si tratta perciò, secondo Schlegel, di un'idea che si rivela in modo imperfetto mediante un'opera che mira ad essa: il rapporto non è univoco, bensì biunivoco. Riassumendo, il segno non è indipendente dal significato che esso indica, bensì aiuta alla sua produzione: il significato che un'opera cerca di esprimere, ciò che – come abbiamo ripreso sopra – essa sa e che non dice esplicitamente è comunque legato a ciò che l'opera stessa dice consapevolmente.

³⁹⁹ Ciò rischierebbe tra l'altro di riproporre la linearità del progresso scientifico ed epistemologico che abbiamo già visto essere rifiutato da Schlegel.

⁴⁰⁰ «Der Schein d[es] Endlichen und die Anspielung aufs Unendlichen fließen in einander. – Jedes Kunstwerk ist eine Anspielung aufs Unendliche», *Ph. Lj. I*, p. 416, n° 1140.

⁴⁰¹ «Jedes Gedicht, jedes Werk soll das Ganze bedeuten, wirklich und in der Tat bedeuten, und durch die Bedeutung und Nachbildung auch wirklich und in der Tat sein, weil ja außer dem Höheren, worauf sie deutet, nur noch die Bedeutung Dasein und Realität hat», id., *Abschluß des Lessing-Aufsatzes*, in KFSa II, p. 414.

⁴⁰² Frank M., “Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, p. 936.

Bedeutung significa, in questo ambito, la *Darstellung des Undarstellbaren*⁴⁰³ – che l’artista stesso non era riuscito a cogliere, ma che è sotteso alla sua creazione. Ma a sua volta la critica non potrà esaurire quella eccedenza, può solo limitarsi ad indicarla a propria volta. Essa attraversa l’opera sottolineandone l’imperfezione, la finitezza, e può perciò essere così definita:

«La κρ[critica] = π²/q [poesia della poesia imperfetta]»⁴⁰⁴.

Questo perché nel mostrarne il limite e ciò che ad essa è sottesa, si apre il campo ad un “potenziamento” dell’opera stessa, cioè si mostra quanto essa non riesca a dire, si fuoriesce dall’interpretazione che l’artista si era aspettato, ridando vita allo spirito sotteso alle lettere della poesia. Non si tratta di un giudizio sulla sua bellezza, sulla sua armonia, bensì la critica è l’atto razionale che consente di indicarne il nascosto potenziale⁴⁰⁵. La critica romantica, entro la quale Schlegel si vuole collocare, non giunge nel momento in cui l’opera è terminata, quando un complesso artistico è già dato⁴⁰⁶, bensì entra a far parte di esso stesso, *in modo produttivo*. Segna l’apertura a nuovi significati dell’opera così come funge da stimolo per venture *Andeutungen* all’assoluto per mezzo di nuove produzioni⁴⁰⁷:

«[Die Idee] Einer Kritik, die nicht so wohl der Kommentar einer schon vorhandnen, vollendeten, verblühten, sondern vielmehr das Organon einer noch zu vollendeten, zu bildenden, ja anzufangenden Literatur wäre. Ein Organon der Literatur, also eine Kritik, die nicht bloß erklärend und erhaltend, sondern die selbst produzierend wäre»⁴⁰⁸.

⁴⁰³ «Darstellung des Undarstellbaren nennt Schlegel auch “Bedeutung” – wobei er “Bedeutung” im Sinne von “Hindeutung”, “Anspielung”, ‘indirekte Allusion’ versteht», *ivi*, p. 936.

⁴⁰⁴ Schlegel Fr., *Sulla critica* cit., p. 180, n° 626.

⁴⁰⁵ Per questo la critica può essere già interna all’opera, ovvero, dato che per critica si intende l’atto riflessivo sull’oggetto d’arte, essa si può dare anche come auto-riflessione dell’opera su se stessa: «Opere eccellenti sono solite caratterizzarsi da sole», *id.*, *Appunti*, in Schlegel Fr., Schlegel A. W., *Athenäum* cit., p. 535. Questa è, d’altra parte, una peculiarità della poesia romantica: «[La poesia romantica] vuole, e anche deve, ora mescolare ora fondere poesia e prosa, genialità e critica», *Ath. Fr.*, p. 167, n° 116. Si veda anche l’ultima parte del celebre frammento n° 238 sulla poesia trascendentale: «quella poesia [trascendentale] dovrebbe congiungere i materiali trascendentali e gli esercizi preparatori alla formazione di una teoria poetica dell’attitudine a scrivere versi, entrambi non rari nei poeti moderni, con la riflessione artistica e il bell’autorispecchiamento che troviamo in Pindaro, nei frammenti dei lirici greci e nelle elegie antiche, ma anche, più di recente, in Goethe. E dovrebbe, in ognuna delle loro rappresentazioni, rappresentare se stessa, essendo al contempo ovunque poesia e poesia della poesia», *Ath. Fr.*, p. 185, n° 238.

⁴⁰⁶ «Bei den Griechen war die Literatur lange vorhanden, ja fast vollendet, als die Kritik ihren Anfang nahm», *L*, p. 81.

⁴⁰⁷ Schlegel definisce la critica anche attraverso gli attributi «konstituierende und organisierende», *L*, p. 82.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 82.

Come sottolineato da Welleck, la critica letteraria non è qui il commento ad una letteratura già esistente, ma è uno strumento anticipatore, l'organo di una letteratura che comincia a formarsi⁴⁰⁹. La critica non è distruttiva, ma fin dall'inizio produttiva.

1.7 Ciclicità e filologia: relativizzare e storicizzare

La *Kritik* non ha mai termine, bensì si dà come pratica perenne, come rapporto continuo con l'oggetto d'analisi⁴¹⁰, in un sempre incompleto tentativo di esaurirlo: essa non può terminare con un giudizio definitivo, ma traccia una relazione infinita con l'opera⁴¹¹ (la cui esaustiva comprensione potrebbe essere completata solo da una critica divinatoria)⁴¹². Tale rapporto interminabile è schematizzabile come un rapporto ciclico⁴¹³ da cui derivano sempre nuove interpretazioni del medesimo oggetto⁴¹⁴. Ma la critica è ciclica anche perché perennemente riflette su se stessa, sulle proprie categorie e sui propri presupposti: questi non possono essere stabili, non esiste per essa un fondamento certo e perenne. Posizione, questa, che concorda con il rifiuto di una teleologia poiché implica una continua presa in considerazione del modo con cui l'opera d'arte e la sua critica emergono, senza imporre al *Kunstwerk* ciò che esso dovrebbe essere⁴¹⁵. E, ancora, punto di vista che

⁴⁰⁹ Welleck R., *A History of Modern Criticism 1750-1950*, Vol. II, tr. it. *Storia della critica moderna*, Vol. II, a cura di Lombardo A., Il Mulino, Bologna 1990, p. 13.

⁴¹⁰ «La verità non è data alla critica dall'esterno come un criterio fisso, col quale essa commisura l'oggetto criticato [...]. La critica invece percorre sempre e solo il cammino che conduce alla verità; il suo fine è la verità stessa, ma non è lecito descrivere il rapporto critica-verità come semplice relazione mezzo-fine. Infatti il fine non se ne sta saldo di per sé all'interno dell'interrogare critico», Kings H., Baumgartner H. M., Wild C., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tr. it. *Concetti fondamentali di filosofia*, a cura di Penzo G., Queriniana, Brescia 1981, voce "critica", p. 494.

⁴¹¹ «La π[poesia] trascendentale deve essere infinitamente potenziata e infinitamente analizzata; ciò può essere mediato solo tramite una *finzione* o un *surrogato*», *Fr. Cr.*, p. 199, n° 804. Cfr. anche *Ath. Fr.*, p. 215, n° 404.

⁴¹² Cfr. *ivi*, p. 168, n° 116; *Ph. Lj. I*, p. 83, n° 646; p. 252, n° 699; p. 126, n° 46. Cfr. a questo proposito: Zovko J., *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, p. 144, 151 e 155.

⁴¹³ «Il buon critico e caratterista deve essere onesto, osservare con coscienza da tutte le prospettive come il fisico, misurare con precisione come il matematico, catalogare accuratamente come il botanico, sezionare come l'anatomista, distinguere come il chimico, sentire come il musicista, imitare come un attore, comprendere praticamente come un amante, dominare con lo sguardo come un φσ[filosofo], studiare ciclicamente come uno scultore, essere rigoroso come un giudice, religioso come un antiquario, capire il momento come un politico p.p.», *Fr. Cr.*, p. 181, n° 635.

⁴¹⁴ «Alles kritisches Lesen [...] ist *cyclisch*», *id.*, *Zur Philologie II* cit., p. 67, n° 73.

⁴¹⁵ Concordo quindi con Frischmann il quale vede in questa critica ciclica non solo l'alternativa possibile alla *Regelästhetik* (Frischmann B., *Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung*

perfettamente si accorda con la consapevolezza della storicità dell'oggetto e dell'analisi che ne viene svolta⁴¹⁶. In altri termini, attraverso la ciclicità lo sguardo del critico può essere ricompreso nell'indagine intrapresa da lui stesso, e collocato entro un momento dello sviluppo culturale. Il movimento ciclico della critica impone che la storia della letteratura (o dell'arte, della filosofia, ecc.) venga continuamente riscritta, ma non semplicemente per aggiungere dei capitoli finali che la aggiornino, bensì per cambiarne la struttura, la lettura, l'interpretazione, la scelta degli autori e così via. Non si tratta di aggiungere un segmento ad un filo, bensì di scombinarne le parti ogni volta, interrompendo la storia delle letture precedenti cercando di storicizzarle: «Cyklisch denken heißt relativ denken»⁴¹⁷.

La modalità ciclica di studio quindi inserisce una temporalità entro la critica, una temporalità che nella *Charakteristik* era assente. Limitando lo sguardo alla caratteristica si nota semplicemente l'importanza dell'opera d'arte nella propria individualità, se ne ricerca l'ideale e lo spirito nascosto⁴¹⁸, come se questi potessero darsi al di fuori del tempo. Questa prospettiva che tende ad isolare il *Kunstwerk* lo riduce ad un elemento statico⁴¹⁹, e per questo motivo alla *Charakteristik* deve essere integrata un'indagine storica⁴²⁰: queste due linee devono procedere insieme⁴²¹.

Se alla critica uniamo l'indagine storica, la filologia⁴²² assume un ruolo primario⁴²³, in quanto la teoria della critica storica appartiene alle riflessioni di una *Philosophie der*

zur "Kritik der Kritik", in "Archiv für Begriffsgeschichte" 43, 2001, p. 107), ma anche un modo per oltrepassare un pensiero meccanico e teleologico a favore di un pensiero organico e genetico (ivi, p. 105).

⁴¹⁶ Si noti che solo grazie a questa impostazione è possibile identificare il classico come prodotto della modernità.

⁴¹⁷ *Ph. Lj. I*, p. 131, n° 113.

⁴¹⁸ «La caratteristica non deve essere un ritratto dell'oggetto, ma un ideale del genere individuale», *Fr. Cr.*, p. 228, n° 1133.

⁴¹⁹ Cfr. ivi, p. 182 s., n° 649.

⁴²⁰ «La *caratteristica* non è Hist[storiografia]; essa osserva il proprio oggetto come in stato di quiete, come essente come Un tutto indivisibile; la Hist[storiografia] come fluente, diveniente», ivi, p. 181, n° 631.

⁴²¹ «La caratteristica deve essere spesso *genetica*, ma deve storicizzare o piuttosto poetizzare proprio ciò che lo storico comune non immagina nemmeno e che il migliore può *solo* lasciar intravedere», ivi, p. 181, n° 632. Questo vale anche quando la critica viene applicata alla filosofia: cfr. *Entw.*, p. 162-163.

⁴²² Questa disciplina viene così definita dai Grimm: «gelehrtes Studium der (namentlich classischen) Sprachen und Literaturen, Sprachwissenschaft [...]; zum historischen Wissen gehört ... die Philologie, die eine kritische Kenntnis der Bücher und Sprachen in sich faszt», voce "Philologie", in Grimm J. und W., *Deutsches Wörterbuch*, Bd. XIII, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991, p. 1829. Sull'importanza della filologia in Schlegel rimando anche a Breuer W., Bunia R., Erlinghagen A. (Hg.), *Friedrich Schlegel und die Philologie*, Schöningh, Paderborn 2013.

*Philologie*⁴²⁴ – anzi, ancor di più, la «φσ[Philosophie] der φλ[Philologie] ist nichts als φσ[Philosophie] der Historie»⁴²⁵. Il metodo ciclico che porta ad una tale storicizzazione, infatti, è il metodo proprio della filologia⁴²⁶.

La critica e la filologia non sono due discipline indipendenti⁴²⁷, e il punto del loro incontro è formato appunto dalla storia⁴²⁸. Il filologo, se veramente tale, è già un critico⁴²⁹. Infatti, se la filologia è lo studio per stabilire l'autenticità e la storicità di un testo, essa implica la capacità di giudicare, di mettere in dubbio⁴³⁰, cioè implica la critica:

«Die Frage von der Aechtheit der Werke ist *historisch* [...]. Nur das gehört zur Kritik, was sich *nur durch Urtheil* entschieden läßt in letzter Instanz, was sich ohne Urtheilskunst und Urtheilsgenie ganz ausmachen läßt ist kein kritischer Gegenstand. *Die Philologie ist selbst nichts andres als die Kritik: bey jedem ihrer Schritte braucht sie die ganze Kritik*»⁴³¹.

Ma non solo la filologia implica la critica; la relazione è biunivoca: la critica deve fare tesoro della filologia⁴³². La *Kritik* non ha solo il compito di analizzare un oggetto nella propria individualità, ma la riflessione che essa rivolge a se stessa e a ciò su cui viene applicata mira alla storia, alla considerazione del proprio oggetto come un prodotto

⁴²³ «Jeder Philolog muß ein Philomusos seyn. Die Philomusie ohne Historie [...] macht der Philologie ein Ende. Alles muß der Historie untergeordnet werden. Auf die Theorie der historischen Kritik muß die Aufmerksamkeit sehr gespannt», id., *Zur Philologie I*, in KFSa XVI, p. 36, n° 18.

⁴²⁴ «Das wichtigste Stück zu einer Philosophie der Philologie ist also eine Theorie der historischen Kritik», ivi, p. 35, n° 9. «*Der Zweck der Philologie ist die Historie*», ivi, p. 37, n° 27.

⁴²⁵ Id., *Zur Philologie II* cit., p. 61, n° 25. Per questo un kantiano (ovvero colui che pensi alla filosofia in termini “puri”, e non derivati dalla storia) che si voglia applicare alla filologia porterebbe solo a risultati derisibili. Cfr. a tal proposito id. *Zur Philologie I* cit., p. 35, n° 8.

⁴²⁶ Cfr. id., *Zur Philologie II* cit., p. 66, n° 61. L'utilizzo del metodo ciclico è dovuto anche in questo caso al tentativo di portare ad una comprensione totale: «Die recht kritischen φλ[Philologen] lesen sehr φσ[philosophisch] ohne es zu wissen. Streben nach einem *absoluten* Verstehen», ivi, p. 71, n° 120.

⁴²⁷ «Die Philologie ist nur ein Theil der Philosophie, oder vielmehr eine *Art* derselben», ivi, p. 41, n° 80. «Der Grammatiker muß φλ[Philolog] seyn; der Kritiker [...] desgleichen», id., *Zur Philologie I* cit., p. 47, n° 145. Tra l'altro il filologo condivide con il critico il metodo ciclico di cui sopra; cfr. id., *Zur Philologie II* cit., p. 65, n° 59.

⁴²⁸ «*Der Philolog soll* (als solcher) *philosophieren* [...]. *Der Historiker soll philosophiren* – Verhältniß des Philologen und des Historikers», ivi, p. 42, n° 87.

⁴²⁹ «Die gesammte φλ[Philologie] ist gewissermaßen nichts anders als *Kritik*», ivi, p. 47, n° 154. «Am Ende ist freylich die ganze φλ[Philologie] nichts als *Kritik*», ivi, p. 49, n° 164. Cfr. anche ivi, p. 62, n° 34.

⁴³⁰ «Charakteristik des Philolog[en]. Auch das mathem.[atische] und phys.[ikalische] und alles angewandte Wissen ist bedingt und doch nicht φλ[Philologie]?», id., *Zur Philologie I* cit., p. 46, n° 142.

⁴³¹ Id., *Zur Philologie II* cit., p. 65, n° 53.

⁴³² Cfr. id., *Zur Philologie I* cit., p. 47, n° 145.

storico⁴³³: per questo essa necessita della filologia⁴³⁴. Se la lettura ciclica porta alla relativizzazione, la filologia indica la storicizzazione.

1.8 La critica schlegeliana, in breve

La critica ha qui raggiunto un aspetto inedito. Evidentemente non riguarda più la separazione del vero dal falso, bello dal brutto; non si tratta in altri termini di uno strumento di analisi allo scopo di eliminare un intruso⁴³⁵. Non abbiamo a che fare però nemmeno con una critica in senso kantiano, sia se con essa intendiamo lo strumento di indagine del tribunale della ragione, sia che la si intenda in rapporto con la filosofia trascendentale ovvero come lente per scoprire e identificare i limiti della ragione. La critica schlegeliana può essere definita come la ricerca delle leggi che sottendono l'opera d'arte per rilevarne le peculiarità estetiche e formali (mediante la caratteristica), ma essa è anche la messa in luce di quel significato che la sinpoesia tra l'opera e il suo critico contribuisce a creare⁴³⁶. Ed essa spinge a sempre nuove opere e interpretazioni sottolineandone la limitatezza.

La critica porta a nuove produzioni (la stessa opera critica, come la recensione, è una nuova opera), porta ad una nuova letteratura intraprendendo nuovi percorsi verso direzioni non predeterminate. Ciò che è importante rilevare qui è l'uso della *Kritik* come pungolo, leva per mostrare i confini di una produzione che altrimenti potrebbe mascherarsi di completezza: e proprio grazie alla sua imperfezione è possibile pensare una riapertura dell'opera d'arte – la quale perciò mai si esaurisce – che non si rinchiude nella ripetizione

⁴³³ Per questo anche la filologia è storica: «Die vollendete, absolute Philologie würde aufhören Philologie zu seyn. Sie annihilirt sich selbst. Die Gesetze der φλ[Philologie] sind sämtl[ich] entlehnt, *historisch*. Nicht aus der Grundlage der Bildungslehre unmittelbar; sondern aus der *historischen Logik*», id., *Zur Philologie I* cit., p. 48, n° 158.

⁴³⁴ La caratteristica deve però essere sempre accompagnata dalla filologia («Nella *caratteristica* si uniscono la π[poesia] la storia la φσ[filosofia], la critica ermeneutica e quella φλ[filologica]», *Fr. Cr.*, p. 185, n° 676) da una comprensione storica: «*Charakterisiren* ist wieder ein Construiren aber ein historisches, genetisches, gleichsam etymologisch», ivi, p. 392, n° 868. Cfr. anche: ivi, p. 88, n° 707; ivi, p. 296, n° 1220; ivi, p. 415, n° 1126; ivi, p. 106, n° 926; *Fr. Cr.*, p. 279, n° 126; ivi, p. 185, n° 676.

⁴³⁵ Questa declinazione della critica può essere identificata non solo con la polemica, ma anche con la critica “negativa”: «NEGATIVE *logische Kritik* hat man in der φσ[Philosophie] schon lange geübt <gegen andre>», id., *Zur Philologie II* cit., p. 63, n° 45.

⁴³⁶ Per lo stretto rapporto tra la forma della *Darstellung* e il suo contenuto rimando a Benjamin W., *La critica romantica* cit.

di copie e imitazioni. L'arte è in grado, proprio grazie alla critica, di aprirsi costantemente a nuove possibilità, di dare nuovamente vita alla morta lettera.

La critica instaura inoltre una dialettica mai superabile con l'infinito indicato dall'opera, e per questo deve accompagnare la poesia in ogni sua espressione, anche quando la poesia si apre alla natura, per ritrovarne lo spirito (o gli spiriti) che la innervano. La scienza fisica non è sufficiente a tale scopo, giacché si limita alle leggi della meccanica, e non lascia così alcuno spazio all'irrepresentabile: si dà un'immagine mortifera della natura, ridotta a semplici leggi universali e immutabili. Nel momento in cui però alla fisica si unisce la poesia, questa funge da *Fingerzeig*, mostrando che oltre (o sotto) il piano epistemico della scienza naturale permane e si muove quell'inconcepibile e irrepresentabile che chiamiamo vita⁴³⁷, un caos che la poesia cerca di afferrare conferendogli una parola da cui si produca il discorso poetico (una nuova mitologia⁴³⁸): «Solo quella confusione da cui può scaturire un mondo è un caos»⁴³⁹.

1.9 Filosofia e critica: accenni ad una Philosophie des Lebens

La critica che finora abbiamo descritto – come continuo e mai terminabile rapporto con l'oggetto in questione (ciclicità), in quanto critica produttiva e non semplicemente come giudizio secondo parametri universali e oggettivi (caratteristica), come storicizzazione (filologia) – si espande ben oltre il campo estetico⁴⁴⁰. Per sciogliere ogni dubbio riguardo la possibilità di intendere la critica romantica non solo come *Kunstkritik*, ma più ampiamente come atteggiamento applicabile ad ambiti non solo strettamente estetici, si ricordi che per Schlegel «die Sprache ja das größte Kunstwerk ist»⁴⁴¹ e che

⁴³⁷ Per questo pensare il rapporto tra meccanicismo e organismo nei termini di una dicotomia in cui l'uno escluda l'altro è fuorviante. Nella filosofia schlegeliana infatti l'organicismo deve contenere entro di sé il meccanicismo.

⁴³⁸ Sulla nuova mitologia non come racconto fantastico, bensì come *Naturphilosophie* rimando a Cometa M., *Iduna, Mitologie della ragione. Il progetto di una "neue Mythologie" nella poesia preromantica; Friedrich Schlegel e F. W. J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984.

⁴³⁹ *Id. Fr.*, p. 615, n° 71.

⁴⁴⁰ «Die φ[Philosophie] kann auch was nicht φ[Philosophie] <π[Poesie]> ist charakterisiren», *Ph. Lj. I*, p. 212, n° 220. Cfr. anche ivi, p. 215, n° 249.

⁴⁴¹ *Id.*, *Propädeutik und Logik* (d'ora in poi *PL*), in *KFSA XIII*, p. 187. Si ricordi inoltre che questa interpretazione della lingua come opera d'arte era condivisa anche dal fratello August Wilhelm Schlegel. Cfr. Schlegel A. W., *Briefe über Poesie, Silbenmaß und Sprache*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, I, Hrsg. von E. Böcking, Hildesheim, New York- Olms 1971, p. 104, in cui il linguaggio viene descritto come la più meravigliosa creazione della facoltà poetica umana (*Dichtungsvermögen*). Cfr. anche *id.*, *Vorlesungen über*

quindi se anche inizialmente la critica si dà come *Kunstkritik* essa si espande ad ogni ambito in cui il linguaggio, quale opera d'arte, viene utilizzato⁴⁴². Critica si può dare ad esempio di un singolo uomo, in quanto il soggetto nella propria vita tenderà sempre, così come un'opera artistica, ad una perfezione, ad un assoluto mai raggiungibile. Una tensione che prende in ognuno direzioni diverse⁴⁴³:

«La ragione è unica, uguale in ognuno; ma come ogni uomo ha la propria natura e il proprio amore, così ciascuno porta in sé la propria poesia. Essa deve e non può che restare sua, com'è certo che egli è ciò che è, com'è certo che in lui c'era qualcosa di originario; e nessuna critica può né deve arrogarsi il diritto di derubarlo dell'essenza più sua, della sua forza più intima, per depurarlo e ripulirlo sino ad ottenere un'immagine generica, senza spirito e senza senso, come si sforzano di fare gli stolti che non sanno ciò che vogliono. L'alta scienza della vera critica deve invece insegnargli come debba formare sé in sé medesimo, e soprattutto gli deve insegnare a cogliere nella sua forza e pienezza classiche ogni altra forma indipendente della poesia, affinché fioritura e nocciolo di spiriti diversi diventino nutrimento e seme per la sua fantasia»⁴⁴⁴.

La critica si espande ben oltre l'estetica anche per la sua strettissima affinità (se non proprio uguaglianza) alla filologia. Quest'ultima è definibile come lo studio critico e storico del linguaggio e di ciò che con quest'ultimo è stato prodotto (ovvero la letteratura)⁴⁴⁵; ma dato che la lingua, la parola, è utilizzata dall'uomo in ogni campo⁴⁴⁶, allora la filologia riguarda la formazione dell'uomo in quanto uomo:

«Die Philologie steht in naher Beziehung auf die Ausbildung des Menschen als Menschen, da der Gegenstand der Philologie die Sprache ist, das Hauptwerkzeug für den Ausdruck der geistigen Tätigkeit, und die Literatur, oder der Inbegriff der vorzüglichsten Geisteswerke»⁴⁴⁷.

La filologia porta quindi ad un soggetto che è umano in senso proprio, il quale, comprendendo il vero senso delle parole, affina la propria capacità di giudizio e la propria

philosophische Kunstlehre (Jena 1798-99), in *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, Bd. I, Hrsg. von E. Behler, Schöning, Paderborn München Wien Zürich, 1989, p. 5 e id., *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (1801-1804), in *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, Bd. I, cit., p. 387 e 392 s.

⁴⁴² «Ogni arte e ogni scienza che opera tramite il linguaggio, se viene esercitata come arte per amore di se stessa e raggiunge la vetta più elevata, risulta poesia. Anche tutte quelle che, pur non esplicitando il loro essere nelle parole di una lingua, possiedono uno spirito invisibile, e questo è poesia» *D*, p. 667.

⁴⁴³ Così come abbiamo visto esserci nella storia tendenze infinite con altrettante direzioni.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 651. Questo si collega anche con l'interpretazione per cui non si può parlare di un'unica *Bestimmung* per ogni uomo: «Nach ihr [unsere Philosophie] giebt es keine allgemeine Bestimmung des Menschen, weil jeder Mensch sein eigenes Ideal hat; und nur das Streben nach seinem Ideale wird ihn moralisch machen», *Tr.*, p. 44.

⁴⁴⁵ Cfr. *PL*, p. 183.

⁴⁴⁶ «Die Sprache ist das allgemeine Werkzeug der menschlichen Tätigkeit; in keinem Geschäft ist sie zu entbehren», ivi, p. 184.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 186.

facoltà critica (in tutti i sensi elencati sopra)⁴⁴⁸. Se il mondo in cui l'uomo vive si sviluppa mediante il linguaggio, la filologia e la critica non sono riducibili all'applicazione di un metodo di studio a opere d'arte o a testi scritti, bensì è un vero e proprio atteggiamento dello spirito⁴⁴⁹.

La critica può perciò assumere diverse forme: ciò che ora ci interessa è il suo ruolo all'interno della filosofia. In questo percorso vedremo che alcune peculiarità proprie del procedere critico si ripeteranno: ciò può valere come dimostrazione del fatto che, seppur la critica non possa essere schematizzata in una rigida metodologia ovunque applicabile, si riproducono delle costanti che ci inducono a pensare che si tratti sempre di un unico e medesimo approccio, la medesima "postura" del soggetto, seppur con differenti declinazioni. La critica artistica funge da perno che permette di vedere la prolificità dell'arte, mostrando la limitatezza di una singola opera per aprirla a nuove possibilità, nuove "traduzioni" del significato, verso ad esempio una nuova letteratura, un nuovo tentativo di afferrare ciò che le era implicito, a ciò che le è sfuggito. Mostrando che non è possibile una *Darstellung* perfetta, si cerca di sostenere che una nuova produzione è necessaria. Allo stesso modo la filosofia è essenzialmente imperfetta e deve procedere all'infinito⁴⁵⁰, in un movimento oscillante tra la costituzione di sé, la sua successiva apertura, il suo procedere, e infine il suo ritorno a sé stessa⁴⁵¹.

Non è possibile pensare, in questa impostazione, che si possano dare dei limiti formali all'indagine e alla produzione; così come nell'arte non si devono seguire parametri imposti e perenni del bello oggettivo, allo stesso modo si rifiuta l'idea che la filosofia debba scoprire i rigidi e insuperabili limiti della ragione⁴⁵² imposti ad essa in modo astorico dalla sua stessa costituzione⁴⁵³.

⁴⁴⁸ «Man nennt die Philologie auch oft Kritik, insofern bei der Sprachgelehrsamkeit auf richtiges Verständnis im Erklären und Deuten des Wortsinns, auf regelmäßige Beurteilung alles ankommt», *ibidem*.

⁴⁴⁹ «eine kritische Methode gibt es aber streng genommen nicht, es kann bloß von *kritischem Geiste* die Rede sein», *Entw.*, p. 313.

⁴⁵⁰ «Das Ideal der Philosophie [...] nie erreichbar ist», *Tr.*, p. 28.

⁴⁵¹ «Eben daß die Philosophie des Lebens nicht vollendet werden kann, daß die Anwendung unendlich ist, das ist das Motif für die Philosophie, das nöthigt sie, wieder in sich zurückzugehen», *ivi*, p. 49. Questa triplicità costituisce tra l'altro la struttura delle lezioni jenesi da cui questa citazione è presa.

⁴⁵² In questo senso interpreto il seguente passaggio: «Die 2^{te} Epoche ist die, wo die Philosophie aus sich selbst herausgeht [...]. Hier läßt sie von der Strenge ihrer Methode ab», *ivi*, p. 78-79.

⁴⁵³ «Man kann die Philosophie kritisch nennen in Beziehung darauf, daß sie sich ihre Gränze genau stecke, von ihrer Methode sich selbst Rechenschaft gebe. Die genaue Bestimmung der Gränze ist dem ächten Begriff der kritischen Philosophie eigen, und dem unächtigen. Im gewöhnlichen Begriff wird es so bestimmt und interpretirt, daß die Philosophie kritisch sey, welche anfangs mit der Gränzbestimmung, welche ihre Kräfte

Se la critica è inesauribile e non termina con un semplice rilevamento del bello o del vero, ne risente lo statuto generale della filosofia⁴⁵⁴: la *Kritik* non è più un momento iniziale, propedeutico, come per Kant. Considerare la critica quale strumento di un'indagine trascendentale che non viene a sua volta rivolta contro se stessa: non si interroga su quali siano le condizioni di possibilità che portano a questa stessa indagine. Schlegel preferisce invece storicizzare l'indagine, coinvolgendo così la stessa filosofia trascendentale, scoprendo le sue origini e condizioni storiche.

Anche entro l'ambito più strettamente speculativo la critica non è un semplice strumento per svelare il falso, l'errore, o ciò che di empirico (e quindi contingente) si nasconde dietro le pretese di universalità e purezza del pensiero. Bensì è un atto continuo e perenne di (auto)riflessione per indicare l'inesauribilità dell'obiettivo della *Darstellung* e della ricerca filosofica. Ciò trasforma il modo di pensare una critica radicale. Schlegel non vuole utilizzare la critica per annichilire le filosofie precedenti, per relegarle nel regno del falso, per fare tabula rasa delle produzioni precedenti e lasciare così spazio alla propria *Darstellung*, bensì di mostrarne la semplice relatività; sottolineandone cioè la loro – e la propria – imperfezione e limitatezza⁴⁵⁵. Così come per il campo estetico, la critica all'interno della filosofia ha il fine e il risultato di mostrare la relatività e incompletezza di ogni esposizione filosofica non tanto per sostituire ad essa una filosofia che si voglia vera e insuperabile, ma per indicare la necessità di non soffermarsi entro punti fermi, l'impossibilità per essa di darsi forma stabile, di basarsi su verità date per assodate e assolute. Schlegel cerca di provocare una nuova apertura anche in questo ambito.

mißt, ehe sie sie gebraucht, welche anfangs mit der Gränzbestimmung der Vernunft. Aber dies ist schon der Form nach fehlerhaft, weil jene Behauptung darauf beruht, *die Kraft erst zu prüfen und [dann] sie zu gebrauchen*. Dies ist falsch. Erst in der Entwicklung lernt man die Kraft kennen. Ein anderer Grund ist, warum dies unrichtig ist, weil der Vernunft gar keine Gränze gegeben werden können. Die Gränzen der Vernunft zu leugnen, das ist das Wesen des Idealismus», *ivi*, p. 96.

⁴⁵⁴ Sullo stretto rapporto che la filosofia e la critica intrattengono, fino quasi a sovrapporsi, rimando ad esempio a: «È già esistito un critico? – Solo il φσ[filosofo] può essere un κρ[critico]», *id.*, *Sulla critica* cit., p. 180, n° 621; «La κρ[critica] è come la φλ[filologia] un'arte scientifica; solo la φσ[filosofia] κρ[critica] è un'arte e precisamente un'arte scientifica», *ibidem*, n° 622.

⁴⁵⁵ Si pensi ad esempio alla completezza della *Darstellung*. Questo traguardo è obiettivo della filosofia idealistica (in particolare fichtiana – non potendo qui ovviamente approfondire l'argomentazione fichtiana, mi limito a rimandare a Fichte J. G., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in GA, Bd. I, 2, p. 91-172), ma viene completamente rifiutato dal pensatore romantico: «Einige vermeinen die vollkommne Form der Philosophie in der systematischen Einheit zu finden; aber völlig mit Unrecht, denn die Philosophie ist nicht ein äußerliches Werk der Darstellung, sondern ganz nur Geist und Gesinnung», *L*, p. 99.

Coerentemente con ciò la filosofia per Schlegel è un costante cercare e non trovare⁴⁵⁶. Integrandolo in sé questa critica, la filosofia rinuncia all'obiettivo di divenire un sapere completo e perfetto, una conoscenza che possa sistematicamente e linearmente circuire il proprio oggetto, il quale diventa per lei un vero e proprio "segreto" – questo però non implica minimamente che si debba abbandonare qualsiasi riflessione sulla forma che la filosofia deve prendere⁴⁵⁷, anzi al contrario⁴⁵⁸.

Con "segreto" non si intende un significato che si decide di non dire, bensì l'oggetto della filosofia (e della poesia) è l'impossibilità stessa di poter esprimere, con le proprie parole, ciò che è la fluidità, l'attività della vita⁴⁵⁹:

⁴⁵⁶ «Der Begriff schon, der Name selbst der Philosophie und auch ihre ganze Geschichte lehren es uns, sie sei ein ewiges Suchen und Nichtfinden können; und alle Künstler und Weise sind darin einverstanden, daß das Höchste unaussprechlich ist, d. h. mit andern Worten: alle Philosophie ist notwendigerweise mystisch», *ivi*, p. 99.

⁴⁵⁷ «Die Philosophie ist ein himmlisches Licht, ein göttliches Feuer; aber so wie auch dies heilige Element, wo es ganz frei und ungebunden wirkt, nur vorübergehend entflammt oder zerstört, und nur da wo es in den höheren Bildungen auf ein gewisses Maß beschränkt und an eine bestimmte Gestalt gebunden ist, als sanfte Lebenswärme heilbringend erscheint; so verschwindet auch der philosophische Geist, so selten er erscheint, ebenso schnell wieder, ohne bedeutende Wirkung zu hinterlassen, außer wo eine kunstgerechte Form und Gestalt das flüchtige Wesen fest hält und bleibend macht. Nicht die Philosophie selbst, aber ihre Dauer und ihr Wert hängt ab von ihrer Form», *ivi*, p. 98.

⁴⁵⁸ «[Die Philosophie] hat keinen andern Gegenstand, und kann keinen andern haben, als denjenigen, der das Geheimnis aller Geheimnisse ist; ein Geheimnis aber kann und darf nur auf eine geheimnisvolle Art mitgeteilt werden», *ibidem*. Da qui deriva, ovviamente, anche la teoria della forma frammento: «Ja auch wenn Philosophie öffentlich gemacht, und in Werken dargestellt wird, so muß Form und Ausdruck dieser Werke geheimnisvoll sein, um angemessen zu scheinen. Bei der höchsten Klarheit dialektischer Werke in Einzelnen muß wenigstens die Verknüpfung des Ganzen auf etwas Unauflösliches führen, wenn wir sie noch für Nachbildung des Philosophierens oder des endlosen Sinnens erkennen sollen; denn nur das hat Form, was sich selbst bedeutet, wo die Form den Stoff symbolisch reflektiert», *ivi*, p. 100.

⁴⁵⁹ Come noto, il concetto di vita (*Leben*) segna una profonda differenza tra le riflessioni proprie dell'Illuminismo francese (che tende alla riduzione degli organismi a meccanismi) e quelle del Romanticismo tedesco – che invece vedono nella vita e nell'organismo dei concetti centrali (cfr. Ritter J., Karlfried G., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, Schwabe, Basel-Stuttgart 1980, voce "Leben"), sul quale si concentra Poggi S., *Il genio e l'unità della natura: la scienza della Germania romantica 1790-1830*, Il Mulino, Bologna 2000. Le riflessioni romantiche, e quindi anche schlegeliane, vanno inserite nel lascito kantiano, il quale rivolse alla vita poche, ma importanti riflessioni. Possiamo infatti rinvenire, in modo molto schematico, nel concetto di "vita" proprio quello scarto rispetto alle riflessioni di La Mettrie, secondo il quale il corpo umano è un semplice meccanismo. Kant infatti definisce la vita: «das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln, einer endlichen Substanz, sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen», e tale facoltà si identifica così con la facoltà desiderativa: «nun erkennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als Denken mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen» (Kant I., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Kant's gesammelte Schriften* cit., Bd. IV, p. 544). Dal punto di vista kantiano quindi la vita segna lo scarto tra il meccanismo, che può seguire un moto solo per spinta esterna e seguendo le proprie leggi interiori, e l'organismo che invece muta per una forza interiore («Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen. [...] der Zustand alles dessen, was materiell ist, äußerlich abhängig und gezwungen ist,

«nicht in der Darstellung hat die Philosophie ihr vorzügliches Wesen und Treiben, sondern im Leben selbst, in der lebendigen Mitteilung und der lebendigen Wirksamkeit»⁴⁶⁰.

La difficoltà di esprimere il *Leben* – che unisce Schlegel a Kant⁴⁶¹ e a Herder⁴⁶² – è segno distintivo della speculazione, la quale però non deve per questo desistere: il compito della filosofia consiste proprio nella ricerca di circuirne ed esprimerne l'essenza e lo sviluppo⁴⁶³. Questo si ricollega alla storia: l'attimo presente non è conoscibile nel proprio isolamento, proprio perché in esso non è possibile afferrare il pulsare della vita entro cui si colloca, e si deve quindi ricorrere alla ricostruzione storica per tentare di conoscere, dalla propria prospettiva, quell'*an sich*. Ciò che accomuna i due argomenti è la distanza tra l'atto conoscitivo o descrittivo (sotto forma di narrazione storica o come opera d'arte quale indicazione all'ideale) e ciò che esso cerca di afferrare; una distanza che però può essere resa produttiva, vista come potenzialità – e non una semplice deficienza – solo mediante la riflessione su di essa. Solo dichiarando la soggettività della propria posizione da cui si produce la ricostruzione storica si permette al lettore di emanciparsi dall'interpretazione data e fornirne un'altra; e solo dichiarando la parzialità essenziale a ogni *Darstellung*

diejenige Naturen aber, die selbst thätig und aus ihrer innern Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenige, deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist, schwerlich materieller Natur sein können», id., *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, in *Kant's gesammelte Schriften* cit., Bd. II, p. 327; «La vita è la facoltà, che un essere ha, di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare», id., *KpV*, p. 15.

⁴⁶⁰ *L*, p. 100-101.

⁴⁶¹ Cfr. *KU*, p. 424-433 (§.65).

⁴⁶² «Syllogismen können mich nichts lehren, wo es aufs *erste Empfängnis* der Wahrheit ankommt, die ja jene nur entwickeln, nachdem sie empfangen ist, mithin ist das Geschwätz von Worterklärungen und Beweisen meistens nur ein Brettspiel, das auf angenommenen Regeln und Hypothesen ruhet. Die stille Ähnlichkeit die ich im Ganze meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde: der große Geist [...] der ist mein Siegel der Wahrheit», Herder J. G., *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in Herder, Werke, Bd. IV, Brummack J., Bollacher M. (Hrsgs.), Deutscher Klassiker, Frankfurt a. M. 1994, p.330-331.

⁴⁶³ Il rapporto intricato tra filosofia e vita non era propria solamente di Schlegel, in quegli anni. Possiamo infatti rinvenire una comunanza tra le riflessioni del pensatore romantico e Fichte. Se in *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* Fichte sostiene che la vita sia definibile solamente come ciò che è “altro” rispetto alla speculazione, e proprio per questo necessita di quest'ultima per essere determinata («*Leben* ist ganz eigentlich *Nicht-Philosophiren*; *Philosophiren* ist ganz eigentlich *Nicht-Leben*; und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe, als diese. Es ist hier eine vollkommene Antithesis, und ein Vereinigungspunct ist ebenso unmöglich, als das Auffassen des X, das dem Subject-Object, Ich, zu Grunde liegt; ausser dem Bewusstseyn des wirklichen Philosophen, dass es für ihn beide Standpuncte gebe», Fichte J. G., *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, in GA, Bd. II, 5, p. 119), negli ultimi lavori il filosofo aumenta la sua attenzione alla possibilità di dare alla luce una filosofia che da un certo punto di vista possa superare questa duplicità: «Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche *Lebenslehre* ist, entstehen», id., *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*, in GA, Bd., II, 10, p. 31.

artistica se ne può dare una critica in senso immanente che riapra lo spazio tra l'assoluto e la sua rappresentazione, portando al "potenziamento" e ad una nuova letteratura. Allo stesso modo la critica intrapresa nella filosofia riapre la *Darstellung* alla vita⁴⁶⁴:

«Die Philosophie, indem sie aus sich selbst herausgeht, und Philosophie des Lebens wird, kommt mit der Poesie überein. Die *Materie* ist einerley der Kunst und der Wissenschaft; aber die *Form* ist verschieden. Der Philosoph will wissen, aber der Künstler will darstellen»⁴⁶⁵.

Proprio l'essenza di questa "apertura" è il fulcro che provoca la differenza, secondo Schlegel, tra lui e la coppia Kant-Fichte. La critica diventa talmente intrinseca alla filosofia di Schlegel infatti che dal suo punto di vista i maggiori pensatori della filosofia critica, ovvero Kant e Fichte, non sono stati sufficientemente radicali. Molto esplicitamente Schlegel scrive, già nel 1797:

«Deficienza di giudizio nei più grandi maestri per quel che riguarda la loro materia; Kant, Fichte»⁴⁶⁶.

I due maggiori filosofi tedeschi del suo tempo non erano riusciti a volgere lo sguardo critico verso se stessi – probabilmente pensa proprio a loro due quando, come inaugurazione della raccolta *Frammenti* presente in *Athenäum*, egli scrive: «Su nessun argomento si filosofeggia più di rado che sulla filosofia»⁴⁶⁷. Non sono riusciti a criticare il proprio pensiero, storicizzandolo, dandogli un valore relativo⁴⁶⁸. Non compiono in altre parole quell'apertura: un'apertura però che in Schlegel non segna una semplice accidentalità, o l'arbitrarietà di un genio privo di regole e – soprattutto – slegato dalla storia (come avrebbero potuto sostenere gli *Stürmer*), ma che sia invece il frutto della

⁴⁶⁴ Watanabe J., *Transzendentalphilosophie und Philosophie des Lebens bei Friedrich Schlegel*, in Knatz L., Kobayashi N., Tsunekawa T., *Leben und Geschichte. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 43-55.

⁴⁶⁵ *Tr.*, p. 61.

⁴⁶⁶ *Fr. Cr.*, p. 126, n° 129. A tal proposito: «Fichte ist ein Dogmatiker und Kant ein halber Kritiker», *Ph. Lj. I*, p. 5, n° 10; «K.[ant] im Grund höchst unkritisch», *ivi*, p. 21, n° 35; «F.[ichte] [...] nicht genug κρ[Kritiker] und Universalist ist. [...] Er ist ein halber κρ[Kritiker]», *ivi*, p. 31, n° 134; «F.[ichte] [...] kritisiert nicht kritisierend, weil er nicht weiß daß er κρ[Kritiker] ist», *ivi*, p. 32, n° 140.

⁴⁶⁷ *Ath. Fr.*, p. 155 n° 1. Si veda anche: «Dal momento che adesso la filosofia critica tutto quello che le capita a tiro, una critica della filosofia non sarebbe nient'altro che una legittima rappresaglia», *ivi*, p. 161, n° 56; «Da die φ[Philosophie] so vieles ja fast alles im Himmel und Erden kritisiert hat; so kann sie sichs ja wohl gefallen lassen, daß man si auch einmal kritisire», *Ph. Lj. I*, p. 40 n° 228.

⁴⁶⁸ «Fichte's Gang ist [...] noch sehr grade aus, nicht absolut progr.[essiv] cyclisch», *ivi*, p. 31, n°133.

consapevolezza del proprio posizionamento storico e dell'impossibilità di giungere ad un sapere completo e universale⁴⁶⁹.

Contro Kant e contro Fichte, dunque: di uno Schlegel rifiuta la presunzione di aver raggiunto una teoria universale e razionale, intoccabile dal fluire del tempo e della storia, dell'altro il principio posto come assoluto e indiscutibile, dall'altra. Da questi due aspetti emerge la concezione schlegeliana della filosofia. In particolare su di essi ruotano le basi di quella che fin da Jena chiama "filosofia della vita"⁴⁷⁰, espressione che ricorre in tutto il suo percorso intellettuale. Si pensi alle lezioni tenute a Vienna nel 1827 intitolate *Philosophie des Lebens*, dedicate ad una filosofia che rifiuta di considerare l'uomo come soggetto riducibile alle sue pure forme, bensì lo prende in considerazione nella sua totalità⁴⁷¹, e contemporaneamente si rapporta al proprio oggetto considerandolo nella sua infinita pienezza. In Schlegel il soggetto empirico, contrariamente a Fichte che lo definisce come Io finito in contrapposizione all'Io assoluto⁴⁷², non è propriamente *etwas Endliches*, perché esso stesso è espressione di quella vita che lo pervade:

«es gibt eigentlich kein Endliches, also auch kein Verhältnis, keinen Streit oder Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen; – diese der bisherigen Philosophie so schwer zu beantwortende Frage von dem Verhältnis des Empirischen, des Endlichen zum Absoluten fällt bei uns ganz weg, oder sie wird vielmehr in die Frage von dem Verhältnis *zweier Unendlichkeiten* verwandelt, indem nämlich nach unserer

⁴⁶⁹ Per questo ritengo, diversamente da Schmitt, che non si possa fare una equipollenza tra ruolo geniale e romanticismo: «Con la rinuncia definitiva al ruolo geniale, e con la percezione di un netto *aut-aut*, ha termine l'atteggiamento propriamente romantico» (Schmitt C., *Romanticismo Politico* cit., p. 105).

⁴⁷⁰ Seguendo l'*Historisches Wörterbuch* di Ritter e Karlfried, possiamo distinguere 5 differenti declinazioni della *Lebensphilosophie*: la prima, che si riferisce in particolare a Crusius, Schirach e Moritz riguarda una filosofia indirizzata in senso pragmatico, e con una grande attenzione per la pedagogia e la vita pratica quotidiana. La seconda indica composizioni sistematiche di pensatori non strettamente filosofici di inizio XIX secolo – in questo senso si può parlare di "filosofia della vita" in quanto si tratta di speculazioni che emergono dalla vita stessa. Questa espressione può inoltre riguardare le riflessioni su ciò che è biologico, e si avvicina al vitalismo. Il quarto significato che possiamo riscontrare emerge a cavallo tra il XIX e il XX secolo e riguardano pensatori (quali Dilthey e Bergson) che vedono il centro delle proprie argomentazioni nella scissione tra soggetto e oggetto. L'ultima declinazione, ed è quella che ci riguarda più da vicino, si concentra sull'opposizione con la filosofia strettamente teoretica, e se vede in Schlegel il primo rappresentante di questa posizione, affonda comunque le proprie radici in Hamann e, secondo Ritter e Karlfried, nel dibattito sviluppatosi negli ultimi trent'anni del '700 attorno a Spinoza (il famoso *Atheismusstreit*) che vide come protagonisti Jacobi (con *Über die Lehre des Spinoza* del 1785), Mendelssohn (*An die Freunde Lessings* del 1786) e Herder (*Gott* del 1787).

⁴⁷¹ Schlegel Fr., *Philosophie des Lebens* cit., p. 7 e p. 13; «Überhaupt soll auch die Philosophie nicht sowohl ausgehen von einer, wengleich höhern Stufe des Bewußtseins, als vielmehr aus der ganzen Fülle der Ichheit des Lebens, sie soll alle Kräfte des Menschen auffassen», *Entw.*, p. 367.

⁴⁷² Cfr. Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, tr. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di Boffi G., Bompiani, Milano 2003.

Ansicht das Endliche im Innern in sich immer unendlich ist, weil es eine unendliche Fülle vom Leben in sich faßt»⁴⁷³.

L'obiettivo di questo tentativo è il superamento della separatezza tra la filosofia e il vivere stesso⁴⁷⁴, dando la priorità al divenire e mettendo in secondo piano la ricerca dei limiti della ragione, cuore della ricerca trascendentale kantiana. Solo così è possibile, dal punto di vista del pensatore romantico, evitare la produzione di una filosofia pura che con la vita nulla ha a che fare: la filosofia stessa è un prodotto della vita, non può perciò essere considerata separatamente da essa⁴⁷⁵. Per Schlegel questo errore è proprio di tutta la filosofia idealistica, le cui radici sono rinvenibili, nella ricostruzione storico-filosofica schlegeliana, già in Platone. Il pensatore greco impose il dominio di un intelletto superiore, dal quale emerge un'idea di bene a cui l'agire dell'uomo non potrà mai adeguarsi completamente⁴⁷⁶, producendo così internamente al soggetto un conflitto irrisolvibile con l'altezza del dovere imposto che invece di portarlo verso un agire retto, lo conduce all'attonimento. Conseguentemente qualsiasi desiderio di agire viene ucciso dalla consapevolezza di un'insuperabile inadeguatezza delle proprie azioni rispetto all'ideale⁴⁷⁷. Ma anche all'esterno del campo strettamente morale il pensiero che astrae dal *Leben* e dal suo divenire porta a speculazioni parziali, semplicemente astratte:

«Die reine Philosophie hat mit dem Leben nichts zu tun [...], sie soll die Philosophie in das Leben einführen, dieses idealisieren, sich selbst aber realisieren, sich ganz mit ihm identifizieren; sie soll nicht bloß unfruchtbar lehren, sondern selbst Taten und Leben erzeugen; dies ist aber nicht möglich, wenn Idee und Leben so absolut getrennt sind, das Ideal so sehr erhoben, die Wirklichkeit so sehr herabgesetzt wird, daß an eine Realisierung des erstern in der letztern nicht zu denken ist»⁴⁷⁸.

⁴⁷³ *Entw.*, p. 410.

⁴⁷⁴ «Dies Ideal des philosophischen, methodischen Nachdenkens [...] unrecht ist [...], wenn das in diesem Ideale geforderte, zweite, höhere Bewußtsein als ein ganz künstliches, durchaus von dem Bewußtsein des Lebens abweichendes und ihm entgegengesetztes aufgestellt wird. Es ist nur ein erhöhter Zustand desselben, das Bewußtsein des Bewußtseins, das Leben des Lebens selbst», *ivi*, p. 399.

⁴⁷⁵ Questa tesi raggiunge il proprio apice in una nota a piè pagina scritta tra il 1800 e il 1801: «Die Philosophie des Lebens ist ein Produkt aus der Philosophie eines Philosophen, und aus seinem Leben», *Tr.*, p. 78.

⁴⁷⁶ «Geht man wie Plato aus von einem höchsten Verstande und denkt sich die Herrschaft dieses Verstandes über den Stoff, wie das Verhältnis des Urbildes zum Nachgebildeten, so wird der praktische Teil einer solchen Philosophie notwendig sehr unvollkommen sein. Das Gute erscheint dann als Forderung, als Pflicht, als Gesetz, mit einem Worte, als *Ideal*; gleich von vorne wird dann schon zugegeben, das wirkliche Leben werde diesem die entsprechen», *Entw.*, p. 224.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ *Ivi*, p. 225.

La critica ha un ruolo cruciale in questa svolta: è solo grazie a lei se è possibile sottolineare i limiti della *Darstellung* filosofica e, coinvolgendola in un movimento riflessivo che ne mostri la storicità e la relatività è possibile per Schlegel togliere la pretesa di fare della filosofia una scienza rigida, lasciando lo spazio al rapporto di tensione (*philo-*) verso il sapere, e riportando, entro ogni sistema imperfetto, il suo *Streben* verso l'infinito, dando quell'oscillazione tra quest'ultimo e il finito che caratterizza il movimento della vita stessa.

LA STORIA CONTRO IL FONDAMENTO

2.1 Critica e distruzione

Colui che possiamo considerare il padre della filosofia critica non era stato sufficientemente radicale, dal punto di vista schlegeliano. Nell'opera kantiana vediamo uno sguardo verso le condizioni di possibilità della conoscenza, un'iniziale riflessione che però non riesce a sua volta a riflettere su se stessa, sulle proprie condizioni di possibilità. In altri termini Kant non si domanda come sia possibile l'indagine trascendentale da lui stesso condotta⁴⁷⁹, non riesce a rivolgere verso sé la critica di cui lui stesso si fa promotore; non si pone in una posizione autocritica. Errore non trascurabile, dato che:

«Reflexion über die Reflexion ist d[er] Geist der κφ = φφ [kritischen Philosophie als Philosophie der Philosophie]»⁴⁸⁰.

Possiamo quindi vedere la filosofia di Schlegel non tanto come il rifiuto di una filosofia di stampo kantiano, ma come la sua radicalizzazione. Se lo stesso Kant aveva sottolineato la necessità di sottoporre a critica qualsiasi convinzione, scienza e istituzione, nel Romanticismo schlegeliano questa posizione viene potenziata al fine di essere rivolta contro se stessa. Ma, coerentemente con quanto visto finora, ciò non porta ad un

⁴⁷⁹ «Noch ists keinem *Kantianer* eingefallen, *ernstlich* zu untersuchen, oder auch nur oberflächl[ich] zu fragen, wie Kants φφ[Philosophie] *entstanden*, wie er auf d[en] Gedanken gerathen, wie es bei dieser Schöpfung hergegangen? – Es müßte dieser Untersuchung freil[ich] eine andre vorhergehn über den Gang d[er] nothwendigen Bildungsstufen und Fortschreitung d[er] modernen φφ[Philosophie] als Wissenschaft und als Kunst», *Ph. Lj. I*, p. 79, n° 600.

⁴⁸⁰ Ivi, p. 320 n° 1541.

annichilimento della posizione iniziale kantiana – ovvero la critica non viene rivolta contro se stessa allo scopo di essere falsificata e distrutta con le proprie stesse armi –, bensì per relativizzarla, mostrare le condizioni che l’hanno resa possibile, allo scopo di aprire nuovi sviluppi possibili: solo mostrando che il progetto kantiano (o di qualsiasi altro filosofo) è incompleto e imperfetto, non assoluto e statico, è possibile pensare che esso possa dischiudersi nuovamente nel tentativo di afferrare il dispiegamento della vita. Sforzo inconcepibile entro un pensiero che si voglia universale e atemporale, che concepisca la teoria come una costruzione a priori pura – o che comunque si consideri scientifico nel senso di una dottrina non sottoposta alla storia⁴⁸¹.

Nella metamorfosi che Schlegel fa compiere alla critica, si declina un utilizzo e un significato di quest’ultima tale per cui essa possa criticare sé stessa senza entrare in un circolo privo di uscita o anche di annichilirsi con lo strumento da lei forgiato. In altri termini, Schlegel sentì il bisogno di “disciplinare” la critica, sottoporla a dei limiti che però non consistano nel porre qualcosa come indiscutibile e assolutamente certo. Senza tale disciplina si rischia di cadere nella condizione in cui si era ritrovato anche il protestantesimo: perso il controllo di quell’arma distruttiva che fa parte del procedere critico (la polemica)⁴⁸², non solo si era rivolta contro la lettura dogmatica della Bibbia proposta dalla Chiesa cattolica portando alla riforma protestante, ma si era successivamente rivolta contro il protestantesimo stesso scontrandosi con le tesi e argomentazioni di Lutero portando alla molteplicità delle Chiese riformate⁴⁸³. Ma non ci si fermò qui, dato che l’irrefrenabile forza distruttiva del pensiero critico provocò la completa frammentazione e alla distruzione dei legami che potevano far pensare ad un’unità sotto la medesima Chiesa. Trasportati dall’entusiasmo della libertà individuale, accecati dal coraggio di pretendere la possibilità di credere solo in ciò che si conforma al proprio pensiero⁴⁸⁴, hanno distrutto la religiosità stessa⁴⁸⁵.

⁴⁸¹ Cfr. Ameriks K., *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 2006.

⁴⁸² «Polemik ist daher allen Protestanten, oder allen Bekämpfern des Irrtums, wesentlich, ja es ist ihr ganzer Charakter in diesem Begriffe beschlossen. Polemik ist das Prinzip alles ihres Strebens und die Form alles ihres Wirkens», *L*, p. 86.

⁴⁸³ «Ganz mit recht. Der wahre Protestant muß auch gegen den Protestantismus selbst protestieren, wenn er sich nur in neues Papsttum und Buchstabenwesen verkehren will», *ivi*, p. 88.

⁴⁸⁴ *Ivi*, p. 86.

⁴⁸⁵ «Die Freiheit des Denkens weiß von keinem Stillstande und die Polemik von keinen Schranken; der Protestantismus aber ist eine Religion des Kampfes und des Krieges, bis zur innern Feindschaft und zum Bürgerkriege. Ja eine gewisse Freigeisterei und Irreligiosität von sthenischen Art [...] ist dem Christentume

Da una parte quindi la forza negativa della critica si rivolse contro se stessa, dall'altra fuoriuscì dal campo in cui era stata inizialmente applicata, invadendo anche il piano politico: nell'interpretazione di Schlegel, infatti, la Rivoluzione Francese è da paragonare e collegare allo spirito di libertà ed emancipazione insegnato dalla Riforma⁴⁸⁶. Ma sia in un ambito che nell'altro i risultati sono stati disastrosi, annichilenti: la Rivoluzione francese ha disconosciuto la libertà e il protestantesimo ha distrutto la religione⁴⁸⁷. Cosa fare, quindi? Schlegel è molto chiaro, e quanto fin qui detto non lascia dubbio: non vuole rinunciare alla forza della polemica e tanto meno alla *Kritik*. Chi infatti decidesse di accettare un qualsiasi principio acritico, anche prendesse quest'ultimo l'aspetto della Chiesa luterana (certo meno dogmatica di quella Cattolica) o delle teorie rivoluzionarie francesi (anche se queste si mostrano più libertarie delle legittimazioni assolutiste), disconosce il proprio operato, rendendo superfluo e superficiale quanto raggiunto mediante la propria forza polemica.

«Besser wäre es die Waffen nie ergriffen zu haben, als sie so voreilig wieder niederlegen zu wollen»⁴⁸⁸.

Schlegel non considera quindi la possibilità di rinunciare, di deporre le armi: e per questo si fa promotore di quel rivolgimento della critica a sé stessa, che Kant non ha voluto condurre, nonostante questo comporti un rischio, ovvero una distruzione portata a termine dalla polemica. Questo pericolo porta un nome: scetticismo. Infatti, se la critica non subisce quella trasformazione che ritroviamo nelle opere schlegeliane, essa persegue l'obiettivo di distruggere ciò che è accettato come dato, alla ricerca del vero; ma ogni qualvolta si abbia la pretesa di averlo raggiunto, la critica non depone le armi, ma continua il lavoro distruttivo, mantenendo la propria coerenza. In questo modo lo scettico giunge alla conclusione che nulla possa essere vero, o meglio, che non ci sia una conoscenza tale⁴⁸⁹. In particolare, lo scetticismo moderno deriva dalla consapevolezza che il mondo delle rappresentazioni (dei fenomeni) sia eterogeneo al mondo delle cose (in sé)⁴⁹⁰. Se si

wesentlich», ivi, p. 88; «hat man [...] die Religion so lange geläutert und geklärt, bis sie endlich ganz verflüchtigt worden, und vor lauter Klarheit verschwunden ist», ivi, p. 89.

⁴⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸⁷ «es ist im Wesen der freien Tätigkeit selbst gegründet, daß sie [...] bald aber auf sich selbst zurückgewandt, sich selber bis zur Selbstvernichtung untergräbt», *ibidem*.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 88.

⁴⁸⁹ «Der *Skeptizismus* leugnet alles Wissen, alle Philosophie», *Entw.*, p. 115.

⁴⁹⁰ Sullo scetticismo si era sviluppato in quegli anni un acceso e vivace dibattito. Tra gli scettici possiamo classificare Salomon Maimon (con il suo Maimon S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Meiner,

considera come vera quella cognizione in cui il pensiero corrisponde all'oggetto a cui si rivolge, si può giungere alla disperante conclusione che ogni conoscenza è intrinsecamente falsa dato che dell'oggetto nulla sappiamo se non ciò che percepiamo con i nostri sensi ed elaboriamo con le nostre categorie. Ma la filosofia deve guardarsi di cadere in questa convinzione, la critica non deve coincidere con essa, soprattutto perché questo ragionamento incappa in un errore logico. Lo scetticismo, preso e distratto dal proprio intento polemico, contrappone all'ammissione di un assoluto non-sapere un principio che invece non riesce a discutere. In altri termini, se si rivolge la critica contro se stessa continuando a pensarla come distruzione di ogni sapere, si presuppone in realtà una legge indiscutibile e assoluta: "niente è certo". Proprio coloro che si fanno paladini dello scetticismo contro ogni dogma cadono a loro volta in esso, prendendo delle sfumature mistiche⁴⁹¹: entro l'onnipresente falsità del sapere, solo un principio è dato per vero, ed esso è indimostrabile, quasi fosse una legge imposta dal divino⁴⁹². Quando la ragione si rivolge contro se stessa, estirpando la fiducia in una conoscenza che non sia vuota illusione, quando cioè la critica si rivolge contro la stessa facoltà critica, si può giungere al solipsismo, o più comunemente alla necessità di una rivelazione, sia essa di un principio certo, o di una divinità⁴⁹³: è in questo modo che lo scetticismo si distrugge.

Hamburg 2004) e Gottlob E. Schulze (e il suo principale testo Schulze G. E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, tr. it. *Enesidemo*, a cura di Pupi A., Laterza, Bari 1971). Che lo scetticismo moderno però sia radicalmente differente da quello antico – molto brevemente possiamo pensare allo scetticismo antico come metodo d'indagine mentre lo scetticismo moderno si caratterizza per il dubbio sulla veridicità della percezione – era noto probabilmente già a Schlegel, ma fu con lucidità messo in evidenza da Hegel nel suo *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in Hegel G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hrsg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner Hamburg 1968. Per uno sguardo su questo tema si indicano i seguenti testi: van der Zande J., Popkin R. H. (Hrsg.), *The Sceptical Tradition around 1800*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998; Luper S. (Ed.), *The Sceptics: Contemporary Essays*, Ashgate, Aldershot 2003; Heidemann D. H., *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007; Greco J., *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press, Oxford 2008; Gabriel M., *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Junius, Hamburg 2008; Vieweg K., *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, Wilhelm Fink Verlag, München 2007.

⁴⁹¹ Per questo Millán-Zaibert può sostenere che gli idealisti tedeschi possono essere interpretati come coloro che vollero salvare il criticismo dallo scetticismo, mentre per Schlegel il compito principale era di sottolineare lo scetticismo al punto da creare una filosofia completamente critica; cfr. Millán-Zaibert E., *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy* cit., p. 48.

⁴⁹² Cfr. *Ph. Lj. I*, p. 12, n° 83; ivi, p. 12, n° 93.

⁴⁹³ *Entw.*, p. 261. Non è un caso che Schlegel inserisca Jacobi tra gli scettici: come noto, egli sostenne che ogni qualvolta si voglia dimostrare un oggetto x_1 , se ne ricerchi la causa in un x_2 , il quale però a sua volta è oggetto di indagine e così ci si basa su un x_3 e così fino a quando dovremmo giungere al primo anello di

Non c'è quindi molta differenza tra uno scettico che procede radicalmente, senza freni e con forza annichilente, e la critica sostenuta da Kant o da Fichte. Certo, portano a risultati molto differenti, ma fino a quando non saranno disposti entrambi ad esaminare i propri presupposti rischiano di autodistruggersi, ovvero di perdere la propria criticità⁴⁹⁴. Però, se lo scetticismo si rivolgesse contro il proprio presupposto, certo non ne resterebbe nulla, in quanto si basa su esso stesso. Ma cosa li accomuna? Perché nessuna di queste filosofie è riuscita a portare a termine il proprio compito critico? La risposta sta nel fatto che tutte hanno dovuto dare qualcosa come presupposto, ognuna ha posto una verità da cui tutto è stato dedotto, hanno posto cioè una verità che si è mostrata come una rivelazione, che proviene dall'esterno del sistema stesso: sia essa la possibilità di una razionalità pura a priori (riassunta nell'appercezione trascendentale), sia esso Dio o il principio primo della Dottrina della Scienza. E questo perché pensano che la conoscenza si debba svolgere come una catena che deriva da un principio primo: se questo viene negato, tutta la costruzione cade.

2.2 La storia della filosofia

La critica schlegeliana cerca di smarcarsi da questo scenario, non ponendo un principio primo quale inizio della propria filosofia, con un'interessante conseguenza. Ponendo un punto certo alla base del proprio pensiero, i filosofi che abbiamo presentato prima (ma potrebbero essere fatti certamente molti altri nomi) escludevano completamente la necessità di prendere in considerazione le filosofie parallele, in quanto era possibile dedurre da tale principio tutto ciò che si voleva sostenere.

Per compiere il suo progetto, Schlegel parla di una filologia della filosofia⁴⁹⁵, che si concretizza in una storia della filosofia⁴⁹⁶, assente sia nel progetto kantiano che in quello

questa catena, ovvero ad una causa non causata. Ma questa non può essere conosciuta razionalmente in quanto non è possibile conoscerne la causa: si richiede cioè un atto di fede che colmi la deficienza della ragione.

⁴⁹⁴ «Es läßt sich a priori zeigen, daß σκ[Skeptizismus] Emp[irismus] und My[stizismus] unkritisch sein müssen», *Ph. Lj. I*, p. 12, n° 92.

⁴⁹⁵ «κ[Kritik] der φσ[Philosophie] = φλ[Philologie] der φσ[Philosophie], das ist Eins. – Da die φ[Philosophie] so vieles ja fast alles im Himmel und auf Erden kritisirt hat; so kann sie sichs ja wohl gefallen lassen, daß man sie auch einmal kritisire» *ivi*, p. 40, n° 228. «Die kritische Methode ist zu[gleich] φσ[philosophisch] und φλ[philologisch]», *ivi*, p. 34, n° 163.

fichtiano⁴⁹⁷. Questa filologia si identifica completamente con una critica della filosofia, delle filosofie precedenti, o, usando un'espressione schlegeliana, con una critica della ragione filosofante⁴⁹⁸. L'errore in cui è caduto Kant è quello di aver eretto la propria filosofia da un punto di vista sistematico particolare e determinato senza che questa particolarità fosse dichiarata e divenisse oggetto di possibile discussione; ovvero alla prima *Critica* non ha fatto precedere una storia della filosofia precedente⁴⁹⁹:

«eine Kritik der philosophierenden Vernunft ohne Geschichte der Philosophie nicht gelingen kann»⁵⁰⁰,

in quanto solo in questo modo sarà possibile conoscere la ragione, il pensiero e il metodo che caratterizza la propria filosofia; ovvero, solo in questo modo sarà possibile estendere la critica alla filosofia stessa. Kant aveva certo compreso che alla metafisica

⁴⁹⁶ Behler sottolinea (Cfr. Behler E., *Einleitung*, in KFSa VIII, p. LXXXIII.) che questa nel pensiero schlegeliano si smarca dalle storie della filosofia intraprese per esempio da Tiedemann o Meiners, che furono, secondo il filosofo romantico, solo dei compilatori («Die neueren Sammler sind auch bloße Kompilatoren, die die Ideen, Meinungen und Prinzipien der Philosophie bloß nach der äußeren Erscheinung, ohne gehörige Entwicklung und Zusammenhang epochenmäßig vorgetragen, eigentlich alles verwirrt und durcheinandergeworfen, daher für die Geschichte nichts geleistet haben. Dergleichen sind Tiedemann, Meiners und Brucker», Schlegel Fr., *Geschichte der europäischen Literatur*, in KFSa XI, p. 101).

⁴⁹⁷ Si veda solo a titolo d'esempio: «Er [Fichte] ist zu μαθη[mathematisch] aber nicht συζη[Systematisch] d.h. nicht hist[orisch] genug», ivi, p. 32, n° 141; «F[ichte] ist analy[tisch] und synth[etisch] aber beydes nur isolirt nicht verschmolzen. Also nur κρι[Kritiker], <noch> nicht Hist[orischer] συζη[Systematiker]», ivi, p. 33, n° 148.

⁴⁹⁸ «nur ist bei Kant die Kritik der philosophierenden Vernunft immer mit der höhern Psychologie, d.h. der Konstruktion oder Theorie des Bewußtseins vermischt, welche bei uns als erster Teil der Philosophie selbst erst später folgen wird. [...] Kritik der philosophierenden Vernunft, und Theorie des Bewußtseins sind der Natur der Sache nach ganz getrennt, sie haben einen verschiedenen Gegenstand, müssen durchaus jedes für sich bestehen; – eine Kritik, die beides vereinigt, wird also ohne Zweifel immer mißlingen», *Entw.*, p. 285 s.

⁴⁹⁹ Come noto Kant si era posto l'interrogativo sulla possibilità di una storia filosofica della filosofia. Questa è infatti legittima, ma solo se essa non si dà «storicamente o empiricamente, ma razionalmente, ossia a priori. Infatti, sebbene essa presenta i fatti della ragione, non li desume dal racconto storico, ma li trae dalla natura della ragione umana» (Kant I., *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, in *Kant's Gesammelte Schriften* cit., Bd. XX, tr. it. *Fogli sparsi riguardanti i progressi della metafisica*, a cura di Manganaro P., Bibliopolis, Napoli 1977, p. 157). In questo modo si ripresenta lo schema storico che abbiamo visto essere criticato da Schlegel già nel capitolo precedente. Per Kant la storia filosofica della filosofia deve procedere a priori, avendo la metafisica (per come viene da lui concepita) quale filo conduttore e obiettivo finale: «Se si può tracciare a priori uno schema di storia della filosofia, in base a cui le epoche, le opinioni dei filosofi, tratte dalle notizie esistenti, si raccordino come se avessero avuto questo schema sotto gli occhi e avessero progredito in base ad esso nella loro conoscenza. Sì! A condizione che l'idea di una metafisica si presenti come inevitabile alla ragione umana e che questa senta il bisogno di svilupparla» (ivi, p. 158 s.). In questo modo la storia della filosofia risulta essere una conseguenza accessoria della produzione filosofica che Kant si appresta a fare, in quanto la metafisica a cui la *Critica* apre la strada diventa criterio per la scrittura di una storia della filosofia, e quindi il suo contenuto e la sua legittimità non vengono da quest'ultima messa in discussione. Kant non giunge, in poche parole, a considerare come storica la propria filosofia, ma cerca nel passato i passi che hanno condotto, progressivamente, alla scrittura delle tre *Critiche*.

⁵⁰⁰ *Entw.*, p. 286.

doveva precedere la critica, ma quest'ultima non aveva preso anche la strada storica⁵⁰¹, e semplicemente considerò i sistemi filosofici a lui precedenti come errati, sbagliati, non semplicemente parziali – per di più senza interrogarsi sulle cause di tale incompletezza⁵⁰².

La storia della filosofia, quale presentazione e studio dei sistemi di pensiero precedenti, è invece essenziale dal punto di vista schlegeliano. In prima battuta perché è possibile intraprendere un proprio percorso filosofico solo dopo aver colto cosa sia la filosofia, comprensione possibile appunto attraverso il confronto con autori differenti. Se ne può dare infatti una definizione iniziale, ma questa risulta necessariamente provvisoria e superficiale⁵⁰³:

«Eine wohl eigentlich zweckmäßige Einleitung [...] kann nur eine *Kritik* aller vorhergegangenen Philosophien sein»⁵⁰⁴.

Non si tratta però di un semplice problema di introduzione. Sostenere la necessità di una storia della filosofia infatti implica che il rapporto con i pensatori precedenti non sia un elemento contingente per la costruzione di un proprio “sistema”. Pensare che una tale storia non sia necessaria comporta la convinzione che sia possibile portare alla luce una filosofia indipendente dalle idee altrui, da ciò che dagli altri si è appreso. Il pensatore autonomo (*Selbstdenker*) non deve confondere la propria lotta contro i pregiudizi e per la propria libertà di pensiero con l'illusorietà di poter intraprendere e proseguire la propria ricerca indipendentemente da ciò che la scienza, la storia, la filosofia hanno già detto. Il concetto dello *Selbstdenker* si caratterizza a partire da Cartesio come colui che combatte i

⁵⁰¹ «Die Idee jedoch, daß eine Kritik der Philosophie selbst vorangehen müsse, ist ganz Kants Erfindung und gewiß sehr verdienstlich; auch hat er sich seinem Ideal hie und da genähert; dies wäre indessen noch mehr der Fall gewesen, wenn er mehr Philolog gewesen wäre und mehr philologische, kritische Rücksicht auf die *Geschichte* der Philosophie genommen hätte», *ivi*, p. 291.

⁵⁰² «er [Kant] hätte vielmehr tiefer in die gemeinsame Quelle der Unvollkommenheit zu dringen und so, statt des groben, leicht auffallenden Unterschiedes des Empirismus und Idealismus, lieber den feinern Unterschied der vielen intellektuellen Systeme zu zeigen suchen sollen, woraus dann mit gänzlicher Verwerfung alles für unrichtig Anerkannten eine harmonische Vereinigung der teilweis richtigen Systeme hätte hervorgehen können», *ibidem*.

⁵⁰³ Per definire correttamente qualcosa infatti se ne deve prima dare una conoscenza perfetta, e quindi la definizione può darsi solo alla fine della ricerca. All'inizio di quest'ultima se ne può dare solo una provvisoria e imprecisa definizione. Questo viene esplicitato da Schlegel all'inizio delle proprie lezioni dedicate alla logica: «Diese Definition der Logik macht uns freilich noch sehr wenig mit ihr bekannt. Sie kann dadurch nicht genugsam erklärt werden, denn dazu müssen wir wissen, was Denken und Regeln des Denkens seien. Was soll eine Definition sein? – die *vollständige Erklärung eines Gegenstandes*. Um aber einen Gegenstand recht erklären zu können, muß man ihn schon ganz vollkommen kennen. Es folgt hieraus, daß, wenn von einer Wissenschaft die Rede ist, wir ihre Beschaffenheit nicht gleich zu Anfang vollständig erklären können, sondern uns erst eine genaue Kenntnis von ihr verschaffen müssen, daher auch die vollständige Definition einer Wissenschaft sich nur am Ende geben läßt», *PL*, p. 179.

⁵⁰⁴ *Entw.*, p. 110.

pregiudizi e ammette solo le scoperte che egli stesso ha compiuto, senza fare affidamento su una qualsiasi fonte considerata autorevole, e non è in questo senso che Schlegel si rivolge contro di esso⁵⁰⁵; bensì si scaglia contro il rischio che costui si convinca di poter compiere le proprie riflessioni senza essere debitore (consapevolmente o meno) delle opinioni, delle ricerche altrui⁵⁰⁶. Chi vuole dirsi pensatore realmente autonomo deve non tanto tranciare con tutti gli influssi possibili da idee altrui, ma averne la consapevolezza⁵⁰⁷, in modo da elaborarle e mediante la critica vederne le potenzialità, i difetti e i relativi condizionamenti storici – in breve: solo facendone una ricerca filologica è possibile sviluppare in autonomia il proprio pensiero (e comprendere inoltre come contribuire entro il campo della conoscenza)⁵⁰⁸. Unicamente dopo aver esaminato l’influsso delle opinioni altrui sul proprio pensiero, dopo avere analizzato i motivi e le direzioni di ciò che abbiamo assunto dagli altri, dopo aver chiaro cosa non ci soddisfa di quanto fin qui è stato detto, solo allora il nostro “sistema” può emergere nella propria autonomia⁵⁰⁹.

Ovviamente il presupposto di una storia della filosofia quale critica della filosofia è che questa sia incompleta, che non abbia cioè ancora scritto l’ultima parola. Se si potesse dare una filosofia completa, perfetta, il pensiero critico non avrebbe alcun motivo di esistenza e non potrebbe essere applicato; ma ciò è un caso che non si può presentare, a causa dello statuto della filosofia e della verità. Allo stesso modo, non è oggetto di critica –

⁵⁰⁵ «Für die φ[philosophische] Methode ist das Agile d[as] Thätige und was zum Selbstdenken, zur Reaction reizt und nöthigt, so wichtig wie das Individ/0[absolut Individuelle] in d[er] Form der Poesie», *Ph. Lj. I*, p. 355, n° 410; «Alle Selbstdenker sind logische Künstler», *ivi*, p. 518, n° 15.

⁵⁰⁶ Nella storia del concetto di *Selbstdenker* notiamo che questo pericolo era già stato oggetto di attenzione da parte di Reimarus (il quale riteneva che la conoscenza storica fosse comunque il primo passo verso l’autonomia di pensiero) e Hennings (secondo la sua interpretazione, il *Selbstdenker* non può isolarsi, in quanto chi pensa autonomamente pensa comunque in armonia con l’umanità). Cfr. la voce “*Selbstdenker*” in Ritter J., Gründer K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IX, Schwabe & co., Basel 1995, pp. 386-392.

⁵⁰⁷ «Es hat Philosophen gegeben, welche die freilich sehr richtige Behauptung, der Philosoph müsse *Selbstdenker* sein, so stark übertrieben, daß sie vorgaben, der Philosoph müsse sich um die Meinungen und Ideen andrer gar nicht bekümmern, diesen gar keinen Einfluß auf die eigne Denkart gestatten, ganz unabhängig von fremdem Unterrichte, mit absoluter Selbständigkeit, seine eigne Denkart bis zur höchsten Vollkommenheit entwickeln und ausbilden, und seine Philosophie *rein* aus sich selbst erschaffen. Zu diesem Zweck müsse er alles früher Gelernte gänzlich zu vergessen suchen. – Dieses Vergessen alles früher Gehörten und Gelernten, wenn es auch schon an sich nicht *ganz unmöglich* und der Natur des menschlichen Geistes entgegen wäre, würde den Philosophen nur einem *blinden Einflusse* fremder Meinungen auf seine Denkart aussetzen», *Entw.*, p. 168.

⁵⁰⁸ «er wird die Fortschritte, die man in ihnen gemacht, genau abmessen, die Hindernisse, die diesen in den Weg gelegt, sie gehemmt und oft zurückgedrängt haben, genau untersuchen und prüfen, und auf diese Art die Stelle, die er selbst in dem großen Ganzen einzunehmen, die Art und Weise, wie er zu seiner Fortbildung und Bereicherung mitzuwirken habe, leicht und sicher bestimmen können», *ivi*, p. 169.

⁵⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 170.

per come essa viene intesa da Schlegel – una filosofia “falsa”, che perciò è propriamente “non filosofica”⁵¹⁰. Questa storia riguarda quindi esclusivamente le filosofie incomplete⁵¹¹, in quanto solo per esse è possibile esercitare una critica che ne mostri l'imperfezione, che indichi la differenza insuperabile tra le aspettative, l'ideale di tale filosofia e il risultato raggiunto. Solo di una filosofia concepita in tal modo è possibile una critica che ne metta in questione gli esiti e la riapra al divenire, alla vita e alle altre scienze⁵¹².

Ciò di cui ci si può sorprendere, in questa argomentazione, è la presa in considerazione di una filosofia considerata in sé e per sé vera, in ogni sua parte, perfetta: una conoscenza assoluta, inamovibile e indiscutibile. In realtà, nelle righe schlegeliane appena riprese si argomenta attorno ad un pensiero di tale sorta solo in via ipotetica. Una tale produzione, in effetti, non può vedere la luce:

«Ein *absolutes Verstehen* ist nach unserer Ansicht gar nicht möglich»⁵¹³.

Una filosofia assoluta non si può dare⁵¹⁴. Quest'affermazione, soprattutto dopo aver trattato della critica artistica romantica, non può sorprendere: così come non si può dare una *Darstellung* assoluta, allo stesso modo non si può dare una comprensione a cui sia possibile associare tale attributo⁵¹⁵. La riflessione storica ha a che fare con la vita, intesa quale movimento mai completamente afferrabile e perciò non è nemmeno possibile giungere ad una storia in senso oggettivo. In breve, in tutti e tre i campi, si ripresenta il medesimo schema. Per quanto riguarda la filosofia, il suo oggetto è la realtà (*Realität*) infinita⁵¹⁶, e conseguentemente anch'essa, in quanto sua conoscenza, può dirsi priva di termine. Per questo non è possibile avere una filosofia come scienza:

In questa condizione di precarietà irrisolvibile, l'attraversamento verso i sistemi di pensiero altrui è fondamentale, in quanto – oltre a quanto fin qui detto – è possibile

⁵¹⁰ «andere [Philosophien] hingegen auf dem falschen Weg, unphilosophisch sind», *ivi*, p. 114.

⁵¹¹ «Die Kritik kann also weder die falsche noch die wahre Philosophie, sondern nur die Mischung beider, die unvollkommene, die auf dem Wege zum Wahren befindliche zum Gegenstand haben», *ibidem*.

⁵¹² «^{tens} wird die Philosophie kritisch seyn, wenn sie nach außen gewendet ist, und sich selbst erkennt in dem Ganzen, wovon sie nur ein Glied ist, nämlich im ganzen Organismus der Wissenschaften und der Künste», *Tr.*, p. 96.

⁵¹³ *Ivi*, p. 102.

⁵¹⁴ «Sie [die Philosophie] ist überhaupt mehr ein *Suchen, Streben* nach Wissenschaft, als selbst eine Wissenschaft», *ibidem*.

⁵¹⁵ «Die Philosophie hat den nämlich Gegenstand, wie die Poesie, das *Unendliche*; [...] Die Philosophie ist *Wissenschaft*, die Poesie *Darstellung* des Unendlichen», *Entw.*, p. 165.

⁵¹⁶ «Ist nun der Gegenstand der Philosophie die positive *Erkenntnis* der unendliche Realität, so ist es leicht einzusehen, daß diese Aufgabe nie vollendet werden kann», *ivi*, p. 166.

ricercare le cause delle imperfezioni e dell'incompletezza delle filosofie affrontate, comprendere perché non è possibile una *wissenschaftliche Vollendung*⁵¹⁷. Colui che si dedica alla filosofia, ripercorrendo il passato, produce una catena di cui ogni anello cerca di superare i difetti di quello precedente, ma presenta a sua volta dei difetti e dei limiti – condizionati dal momento storico, dalla *Bildung* da cui si sviluppa il proprio pensiero – che verranno affrontati dai suoi successori⁵¹⁸.

Considerando che uno dei motivi per cui la storia della filosofia si mostra necessaria è la possibilità di non ripetere degli errori riscontrati in pensatori del passato e aggiunto inoltre che per Schlegel il risultato di una tale ricerca può essere descritto in termini lineari, è possibile cedere nell'errore di considerare lo sviluppo della filosofia nel tempo come un progresso di cui la filosofia attuale dovrebbe essere l'apice (per quanto provvisorio). Ma parallelamente alle argomentazioni sostenute nel capitolo precedente, ritroviamo in Schlegel l'avvertimento a non cadere in un'interpretazione teleologica. Dalle filosofie che ci hanno preceduto, infatti, possiamo imparare delle modalità per evitare falle e ostacoli, ma ciò non implica che esse si trovino esattamente un passo dietro a noi, collocandosi nella medesima evoluzione, nel medesimo percorso. Ognuna di loro persegue un obiettivo diverso dal nostro⁵¹⁹. Questa *Geschichte* (così come tutte le altre, d'altronde) viene quindi ricostruita dal nostro punto di vista, a partire dalla discussione filosofica presente: e ci consegna nelle mani la modalità con cui si è giunti a questa condizione⁵²⁰. In altre parole, traiamo dal passato ciò che ci è utile per il presente, senza avere la pretesa che i tentativi filosofici anteriori siano brutte copie dei sistemi presenti. Se così fosse, un loro studio non sarebbe infatti necessario se non allo scopo di mera erudizione.

Se quindi noi possiamo considerare il nostro pensiero come il risultato di una catena lineare di cui noi siamo l'attuale apice, questo è il risultato di un'investigazione soggettiva, perché intrapresa per ricostruire un percorso che ha portato alla nostra prospettiva particolare, manipolando quindi il materiale storico che noi ci apprestiamo a conoscere; non si tratta di un lineare progresso, in quanto la relazione tra gli autori, di cui noi

⁵¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 167.

⁵¹⁸ «die Philosophien eine zusammenhängende Kette bilden, wovon die Kenntnis eines Gliedes immer wieder zur Kenntnis des andern nötig», *ivi*, p. 111.

⁵¹⁹ «Es dürfte sich dadurch an den Tag liegen, daß unser philosophisches Streben ein ganz andern Zweck habe, als was man bis jetzt Philosophie nannte», *ivi*, p. 162.

⁵²⁰ «Der Zweck der historischen Untersuchung ist: [...] die *genetische Erklärung* der gegenwärtigen Philosophie», *ibidem*.

prendiamo in considerazione solo una direzione, in realtà è molto più intricata. Non si tratta semplicemente di un filo in cui un autore si collega unicamente ad un altro, il quale a sua volta si collega solamente ad un altro ancora; non c'è un'unica direzione d'influenza, bensì le idee e le opinioni si influenzano reciprocamente (*wechselseitig*)⁵²¹. Se vogliamo quindi mantenere l'immagine della catena proposta da Schlegel dobbiamo pensarla come fortemente scombinabile, una catena i cui anelli cioè possono cambiare la propria posizione a seconda della ricostruzione, e il cui ordine non è determinato a priori (da un generale progresso), bensì l'interpretazione del passato della filosofia è definito da ciò che si dà nel nostro presente. In modo parallelo al rapporto tra classico e moderno nella storia dell'arte, così ciò che vediamo nella filosofia precedente è determinato dalla posizione in cui ci collochiamo nel presente, e l'analisi storica diviene la ricostruzione di ciò che ci porta fino a dove noi siamo, al fine di comprendere la nostra stessa posizione, il nostro linguaggio, le problematiche e così via. Riprendendo il termine utilizzato da Schlegel, il passato della filosofia condiziona la nostra impostazione filosofica e quest'ultima, per metterne in evidenza l'influenza, il piano in cui si colloca, scrive una storia che da tale posizione è determinata: sono due termini che si determinano reciprocamente (*wechselseitig*).

Per chiudere questo argomento, torniamo brevemente alla differenza tra la critica kantiana e quella schlegeliana. In particolare, da quanto fin qui detto troviamo tre punti di distanza tra le due. Se per Kant la critica si mette al servizio del pensiero trascendentale per ricercare le condizioni di possibilità dell'esperienza, per Schlegel essa è necessaria per mettere in evidenza il condizionamento storico-filosofico del nostro pensiero. In secondo luogo, se la critica porta Kant ad una metafisica universale e necessaria, conduce Schlegel ad una produzione storica (solo così si può realizzare una critica della posizione critica assunta⁵²²) la quale non pretende all'universalità, alla necessità; nel primo perciò la critica serve a portare ad una scienza certa, nel secondo invece porta una narrazione che deve essere integrata da altre prospettive. Infine la metafisica kantiana squalifica i tentativi

⁵²¹ Cfr. *ivi*, p. 167.

⁵²² «non esiste altra autoconoscenza che quella storica» *Id. Fr.*, p. 621, n° 139.

metafisici precedenti, i quali perdono la propria utilità⁵²³, mentre Schlegel riconosce l'influsso che questi continuano ad esercitare.

Quanto fin qui detto introduce al tema che affronteremo nelle prossime pagine e che, dal mio punto di vista, è il portato principale dell'affermazione schlegeliana secondo la quale la filosofia deve essere introdotta mediante una sua storia. Ciò che questa impostazione comporta è che il pensiero filosofico non deve avere quale punto di partenza una verità evidente: la filosofia si definisce nel rapporto con il proprio passato, mediante quella ricostruzione data dallo storico, e non per la percezione (o la scoperta) di una certezza immediata⁵²⁴. Le questioni poste dal filosofo non si formulano in modo immediato, ma in rapporto con un'opera altrui, mediante lo studio e la critica dei propri predecessori: scrivere la storia della filosofia (dal proprio punto di vista) significa mostrare questo piano di significati, vocabolari e interrogazioni su cui ci si trova. Non farlo significherebbe pretendere l'immediatezza di un fatto che però risulta (in modo altrimenti nascosto) dall'intrico delle relazioni con i propri predecessori e dall'influenza subita. Non è possibile secondo Schlegel né mostrare né comprendere la propria posizione, sviluppare il proprio *Selbstdenken* senza aver percorso e criticato i cinque sistemi filosofici: l'empirismo (il quale deduce il proprio complesso solo dall'esperienza data da impressioni sensibili), il materialismo (il quale spiega qualunque cosa a partire dalla materia)⁵²⁵, lo scetticismo, il panteismo (che nelle cose individua un'unità priva di differenze) e l'idealismo⁵²⁶ (il quale si basa sullo spirito, ed entro cui si colloca Schlegel stesso)⁵²⁷, alle quali possono poi essere accostate dei sottoinsiemi o categorie minori – realismo, dualismo, filosofia intellettuale. Dispiegando l'intrico di relazioni tra questi, percorrendo la storia del pensiero dai Pitagorici agli *Idéologues* e a Kant in modo da poter comprendere in

⁵²³ L'unica utilità che può essere loro concessa riguarda il campo pedagogico: lo studio di Wolff, sostiene Kant, può spingere lo studente a pensare, a sviluppare un pensiero autonomo. Cfr. *KrV*, p. 511 e 517; id., *Philosophische Enzyklopedie*, tr. it. *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003, p. 103.

⁵²⁴ Per tale questione cfr. anche Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, tr. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, a cura di Boringhieri G., prefazione di Gargani A. G., Laterza, Roma-Bari 2008, in particolare p. 95 s.

⁵²⁵ Questi due primi sistemi si distinguono per il fatto che l'empirismo non si interessa dell'essenza più intima della materia, mentre il materialismo cerca di costruire lo spirito e ogni cosa a partire dalla materia (per esempio dall'atomo), e per questo può anche essere definito *empirismo trascendentale* (Cfr. *Entw.*, p. 120).

⁵²⁶ Sia panteismo che idealismo hanno per oggetto la realtà infinita, ma il panteismo consiste in una conoscenza negativa, mentre l'idealismo in una positiva (Cfr., *ivi*, p. 131).

⁵²⁷ *Ivi*, p. 114 s.

cosa consista la filosofia, si ricostruisce la modalità con cui essa è nata⁵²⁸, si fornisce una caratterizzazione della filosofia presente⁵²⁹, ma è anche possibile entrare in dialogo con tutti questi sistemi. La radicale necessità di rapportarsi con la filosofia altrui, deriva d'altra parte non da semplici esigenze espositive o unicamente per prendere consapevolezza della propria posizione, bensì implica invece una consapevole teoria del vero e della sua produzione.

2.3 La filosofia inizia dal mezzo: la critica al fondamento

Dare avvio alla filosofia come pretendeva di fare Descartes – cioè astraendo da qualsiasi idea e sistema precedente⁵³⁰ – è, dal punto di vista schlegeliano, erroneo. Sbaglio in cui incorse lo stesso Fichte il quale cedette alla pretesa, secondo Schlegel, di poter portare ad una creazione completamente nuova mediante la semplice forza del proprio spirito preteso in isolamento⁵³¹, senza che il confronto con idee altrui venga considerato. Prendere in considerazione l'essenzialità del confronto, del rapporto con l'altro, non serve solo a rendere più semplice la strada nella propria ricerca (anche se pure questo aspetto viene ricordato da Schlegel), ma coinvolge lo statuto stesso della filosofia e della verità. In particolare, la necessità di svolgere la filosofia nei termini di uno scambio continuo si riflette nel rifiuto schlegeliano di porre un fondamento, un principio, alla base della filosofia.

Il dibattito attorno alla necessità di un fondamento entro il sistema filosofico era sorto in Germania attorno all'interpretazione di un famoso (e cruciale) passaggio all'interno della *Critica della ragion pura* (in particolare i paragrafi §.16 e §.17), in cui si

⁵²⁸ Cfr. *ivi*, p. 163.

⁵²⁹ Cfr. *ivi*, p. 162.

⁵³⁰ Ampliando lo sguardo, possiamo ricordare che egli rifiutò anche l'approccio degli *Idéologues* – riassunto così da Macherey: «Destutt de Tracy et ses amis, qui devaient très vite s'appeler Idéologues puis Idéologues, se sont posé la question de savoir s'il était possible de faire entrer la philosophie dans la voie sûre d'une science, c'est-à-dire, dans leur esprit, d'une science empirique fondée sur l'observation» (Macherey P., *Études de philosophie "française". De Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013, p. 65) – che Schlegel colloca entro l'empirismo storico o psicologico (*ivi*, p. 273-276).

⁵³¹ «Eine solche ganz neue Schöpfung aus dem eigenen Geist, ein gänzlich Vergessen alles Vorhergedachten hat freilich auch Fichte versucht, ist ihm aber abenso mißlungen», *ivi*, p. 111.

tratta dell'Appercezione trascendentale come di un principio (*Grundsatz*) esprimibile mediante la proposizione⁵³² "Io penso"⁵³³.

Dichiaratamente contro questa prospettiva e interpretazione si schierarono già attorno al 1792 Erhard, Herbert e Niethammer (il quale era direttore del *Philosophisches Journal*, in cui Schlegel pubblicò alcune sue recensioni), al quale si aggiunse gradualmente anche Schlegel. È importante sottolineare lo scarto del filosofo romantico rispetto ai già citati anti-fondazionalisti in quanto la sua originalità attraversa uno dei concetti principali all'interno della sua filosofia: quello di *Wechselgrundsatz*⁵³⁴ e successivamente di *Wechselerweis*. Come Behler fa notare⁵³⁵, questo concetto si era sviluppato già nei testi sulla letteratura antica redatti sotto l'egida della filosofia fichtiana. Un primo sguardo potrebbe dunque indurre a inserire la discussione entro il regime della Dottrina della Scienza; in realtà le sue argomentazioni si smarcano da essa, aprendo appunto una strada che cerca di distaccarsi dalla ricerca di un fondamento della filosofia. Non si tratta di rivendicare la paternità di un concetto, ma semplicemente di mostrarne le conseguenze che si sviluppano in contrasto con la *Wissenschaftslehre*: fare di Schlegel un semplice allievo o seguace di Fichte riduce eccessivamente la visione.

Manifestazione esplicita di uno scarto in questo senso, per pensare una filosofia che non venga linearmente dedotta da un *Grundsatz*, si ritrova nei frammenti del 1797, entro cui si riconosce nella ricerca del fondamento la causa dell'errore dei propri primi testi – quelli ancora legati all'idea di un bello oggettivo:

⁵³² «Ora, questo principio (*Grundsatz*) della unità necessaria dell'appercezione, è in verità esso stesso una proposizione (*Satz*) identica, e perciò analitica; tuttavia chiarisce per necessaria una sintesi del molteplice dato in una intuizione; sintesi, senza la quale non sarebbe possibile pensare quella identità della autocoscienza», *KrV*, p.112; «L'ultima proposizione (*Satz*), come s'è detto, è essa stessa analitica, sebbene per vero faccia dell'unità sintetica la condizione di ogni pensiero; giacché altro non dice se non che: tutte le mie rappresentazioni in una qualsiasi intuizione data debbono sottostare a quella condizione, per cui soltanto io posso attribuirle all'identico Me stesso, come mie rappresentazioni, e perciò posso comprenderle come unite insieme sinteticamente in un'appercezione nell'espressione generale: 'Io penso'», *KrV*, p. 114.

⁵³³ Da qui prese spunto primo su tutti Reinhold, il quale espresse il progetto di costruire una filosofia (una *Elementarphilosophie*) che si fondi su un *Grundsatz* certo e inoppugnabile (dedicate a questo progetto indico in particolare: Reinhold K. L., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 2 Bd., Meiner, Hamburg 2003; id., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963): «*Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen*» (Reinhold K. L., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* cit., Bd. I, p. 99).

⁵³⁴ Frank M., "Wechselgrundsatz". *Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt*, in 'Zeitschrift für philosophische Forschung', 50, 1996, p. 26-50.

⁵³⁵ Behler E., *Friedrich Schlegel's Theory of an Alternating Principle prior to his Arrival in Jena (6 August 1796)*, in "Revue Internationale de Philosophie", num. monografico: "Le premier romantisme allemande (1796)", Vol. 50, 3, 1996, pp. 383-402.

«Il rivoluzionario furore di oggettività delle mie prime composizioni musicali filosofiche ha qualcosa del furore radicale che si diffuse così violentemente sotto il consolato filosofico di Reinhold»⁵³⁶.

Ma ancor più radicale è il giudizio negativo su Reinhold, quale massimo rappresentante di tale impostazione:

«Reinhold der erste unter d[en] Kantisch[en] Sophist[en] hat eigent[lich] d[en] Kantianismus organisirt und auch das Mißverstehen gestiftet. – Grundsucher»⁵³⁷.

I primi passi che il filosofo romantico conduce in direzione alternativa si possono individuare in un testo pubblicato qualche mese precedente la scrittura di questo frammento. In tale scritto però l'obiettivo polemico non è Reinhold, bensì Jacobi. Diversamente dalle critiche solitamente sollevate contro quest'ultimo per l'interpretazione da lui data di Spinoza, oppure per la sconfitta da lui decretata della ragione di fronte alla fede, Schlegel si trova in disaccordo con ciò che Jacobi sostiene possa dirsi *Wissen*, o meglio, vuole contrastare le conseguenze che derivano dalla definizione fornita. Se da una parte nella recensione al *Woldemar* jacobiano si ritrova l'apprezzamento per una relativizzazione del potere della ragione conseguentemente al riconoscimento del valore del sentimento e dell'immaginazione, dall'altra però si ritrova un'aspra critica all'asserzione jacobiana secondo cui il sapere in senso proprio è solo quello fondato e giustificato, cioè quello che conduce alla conoscenza delle cause. Come noto, l'argomentazione prosegue sostenendo che in questo modo, la ragione si ritrova immersa in un regresso infinito alla ricerca della causa che a sua volta non sia causata da nulla; ma dato che questo essere non è conoscibile, proprio in quanto non causato, ci si deve affidare ad un salto (da Schlegel definito mortale) nella fede che appunto riconosca in Dio tale oggetto, la base da cui la catena argomentativa e causale è emersa. Ciò che viene contestato a Jacobi è che abbia pensato al procedimento della ragione come una ricerca del concatenamento di cause, di elementi che si congiungono l'uno all'altro singolarmente producendo una catena delimitata da un anello iniziale, il quale quindi è fondamento della

⁵³⁶ *Fr. Cr.*, p. 14, n° 66.

⁵³⁷ *Ph. Lj. I*, p. 19, n° 5. «Kant geht nicht von der Tatsache aus; *Erfahrung* IST; wie Niet[hammer], Reinh[old], Erh[ard] ihn mißverstanden haben; sondern von d[em] unerwiesenen aber zu erweisenden Satze *Erfahrung* MUSS SEYN wie Beck, Schelling und Fichte ihn richtig verstanden haben. Dieser Satz muß aber durchaus erwiesen werden», *ivi*, p. 20 s., n° 25; «Jak.[obi] der Glaubenslehrer, Reinhold der so viel Lehrer macht, der *Leerheitslehrer*», p. 56, n° 368.

conoscenza “successiva”. Ma Schlegel propone, invece di ricercare un principio unico di pensare quale fondamento ad una *Wechselerweis* condizionata e condizionante sé:

«Was Jacobi [...] anführt: “daß jeder Erweis schon etwas Erwiesenes voraussetze“ [...]; gilt nur wider diejenigen Denker, welche von einem Erweis ausgehn. Wie wenn nun aber ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie wäre?»⁵³⁸

Il giudizio espresso sulla posizione jacobiana è molto vicina a ciò che era già stato detto sullo scetticismo: anche in questo caso si ha a che fare con una critica che si autodistrugge⁵³⁹; entrambi errano nel porre un fondamento primo il quale a sua volta non necessita di discussione, di critica ulteriore. Ma questo non implica necessariamente che allora si debba restare invischiati entro il regresso infinito. Una soluzione possibile è la posizione di un singolo principio di natura “doppia” – cioè che sia causato e causa di sé allo stesso tempo – oppure di una coppia di principi:

«In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*»⁵⁴⁰.

Esplicitamente Schlegel nel 1797 non ha ancora rinunciato a porre un fondamento alla base della filosofia, per quanto anomalo. La metamorfosi dello statuto del *Grundsatz* non si è ancora fermata, e per il prossimo passo sarà utile superare la critica a Jacobi per arrivare a quella – esplicita o meno – contro Fichte. Riassumendo brevemente, la Dottrina della Scienza si definisce come scienza delle scienze e rivendica uno statuto sistematico. Raggiungerlo però implica giungere ad un’esposizione che soddisfi i criteri di unità, completezza e totalità, raggiungibili solo se si è in grado di individuare il fondamento (*Grundsatz*) di tale sapere, il quale sia posto non solo all’inizio dell’esposizione, ma anche alla sua fine: nella prima *Darstellung* del 1794 esso viene identificato con il porsi dell’Io assoluto (*das Ich setzt sich selbst, schlechthin*) – al quale seguiranno il principio della

⁵³⁸ Schlegel Fr., *Jacobis Woldemar* cit., p. 72.

⁵³⁹ «Wenn Jac[obi] φ[Philosophie] gehabt hätte so müßte er ein absoluter Skeptiker werden. – Er wollte etwas Bestimmtes absolut wissen. Um Etwas zu wissen, muß man Alles wissen wollen. Er ist ein rein antithetisches Wesen. Gegen Niemand ist er so polemisch wie gegen s.[ich] selbst. Keins s.[einer] Bücher hat ein wahres Ende; *er muß ewig schwanken und sich selbst zerstören*. [...] Er ist ein lehrreich warnendes Beispiel wohin Mangel an κ[Kritik] und unvollkommne Synthese führt. [...] Jak.[obi] ein Beweis daß die Polemik s.[ich] selbst annihilirt», *Ph. Lj. I*, p. 55, n° 361. Contro Jacobi si vedano anche: «Il decantato “salto mortale” dei filosofi spesso non è che un cieco fracasso», *Ath. Fr.*, p. 204, n° 346; «*passive My[stizis]mus*», *Ph. Lj. I*, p. 13, n° 104; «*Jak[obi]* ist ein barbarischer Universalist, ein regreßirender Sentimentalist wie Schiller», *ivi*, p. 55, n° 364; ma anche *ivi*, p. 56, n° 370; *ivi*, p. 115, n° 1047; *ivi*, p. 116, n° 1049.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 521, n° 22.

contrapposizione del non-Io e quello di divisibilità – e a partire dalla nuova esposizione intitolata *Nova Methodo* con l'intuizione intellettuale.

L'autore della Dottrina della Scienza, nel proprio scritto programmatico *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) aveva esplicitato il proprio obiettivo di mostrare la condizione di possibilità di ogni certezza, trovandola nell'Io: se questo può risultare un passo avanti rispetto alla filosofia cartesiana attraverso il passaggio alla filosofia trascendentale, non è però sufficiente dal punto di vista di Schlegel. Fichte non riesce a criticare se stesso, dal suo punto di vista. Prima di tutto Fichte avrebbe dato per presupposto che la filosofia possa (e debba) essere una scienza⁵⁴¹ e che si dia un Io assoluto incondizionatamente posto quale principio primo. Ma Fichte sostiene che la ricerca di un fondamento, se sostenuto propriamente deve portare a chiedersi, quale possa essere la causa di un tale comportamento dell'Io, perché esso abbia leggi determinate⁵⁴², chi le abbia a lui imposte⁵⁴³. Si instaura perciò un percorso senza fine. Per questo Schlegel sostiene di proseguire la ricerca né verso un fondamento più alto, né con un salto nella fede, bensì con l'approfondimento dell'analisi trascendentale, interrogandosi sull'impostazione data alla filosofia e non chiudere nemmeno per un istante lo sguardo critico⁵⁴⁴. Non ci si deve concentrare nella ricerca di un unico *Grundsatz*. E la proposta di Schlegel per superare le mancanze della *Wissenschaftslehre*, consiste anche questa volta in una coppia di principi che si giustifichino l'un l'altro. Se questa alternativa era già stata accennata nel 1796 contro la costruzione teorica jacobiana, grazie a Fichte Schlegel approfondisce la sua proposta, fino a formulare con precisione, tra il 1797 e il 1798, in

⁵⁴¹ «Postulirt man Wissenschaft und sucht nur d.[ie] Bedingung ihrer Möglichkeit, so geräth man in d[en] Mysticism und d.[ie] consequenteste von diesem Standpunkte einzig mögliche Auflösung d.[er] Aufgabe ist – das Setzen eines absoluten Ich – wodurch Form und Inhalt d.[er] absoluten Wissenschaftsl[ehre] zugleich gegeben wird», ivi, p. 7, n° 32.

⁵⁴² Evidentemente Schlegel non riesce qui ad accettare la tesi fichtiana secondo cui l'Io pone a se stesso le proprie leggi, in un modo che se per l'Io assoluto è libero, per l'io empirico e finito è necessario; Cfr. Fichte J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* e id., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, tr. it. *Prima e Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza*, a cura di Cesa C., Laterza, Roma-Bari 1999.

⁵⁴³ «Den Grund der Unvollkommenheit der idealistischen Systeme wird man finden in der Art, wie dieselben den Schein zu erklären gesucht; [...] Kant und Fichte versuchen ihn auf die Gesetze unsres Verstandes zu reduzieren, als regelmäßig, gesetzmäßig und notwendig aus der Natur der Ichheit zu erklären; hier läßt sich aber fragen: Wer bürgt für die Wahrheit der Gesetze? Wer hat der *bedingten Ichheit* die Gesetze gegeben? Dem absoluten Ich Gesetze geben zu lassen ohne etwas *außer* demselben anzunehmen, das die Gesetze gibt, ist unmöglich», *Entw.*, p. 148. A questo proposito anche il seguente frammento: «Fichte hat gar nicht erklärt, *wie* das Ich alles setzen und schaffen kann», *Ph. Lj. I*, p. 264, n° 839.

⁵⁴⁴ «Auch in der WL.[Wissenschaftslehre] muß die Methode *kritisch* sein; das ist Fichte nicht», ivi, p. 8, n° 52. Cfr. anche: ivi, p. 31, n° 134; ivi, p. 47, n° 288; ivi, p. 515, n° 107.

cosa consistano i due poli del *Wechselgrundsatz*. A cavallo tra questi due anni, infatti, Schlegel annota questo frammento:

«Die ganze WI[Wissenschaftslehre] ist ein Hysteronproteron»⁵⁴⁵,

ovvero pone all'inizio ciò che dovrebbe porre alla fine. In altri termini Fichte avrebbe dovuto iniziare la propria esposizione dal rapporto di costante contrasto tra Io e non-Io per terminare poi con l'Io assoluto a cui l'io divisibile, che in esso si pone, tende senza sosta e a causa del quale avviene per l'appunto l'*Anstoß* con il non-io divisibile⁵⁴⁶. Nel filosofo romantico vengono ripresi i due estremi per farli giocare tra di loro, per porli in tensione: il *Wechselgrundsatz* consiste nel rapporto mai pacificato tra un Io che assolutamente pone sé e un io che invece cerca, tenta di porsi:

«Das *Ich setzt sich selbst* und das *Ich soll sich setzen* sind wohl mit nichten abgeleitete Sätze aus einem höhern; einer ist so hoch als der andre; auch sind es zwei Grundsätze, nicht einer. Wechselgrundsatz»⁵⁴⁷.

Ma la differenza non è semplicemente formale, bensì porta con sé conseguenze rilevanti, che portano Schlegel a smarcarsi definitivamente da una filosofia fondazionalista. Infatti, ciò che il filosofo romantico cerca già qui di esprimere non è tanto la presenza di due certezze indiscutibili, ma l'impossibilità per quelle due proposizioni di sussistere l'una senza l'altra. Non si tratta perciò dell'espressione di due totalità intuitive (del genere dell'intuizione intellettuale), ma la formula di una tensione. Non ci può essere un Io che pone sé senza il *Sollen* che segna l'attività del porsi, così come non c'è agire diretto al porsi senza un Io che già si pone e si muove in quest'attività. Non si tratta cioè di una polarità data tra termini statici, separati da una contrapposizione determinata e definita: il rimando dell'uno all'altro descrive una circolarità infinita, tale per cui nessuno dei due possa essere compreso senza l'altro. In questo modo al semplice principio di identità si sostituisce il metodo genetico o "della costruzione", secondo Schlegel maggiormente adatto a conoscere l'essenza contraddittoria basata su contrapposizioni della natura⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 35, n° 170.

⁵⁴⁶ si tenga conto che Schlegel sembra ignorare la parte pratica della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, che come noto inverte l'ordine deduttivo.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 36, n° 193.

⁵⁴⁸ «Was [...] auch noch die Unbrauchbarkeit dieser drei Grundsätze [1. Satz der Identität, 2. Satz des Widerspruchs, 3. Satz des zureichenden Grundes] beweist, ist das im gemeinen Leben gebräuchliche und durch die Erfahrung gelehrte Prinzip, daß das *Leben* und überhaupt alles auf *Widersprüchen* beruht», *Entw.*, p. 321.

I due principi enunciati sopra, quindi, non corrispondono ad una duplice base da cui procedere con la deduzione di un sistema, bensì fungono da coordinate entro cui collocarsi, per descrivere il campo mobile nel cui mezzo l'uomo e la filosofia si ritrovano. Per questo non è sufficiente una sola *Wechselerweis*, bensì molteplici⁵⁴⁹. Ciò è rinvenibile in particolare entro le lezioni jenesi di filosofia trascendentale, in cui il numero delle coppie cresce di numero: principi (*Prinzipien*) e idee⁵⁵⁰, coscienza e infinito⁵⁵¹, sentimento del sublime e *Streben* verso l'ideale⁵⁵², brama e rabbia⁵⁵³, matematica e storia⁵⁵⁴, produzione e deduzione⁵⁵⁵, dimostrazione e definizione⁵⁵⁶, sistema e metodo⁵⁵⁷, *objektive Willkür* e intuizione intellettuale⁵⁵⁸. Tutte indispensabili per collocare la filosofia schlegeliana, la quale inizia nel punto centrale di queste coppie, nel medio in cui queste si incrociano e provocano tensione, movimento, spostamenti, dipendenze. Al di là delle singole argomentazioni che descrivono nel particolare le diverse polarità, ci interessa qui notare che in questo modo la filosofia non inizia da uno o due assunti in quanto tali, non ha il proprio principio in un'assunzione certa, allo stesso tempo esterna e punto iniziale della deduzione, bensì delinea la propria posizione dalla quale poi essa procederà destreggiandosi tra le contrapposizioni, verso la coscienza e poi verso l'infinito, crescendo come un organismo vivente:

«Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatz an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt, – wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der *Mitte*»⁵⁵⁹.

Così come l'analisi storica procede con la consapevolezza del presente in cui ci si trova collocati, allo stesso modo l'indagine strettamente filosofica inizia da se stessa, non ricerca fuori di sé un appoggio da cui fare leva per le proprie asserzioni e dimostrazioni⁵⁶⁰.

⁵⁴⁹ «In der Wissenschaftslehre giebt es EINEN *Wechselerweis*, weil das Ganze ein in s.[ich] vollendeter Kreislauf ist; in den abgeleiteten Wissenschaften *Vielheit* der Wechselerweise; und im System *Allheit* der Wechselerweise», *Ph. Lj. I*, p. 505, n° 2.

⁵⁵⁰ Cfr. *Tr.*, p. 5.

⁵⁵¹ Cfr. *ibidem* e *ivi*, p. 6.

⁵⁵² Cfr. *ivi*, p. 7.

⁵⁵³ Cfr. *ivi*, p. 11.

⁵⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁵⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 20.

⁵⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 22.

⁵⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 23.

⁵⁵⁹ *Entw.*, p. 328.

⁵⁶⁰ «Wir *philosophiren* – dies ist ein Faktum. Wir fangen also an; wir beginnen mit etwas», *Tr.*, p. 3.

Per questo, mediante la moltiplicazione dei principi, si ha dapprima una modifica del modello fondazionalista di tipo fichtiano, il quale viene però in un secondo momento definitivamente distrutto proprio mediante questo spostamento⁵⁶¹.

Non si tratta più propriamente di una ricerca di uno o più fondamenti (da porre alla propria base e verso cui tornare) bensì di comprendere proprio ciò da cui la filosofia si sviluppa: non intendendo questa in uno sviluppo già sistematico e scientifico, bensì come desiderio e amore per la conoscenza. Ciò da cui la filosofia ha inizio non è perciò un principio deduttivo, una certezza scientifica, ma è il desiderio stesso che porta ad essa e che perennemente l'accompagna senza collocarsi in un punto esterno privilegiato⁵⁶². Questo desiderio verso la conoscenza è la caratteristica propria della filosofia, ciò che la distanzia dalla pretesa di una scienza perfetta di possedere la verità indubitabile e completa, come ci ricorda Schlegel anche nelle sue lezioni del 1828 dedicate al linguaggio:

«Unter der Benennung *Philosophie* – und dieß ist der geschichtliche Ursprung und ursprüngliche schöne Sinn dieses Begriffs, so wie er von den Griechen edel genommen und vielfältig sinnreich entwickelt ward, und wie *wir* ihn auch aus dieser Quelle überliefert erhalten haben –; unter der Philosophie verstehe ich demnach diesem ersten WortSinne gemäß bloß die dem Menschen angebohrne und natürliche Wißbegier, insofern es eine allgemeine ist, die nicht gleich von Anfang auf einen besondern Zweck oder Gegenstand beschränkt ist: die natürliche Wißbegier also, wie sie durch das Räthsel des Deseyns, der äußern Welt oder auch des eignen Ich, und Bewußtseyn angeregt, sich selbst innerlich klar werden möchte»⁵⁶³.

Nelle lezioni di Colonia Schlegel si sofferma su questo aspetto, mettendo tra parentesi in un primo momento l'impulso desiderante da cui scaturisce la filosofia, e sottolineando il dubbio da cui il *Wissenstrieb* prende forza:

«Der erste Schritt in die Philosophie ist uns also der *Zwiefel an dem Ding* und die *Wahrscheinlichkeit des Ichs*»⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ «Die φ [*Philosophie*] <im eigentl[ichen] Sinne> hat weder einen Grundsatz, noch einen Gegenstand, noch eine bestimmte Aufgabe. Die *Wissenschaftslehre* hat einen bestimmten Gegenstand (Ich und NichtIch und deren Verhältnisse) einen bestimmten Wechselgrund und also auch eine bestimmte Aufgabe», *Ph. Lj. I*, p. 7, n° 36.

⁵⁶² «Das Ganze muß anfangen mit einer Reflexion «über die Endlichkeit des Wissenstriebes», ivi, p. 283, n° 1048. «Bei der Untersuchung, was vorausgesetzt werden darf, darf ich gar nichts voraussetzen als das Denken selbst. – „Ich will alles wissen wo möglich; wo nicht, so viel ich kann und auch warum ich nicht mehr wissen kann –, – das ist der Punkt, von dem jeder ausgeht», ivi, p. 519, n° 19. Cfr. anche ivi, p. 521, n° 22.

⁵⁶³ Id., *Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes*, in *KFSA X*, p. 311.

⁵⁶⁴ *Entw.*, p. 328.

Questa affermazione non potrebbe essere più chiara nel mostrare come la filosofia non inizia in realtà da una certezza, come può sostenere Cartesio, o dalla inopinabile giustificazione della *Gewissheit*, come in Fichte, bensì è il dubbio ciò da cui essa scaturisce: non dal possesso di una verità da cui dedurre una scienza immutabile e universalmente valida, bensì dal sentimento della mancanza. Paradigmatico è, in questo senso, l'aver nominato nelle lezioni di Colonia l'assenza di una certezza dell'io: questo non può essere chiaramente conosciuto⁵⁶⁵ ed afferrato. Così si lascia che il dubbio si impossessi non solo delle questioni che riguardano le caratteristiche e le peculiarità del soggetto, bensì più radicalmente la sua esistenza:

«das *Ich* bleibt immer, freilich nicht als eine deutliche Erkenntnis, sondern vielleicht als ein unauflösliches Rätsel, daher es auch immer nur eine Wahrscheinlichkeit ist»⁵⁶⁶.

Questo aspetto è coerente con quanto detto sullo statuto della critica e della filosofia critica. Non dandosi alcun tipo di certezza stabile, un fulcro da cui poter fare emergere la teoria in tutta la sua autorevolezza, ma allo stesso tempo non volendo scadere nella semplice opinione soggettiva (come abbiamo visto nel giudizio di gusto o più ampiamente nel campo estetico), la *Kritik* non può mai avere termine, non può riposarsi nella tranquillità di un criterio oggettivo. Bensì questa deve continuamente essere esercitata, per comprendere la posizione in cui il filosofo si colloca, rilevando le polarità in cui ci si trova sospesi, e riposizionarsi continuamente, modificare l'apparato teorico con cui si affrontano le questioni. Ma come può prendere vita una filosofia che fuoriesca dal dubbio perenne, che non rimanga cioè bloccata di fronte all'insuperabilità dell'incertezza? Concependo la filosofia come uno sperimentare⁵⁶⁷ che necessariamente prende in considerazione la propria posizione, critica il proprio metodo e così via, ma che allo stesso tempo fuoriesce dall'autoriflessione per entrare in contatto con ciò che si trova al suo esterno. Più che il procedimento di una scienza perfetta e sicura di sé, che compie ogni passo consapevole di

⁵⁶⁵ Questa difficoltà riprende ovviamente le argomentazioni fichtiane secondo cui il soggetto non può mai essere pienamente oggetto a se stesso in quanto l'io dovrebbe essere contemporaneamente il soggetto che osserva e l'io che viene osservato: per lo sguardo introspettivo resterà sempre la presenza di un'ombra imperscrutabile. Come noto, Fichte risolverà questo perenne spostamento del soggetto rispetto a se stesso mediante l'introduzione di un'intuizione intellettuale in cui non si dà più la separazione tra soggetto conoscente e soggetto conosciuto bensì l'unione dei due in un soggetto-oggetto.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 330.

⁵⁶⁷ «Die Philosophie ist ein Experiment, und daher muß jeder, der philosophiren will, immer wieder von vorne anfangen», *Tr.*, p. 3; «Die Methode der Philosophie ist also erstlich ein Experimentiren», ivi, p. 19.

aver rilevato una verità, la filosofia schlegeliana è un'ipotesi – il tentativo di rielaborare i propri oggetti d'indagine, ricostruirli mediante un'indagine storico-genealogica – che dopo aver delineato il proprio punto di partenza e i criteri utilizzati, fuoriesce da sé e poi vi rientra per riflettere sul proprio operato, e sui propri limiti.

«Die Philosophie zerfällt überhaupt in drey Theile. I. Theil. Theoretische Philosophie. [...] die Philosophie konstituiert sich selbst. II. Theil. Die Philosophie geht aus sich selbst heraus, und geht ins Leben. [...]. III. Theil. Die Philosophie geht wieder in sich selbst zurück. Sie wird als thätig dargestellt. Sie wird nun Philosophie der Philosophie. Sie hat hier nicht nur Theorie der Methode zum Objekt, sondern die Probleme der Verbindung der Theorie und Empirie, so wie die Verbindung aller Künste und Wissenschaften»⁵⁶⁸.

Dalle polarità del punto d'inizio della filosofia – che come abbiamo visto non coincidono con una duplicità del fondamento – si passa alla filosofia come circolo⁵⁶⁹, il cui centro è sia punto di partenza che conclusione e consiste nella riflessione del punto d'equilibrio tra due poli in cui la filosofia si trova, e il cui cammino intermedio si espande maggiormente a seconda degli ambiti presi in considerazione⁵⁷⁰ (la politica e la morale in particolare) e dalla profondità del procedere scettico e polemico⁵⁷¹.

2.4 Ogni verità è relativa

Abbiamo chiuso il paragrafo precedente descrivendo un circolo che potremmo cadere nell'errore di interpretare come chiuso, come un'argomentazione conclusa. Questo però non è possibile per due motivi. Per prima cosa perché nel secondo passaggio che coinvolge l'intento teorico (l'uscita dalla propria posizione per afferrare lo sviluppo della vita) non potrà mai, per definizione, essere completo. Il secondo riguarda l'ultimo passaggio che costituisce tale "circolo", ovvero l'autoriflessione, la filosofia della filosofia

⁵⁶⁸ Ivi, p. 91.

⁵⁶⁹ «die Richtung der Methode kreisförmig ist; sie geht nämlich vom Centrum aus, und bezieht sich wieder aufs Centrum», ivi, p. 19.

⁵⁷⁰ Da cui il progetto schlegeliano di costruire un'enciclopedia.

⁵⁷¹ «Will wer wissen, wie aus zwey entgegengesetzten Elementen ein Kreis beschrieben werden könnte, der mag sich ohngefähr die Sache so denken: Das Centrum des Kreises ist der positive Faktor, der Radius der negative und der PeripheriePunkt der IndifferenzPunkt. Nun hat der positive Faktor im Centro zu vereinigen; kraft des negativen Faktors aber kann er sich dem Centro nicht nähern, sondern wird bloß um das Centrum herumgetrieben. Der *Enthusiasmus* ist nun das *Centrum*. Die *Skepsis* der *Radius*.[...] Der Radius kann ins Unendliche wachsen. Also auch der Grad des Bewußtseyns, die *Skepsis*; je mehr sie wächst, desto größer wird die Peripherie, oder Philosophie», ivi, p. 10-11.

che corrisponde allo sguardo critico rivolto a se stesso. Dalle analisi di questo stadio emerge perennemente un nuovo slancio verso l'indagine filosofica perché mediante esso è possibile scoprire la manchevolezza del tentativo filosofico sostenuto⁵⁷². La triplice sequenza a cui abbiamo accennato non è quindi identificabile con uno schema temporale in cui ad ogni sezione portata a termine segue la successiva, bensì di un processo svolgentisi entro tre percorsi (posizionamento-uscita da sé-ritorno a sé) che si incrociano e si sviluppano anche contemporaneamente.

Le motivazioni che portano a pensare all'uscita da sé della filosofia come un momento mai esauribile sono strettamente collegate a quanto più sopra è stato detto riguardo all'intrinseca incompletezza del tentativo di afferrare ed esplicitare l'infinito, l'elemento incomprensibile sottostante la nostra esperienza conoscitiva. Se la filosofia è il tentativo di afferrare il movimento del *Leben* in un procedimento dialettico che impedisce di pensare a questo approccio come una semplice esposizione di un elemento, di una verità già esistente e che semplicemente si tratta di far emergere, è allora conseguentemente impossibile che questa dialettica abbia una fine: il rapporto con l'infinito non ha termine.

È evidente a questo punto la distanza tra Schlegel e i tentativi di filosofia sistematica dopo la Rivoluzione Copernicana operata da Kant: non ci può essere una completezza della filosofia perché la sistematicità non è basata sulla natura della ragione indipendentemente da tutto il resto (sia esso la storia o la natura). Il sistema è concepito come un'organizzazione del sapere anche empirico e pratico, e quindi non semplicemente nella sua purezza. Schlegel nega si possa pensare un'impermeabilità entro l'architettura della ragione che permetta così di vederla come un intero compiuto, provvista di un principio che funga da leva per sistematizzare l'intera conoscenza. A questo aspetto possiamo aggiungere quanto abbiamo appena visto: la filosofia non procede pretendendo di disegnare un percorso deduttivo oggettivo e universale a partire da un incondizionato (sia esso interno e strutturale alla ragione oppure collegato ad un'esperienza), bensì

⁵⁷² Si tratta perciò di un atto critico che risulta dal rapporto tra la costruzione teorica e l'infinito. Chi non abbia preso in considerazione questa relazione non può intraprendere questo passaggio: «der 3^{te} Act der Philosophie läßt sich im Ganzen nicht mehr in der Geschichte nachweisen. Die Geschichte der Philosophie ist in dieser Hinsicht noch nicht bis auf diesen Punkt gekommen. Wenn nämlich eine Philosophie der Philosophie nur möglich ist durch eine Kenntniß der Wissenschaften, die sich auf [das] Ganze, Unendliche beziehen, so ist es deutlich, daß dieser Act noch fehlerhaft in der Geschichte der Philosophie vorkommt, weil meistens den Philosophen diese Kenntniß gemangelt hat», ivi, p. 92.

destreggiandosi tra una polarità non sintetizzabile, entro la quale ci si trova e di cui si deve rendere conto.

Tra i molteplici estremi entro cui Schlegel cerca di collocarsi di particolare importanza sono quelli della coppia coscienza-infinito. L'infinito, l'abbiamo già visto, serve a specificare la peculiarità frammentaria della coscienza, e la coscienza è indispensabile in quanto, senza di essa, non ci sarebbe alcuna coscienza dell'infinito; i due estremi dipendono l'uno dall'altro, e allo stesso tempo sono reciprocamente contrapposti:

«Nur für das Bewußtseyn hat das Bewußtseyn Realität außer dem Bewußtseyn. [...] Von dem Unendliche kann man gar nicht abstrahiren. Denn das Unendliche könnte nur das Unendliche vernichten. [...] *Das einzige Objekt des Bewußtseyns ist das Unendliche, und das einzige Prädikat des Unendlichen ist Bewußtseyn*»⁵⁷³.

La filosofia si colloca tra questi due poli, e quindi si trova già innervata della relazione tra i due, i quali non possono essere completamente afferrati nella propria autonomia: non possiamo conoscere l'assoluto nella sua purezza, a prescindere dalla coscienza (imperfetta) che ne abbiamo⁵⁷⁴, così come non possiamo conoscere noi stessi astraendo completamente dall'infinito⁵⁷⁵. Il secondo passaggio compiuto dalla filosofia, quello in cui essa fuoriesce da sé, si estende da una parte verso la conoscenza del *Bewusstsein* dall'altra verso l'indagine dell'infinito, della vita, in un percorso che è descrivibile in termini circolari e non sintetizzabile come una coppia di percorsi paralleli che mai si intersecano.

La conoscenza dell'infinito non potrà mai essere sistematizzata, in quanto esso non è mai conoscibile direttamente e definitivamente. Infatti esso è caratterizzato dalla mobilità vivente che si sviluppa e trasforma nel tempo e che impedisce di afferrarne una statica essenza semplicemente rivelabile. L'unico modo che abbiamo per conoscere l'assoluto è attraverso ciò che per noi è di lui conoscibile, ovvero attraverso il mondo⁵⁷⁶, il quale altro non è che immagine dell'infinito⁵⁷⁷:

⁵⁷³ Ivi, p. 6.

⁵⁷⁴ «wenn im Bewußtseyn des Ich und NichtIch, und die Vereinigung der beyden erreicht ist, entsteht das Unendliche», ivi, p. 25.

⁵⁷⁵ La coscienza infatti altro non è che manifestazione infinita dell'infinito nel finito. «Aus dem Unendlichen entsteht das Bewußtseyn, wenn das Unendliche unendlich endlich wird», *ibidem*.

⁵⁷⁶ «Es ist die unendliche Aufgabe der Natur, die Gottheit zu realisiren», *ibidem*.

⁵⁷⁷ «Der Begriff der Welt ist keinesweges identisch mit dem, was man etwa Dinge außer uns nennt. Es giebt keine Dinge außer uns. So, wenn es als Dinge außer uns genommen wird, giebt es keine objektive Welt außer uns [...]. Wenn wir von einer objektiven Welt außer uns sprechen, so kommen wir nicht in Wiederstreit mit

«Das Individuum ist [...] *ein Bild* der *einen unendlichen Substanz*⁵⁷⁸. (Man könnte dies auch ausdrücken: Gott hat die Welt hervorgebracht, um sich selbst darzustellen)»⁵⁷⁹.

Anche il mondo è però sempre incompleto, in quanto immagine di un vivente⁵⁸⁰ e non di un essere statico. Ma se noi conosciamo soltanto il *Bild* dell'infinito – ovvero il mondo e non ciò di cui esso è immagine⁵⁸¹ – ciò che riteniamo essere vero in tale conoscenza, ha uno statuto particolare, in quanto si riferisce sempre e comunque ad un'allegoria, ad una rappresentazione: dato che il sapere dell'infinito è sempre simbolico, la verità che ne deriva è sempre relativa.

Il termine “immagine” usato da Schlegel è però fuorviante. Conclusione, questa, che si mostra perfettamente conseguente in una filosofia che fa della critica il proprio pilastro. Se la critica diventa lo strumento teorico che non si pone l'obiettivo di discernere il vero dal falso bensì di collocare storicamente il proprio oggetto, al fine di considerare la distanza tra l'ideale che questo si pone e la difettosa determinatezza che lo caratterizza; se ha lo scopo, ancora, di mostrare l'incompletezza di ogni filosofia di fronte alla mobilità dell'assoluto, allora la sua necessaria e costante applicazione entro la speculazione filosofica, più che essere dovuta all'idea di un ente trascendente e assoluto che non può essere conosciuto perfettamente a causa della limitatezza della nostra ragione, è strettamente collegata alla consapevolezza che non si dà una verità assoluta⁵⁸², in alcun luogo e a nessuna condizione. È un'impossibilità dettata da ciò che abbiamo detto fino a questo momento riguardo la storicità e mobilità dell'assoluto. Perciò non è possibile, ancora, un *Grundsatzsystem*: quest'ultimo presuppone una ragione pura e indipendente dalla storia entro la quale collocare una base teorico-razionale universale. Ma per Schlegel

der Philosophie der Reflexion. Die Verschiedenheit liegt nicht in der Annahme selbst, sondern in der Art der Annahme», ivi, p. 37.

⁵⁷⁸ Questa argomentazione si ricollega al tema squisitamente novalisiano della strettissima relazione tra uomo e cosmo. Solo a titolo d'esempio: «Sognamo di viaggi attraverso l'universo: ma l'universo non è forse in noi?», *P. Fr.*, p. 51, n° 16.

⁵⁷⁹ *Tr.*, p. 39.

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 42.

⁵⁸¹ Il difetto di questa argomentazione, che parla di immagini e di oggetti che in queste immagini si rappresentano, rischia di riprodurre una duplicità tra determinato e indeterminato che invece abbiamo visto voler essere superato da Schlegel. Ho quindi ripreso i termini schlegeliani in quanto ritengo che permettano di schematizzare il suo procedimento argomentativo, ma allo stesso tempo trovo sia necessario ricordare che il rapporto tra condizionato e incondizionato è in Schlegel immanente e non riguarda il rapporto tra una trascendenza e la sua manifestazione; riguardo a questo rimando a Arndt A., *Friedrich Schlegels dialektischer Systembegriff*, in Danz C., Stolzenberg J. (Hg.), *System und Systemkritik um 1800*, Meiner Hamburg 2011, pp. 287-300.

⁵⁸² «Absolute Wahrheit kann nicht zugegeben werden», *Tr.*, p. 93.

la coscienza stessa è manifestazione dell'assoluto, entro il cui movimento essa si trova quindi coinvolta: non esiste un punto d'aggancio, un fulcro esterno e inamovibile. La verità stessa non è il risultato dell'accordo tra pensiero-realtà esterna⁵⁸³, tra soggettivo e oggettivo⁵⁸⁴, ma è – anche in questo caso – il risultato di una dialettica tra due elementi. Non è un elemento immediato e certo, ma è il risultato di mediazione tra estremi, una costruzione che non ha mai termine. Detto questo risulta più chiaro che non si tratta di un semplice e lineare rapporto con un fondo statico e imperscrutabile a cui noi semplicemente ci avviciniamo in ordine progressivo. Non ci muoviamo su una superficie che rimanda ad una verità che si trova al di sotto o al di sopra di essa. Conosciamo il mondo il quale è espressione e immagine dell'assoluto, ma ciò non significa che quest'ultimo risieda da qualche altra parte rispetto al mondo: la verità assoluta non si dà in alcun luogo, non è semplicemente mascherata e adombrata entro il caos del mondo, così come essa non è semplicemente nascosta ai nostri occhi a causa di un'incapacità di vedere. L'incondizionato non è semplicemente inconoscibile attraverso i semplici e umani strumenti dell'intelletto o della fede: esso non può essere conosciuto nella sua completezza perché esso è una totalità vivente, l'insieme degli spiriti che si muovono nel mondo⁵⁸⁵ – e proprio per questo il mondo stesso non può dirsi completo⁵⁸⁶. Per questo la particolare concezione della critica in Schlegel (sia essa artistica o più strettamente filosofica) non è semplicemente accessoria entro la struttura del suo pensiero. La *Kritik* svolge molteplici compiti: è lo strumento che permette di riconoscere la semplice relatività della verità mostrata o sostenuta entro un sistema filosofico (facendo emergere le filosofie a cui esso si rapporta), e permette di ri-assettare l'apparato teorico al movimento compiuto da quell'intero vivente dato dall'insieme di finito e infinito.

«In d[er] κρι[Kritik] ist die Hochzeit der φιλ[Philologie] und φιλ[Philosophie]
zur Constitution der Wahrheit»⁵⁸⁷:

⁵⁸³ Beiser collega la concezione schlegeliana della verità al rifiuto di una visione meccanicistica della natura, secondo cui tutte le entità sono distinte dalle altre, e corrispondono le une alle altre in termini di somiglianza formale. Entro una visione organicista, invece, il soggettivo e l'oggettivo non si rapportano più l'un l'altro come entità distinte e quindi non è più necessario descrivere la verità in termini di corrispondenza tra due elementi eterogenei; cfr. Beiser F., *The Romantic Imperative* cit., p. 86.

⁵⁸⁴ «Hiermit ist die gewöhnliche Erklärung der Wahrheit: sey Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven, gar nicht zu vereinigen», *Tr.*, p. 93.

⁵⁸⁵ «Die objektive Welt ist nichts andres als das Resultat von geistigen Wesen», *ivi*, p. 37.

⁵⁸⁶ «Die Welt noch unvollendet ist», *ivi*, p. 42.

⁵⁸⁷ *Ph. Lj. I*, p. 272, n° 925.

la critica è essenziale per la verità non in quanto funge da semplice strumento polemico che mostra il falso, bensì perché il vero è storicamente collocato e sempre relativo. Mostrare l'assenza di un'assolutezza epistemologica, ricostruire la posizione storica entro cui ci si colloca non è propedeutica alla ricerca della verità, ma è costruzione della verità stessa. Per questo, la critica così concepita permette l'apertura della filosofia alla vita: non tanto perché ne decreti la continua falsità, o l'impossibilità di dirne qualcosa, bensì perché mostra che qualsiasi risultato ottenuto da una filosofia non sarà mai l'ultima parola possibile, non sarà mai una teoria universale e necessaria. E quindi la verità non è riducibile all'accordo tra soggettivo e oggettivo, tra oggetto e rappresentazione: ciò porta con sé inevitabilmente allo scetticismo radicale perché questa impostazione presuppone una differenza incolmabile tra i due elementi che dovrebbero in un qualche modo trovare in un secondo momento un accordo⁵⁸⁸; essi sono parte dello stesso sviluppo, sono in rapporto, in una comunicazione spirituale che li unisce entro lo stesso piano immanente⁵⁸⁹. Se la verità però si dà entro il rapporto della coscienza con l'infinito⁵⁹⁰ non si può ingenuamente pensare di poter raggiungerne il pieno possesso, in quanto esso è in perenne movimento, così come non è possibile credere che ci sia un principio assoluto intoccato da qualsiasi mutamento e quindi esterno alla critica stessa. L'assenza della verità assoluta quindi non è semplicemente dovuta ad un'imperfezione dell'intelletto umano. Tale obiettivo non può essere raggiunto perché esso stesso è in movimento: e in quanto la ragione è trascinata in questo vortice non si può dare una comprensione perfetta⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ «Das Kriterium der Wahrheit [...] in den gewöhnlichen Logiken, besonders seit Leibniz, wird es als Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande definiert; dies setzt die halbempiristische Trennung von Gegenstand und Vorstellung voraus; es müßte der Gegenstand als solcher mit der Vorstellung verglichen werden; das ist aber durchaus nicht möglich, da man immer nur eine *Vorstellung* vom Gegenstande hat, also immer nur eine Vorstellung mit der andern verglichen kann, und so führt dann dies Kriterium der Wahrheit gerade zum Skeptizismus», *Entw.*, p. 316 s.

⁵⁸⁹ Anche in questo caso, risuonano temi spinoziani cari anche a Novalis. Solo a titolo d'esempio: «Come può l'uomo comprendere una cosa qualsiasi se non ne reca già in sé il germe?», *P. Fr.*, p. 51, n° 18 e «La sede dell'anima si trova collocata là dove mondo interno e mondo esterno si toccano. Là dove si compenetrano, essa è in ciascun punto della compenetrazione», *ivi*, p. 51, n° 19.

⁵⁹⁰ Liebe
 «Bewußtseyn – Unendliche», *Ph. Lj. I*, p. 404, n° 1002.
 Wahrheit.>

⁵⁹¹ «Gäbe es eine absolute Wahrheit, so Gäbe es auch eine absolute Verständlichkeit», *Tr.*, p. 102.

Ogni “sistema” filosofico è caratterizzato da una tensione verso la perfezione e per questo si avvicina all’opera d’arte, e come in quest’ultimo caso, la *Kritik* dello stesso non può essere superata:

«Jedes System ist nur Approximation seines Ideals. Die σκ[Skepsis] ist ewig. Die W[issenschaft] darf Symbole brauchen, die Wahrheit kann nur producirt werden – (das Denken ist produktiv,) liegt in der Mitte in der Indifferenz. – *Alle Wahrheit ist relativ Alles Wissen ist symbolisch*»⁵⁹².

Per questo Schlegel contrappone la propria filosofia alla scolastica: nelle lezioni di Colonia la scolastica viene descritta come quel pensiero – sviluppatosi in un arco di tempo i cui estremi possono essere identificati con lo sviluppo del pensiero di Scoto Eriugena e la rinascita della letteratura greca nel XV secolo⁵⁹³ – che ritiene che la verità sia già stata in toto rivelata, e quindi riduce la speculazione a semplici dispute formali la cui base però non è mai messa in discussione. La filosofia nella scolastica venne imbrigliata e uccisa⁵⁹⁴, in quanto il dogmatismo di partenza la separò dalla vita: né la scolastica era interessata ad afferrarla, preferendo chiudersi entro le mura monasteriali, né era interessata a influenzarla⁵⁹⁵.

Ed è proprio questo dogmatismo che rischia di lasciare spazio ad un inarrestabile scetticismo, provocato dalla sfiducia nelle facoltà dell’intelletto il quale non riuscì a trovare una risposta alle dispute interne alla scolastica. Un estremo evitabile se si combatte non tanto la possibilità di poter avere a che fare con la verità, ma l’illusione che questa possa darsi una volta per tutte, in modo completo e perfetto⁵⁹⁶. In Schlegel invece non troviamo un nichilismo che prefigura l’impossibilità di dire qualcosa riguardo il vero: la critica non sfocia nello scetticismo, come abbiamo visto. Ciò che Schlegel sostiene è che

⁵⁹² *Ph. Lj. I*, p. 417, n° 1149.

⁵⁹³ Queste sono indicazioni fornite da Schlegel stesso, cfr. *Entw.*, p. 243.

⁵⁹⁴ «Die scholastische Periode ist [...] die des durchdrungenen, siegreichen, allgemeinherrschenden, festgegründeten Glaubens. Nicht allein das Volk, sondern auch alle Philosophen waren mit de größten Gewißheit überzeugt, daß die *Wahrheit gefunden* sei; dies allein gibt uns den richtigen Standpunkt, die scholastische Philosophie zu beurteilen und zu verstehen. Alle Philosophien [...] sind uns als ein ernsthaftes, verlangenvolles Streben und Ringen nach der Wahrheit erschienen. Die scholastische Philosophie aber geht von dem Gefundensein der von jedem unbezweifelten, angenommenen, festen Wahrheit aus. Ist man einmal überzeugt, daß die Wahrheit gefunden ist, es also keinen Zustand des Suchens mehr gibt, so bleibt *nichts* mehr übrig, als die Wahrheit zu erhalten und zu erklären. Wenn dies hinreichend geschehen, so wird der philosophische Geist mehr in eine spielende Beschäftigung mit allgemeinen Begriffen und Lehren übergehen, an denen niemand zweifelt; indem dann ein mühsam zu erreichender, eigentümlicher Zweck für die Philosophie nicht mehr vorhanden ist», *ivi*, p. 242

⁵⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 241 e 178-179.

⁵⁹⁶ «*Dogmatiker = Scholastiker*. Ist die Wahrheit abgeschlossen – so gilt es bloß, so ein *scholastisches Wesen* damit zu treiben», *Ph. Lj. I*, p. 407, n° 1040.

ogni filosofia emerge dalla vita del filosofo che la pronuncia (portando quindi ad una filosofia della vita intendendo questo genitivo sia in senso soggettivo che in senso oggettivo) e in quanto tale è risultato della propria soggettività e relatività – la quale però non è l’opposto di un’oggettività che le si contrappone, ma è una tessera, tra infinite altre, che riflette (e influenza a sua volta) gli imprevedibili movimenti di un *Leben* di per sé inafferrabile. La verità è quindi un risultato, una costruzione (addirittura “un’invenzione” sostiene Schlegel in un frammento⁵⁹⁷), non è già data come un oggetto, ma si dà entro relazioni⁵⁹⁸; e la sua produzione procede, così come la storia della filosofia che si muove entro le imperfezioni dei tentativi speculativi datisi nel passato e nel presente, mediante il rapporto tra errori, parzialità, limiti:

«Weil nämlich alle Wahrheit, nach dem bekannten Spruch, nur in der Mitte liegt. Und dies weil alle Realität in der Mitte liegt. – Die Wahrheit ist ein Produkt aus dem Konflikt der Täuschung. Sie entsteht aus dem Streit homogener Irrthümer»⁵⁹⁹.

DIALOGO E IRONIA

3.1 Il coerentismo schlegeliano

Riguardo il problema della verità nella filosofia schlegeliana risulta cruciale il rapporto tra le singole e particolari verità relative. Già nel capitolo precedente abbiamo escluso la possibilità di pensare un lineare progresso entro la storia della scienza o della filosofia, prospettiva confermata dall’impossibilità decretata di una verità assoluta. Questo è dovuto alla peculiarità di ciò che è oggetto della nostra conoscenza (l’assoluto) che non può essere afferrato dalle troppo rigide percezioni e intuizioni umane. Inoltre essendo identificato con la vita che di per sé è in continuo mutamento, non può portare ad alcuna conoscenza definitiva. Sempre per questo motivo il pensiero filosofico non può prendere

⁵⁹⁷ «Erfindung d[er] Wahrheit heißt d[en] Idealisten bloß Vernichtung des Irrthums», ivi, p. 402, n° 979.

⁵⁹⁸ «Wahrheit bezieht sich auf Verhältnisse», ivi, p. 410, n° 1076. Evidentemente questa concezione rimanda a Leibniz e, molto probabilmente, anche alla sua rielaborazione fornita da S. Maimon.

⁵⁹⁹ *Tr.*, p. 9. Nella stessa direzione: «Das Bewußtsein d[es] Unendlichen ist da, nur die Einbildung d[es] Endlichen darf annihilirt werden, so zeigt es sich. Im Conflict d[er] Täuschung entwickelt sich Wahrheit», *Ph. Lj. I*, p. 413, n° 1008. Per l’importanza della riflessione per la costruzione della verità si leggano insieme questi due frammenti: «Reflexion ist ein Uebergang vom Irrthum zur Wahrheit» (ivi, p. 420, n° 1196) e «Die Quelle der Wahrheit ist absolute Reflexion», ivi, p. 461, n° 293.

avvio da un fondamento ultimo, bensì inizia dal mezzo, in medias res, dalla storia e da qui cerca di trovare il vero mediante il rapporto tra inganni ed errori. La verità si trova attraverso un lavoro costante e perenne della filosofia, che mai può appoggiarsi ad un elemento trascendente la sua speculazione, ma deve invece rapportarsi con ciò che si trova di fronte a lei – unendo al proprio percorso una continua riflessione critica. Ancora una volta, cioè, la filosofia deve immergersi entro la storia e non farne astrazione calando sopra di essa presupposti razionali a priori: per rilevare tendenze, per costruire il vero. La produzione della verità è descritta da Schlegel da una parte come il risultato di una contrapposizione tra due errori omogenei, e dall'altra come un percorso di verifica in cui una verità ipotetica viene messa in relazione con altre ipotesi che la sostengano e la verifichino aumentandone la probabilità – in un percorso che però non può sfociare nella certezza.

«Zwei Hypothesen können sich gegenseitig bestätigen, und wenngleich keine von beiden gewiß ist, so können sie doch durch genaue Übereinstimmung sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Es ist dies gar kein fehlerhafter Zirkelschluß, sondern eine sehr statthafte Art analogisch zu argumentieren, durch verstärkte Wahrscheinlichkeit sich der Wahrheit selbst zu nähern»⁶⁰⁰.

In questo modo è possibile anche comprendere il rapporto che intrattengono tra loro le parziali verità e perché è indispensabile per Schlegel che il suo pensiero si sviluppi nel confronto con altri sistemi filosofici. Se ogni nuova verità costruita si mostra coerente con altre proposizioni e ipotesi essa non potrà essere certa, ma comunque risulta più probabile. Con questo procedimento assistiamo alla formazione di un piano costituito dalle singole proposizioni e ipotesi “relativamente” vere, una superficie la quale cerca di espandersi per comprendere il maggior numero di fenomeni e continua a mantenere, entro di sé, una coerenza tra le supposizioni. La coerenza che permette di costituire un puzzle sempre più ampio dai singoli pezzi è l'unico criterio di verità che Schlegel ritiene di poter porre: un'unità vivente e non statica, composto da un numero infinito di parti⁶⁰¹. E ancora, dato che la filosofia altro non è che il tentativo di espandere questo piano di comprensione sull'interezza dei fenomeni⁶⁰² – fine irraggiungibile in quanto implicherebbe la possibilità

⁶⁰⁰ *PL*, p. 314.

⁶⁰¹ «Wir hätten dann hiemit zugleich auch das eigentliche Kriterium der Wahrheit für die Philosophie gefunden, es wäre also: *organische Einheit in der unendliche Fülle*», *Entw.*, p. 321.

⁶⁰² «Ist einmal der höchste Zweck aller Philosophie kein anderer, als die gesamte Welt und Natur in der unendlichen Fülle ihrer Wirkungen und Hervorbringungen zu ergründen und zu erkennen, so ist es wohl

di conoscere tra l'altro anche gli sviluppi futuri dell'assoluto, contraddicendo l'impenetrabilità di quest'ultimo allo sguardo umano – Schlegel compie nuovamente la proiezione che abbiamo visto svolgere già in altri ambiti. Ovvero pone un intero completo a cui la filosofia mira quale proprio obiettivo, fungente da strumento regolativo che consenta di collocare ogni verità relativa come semplice parte di una costruzione più ampia⁶⁰³. Schlegel non dichiara esplicitamente come possa porsi questo intero, ma possiamo facilmente dedurne la congruenza con l'infinito posto dalla poesia e che la filosofia cerca di analizzare⁶⁰⁴.

Non si tratta di una mossa accessoria: l'immaginazione poetica dell'intero permette di ipotizzare la tensione verso un'unità, e quindi consente di supporre in che modo si debbano rapportare tra loro le singole parti che la compongono – producendo disegni che però, proprio per il carattere ipotetico del progetto, sono suscettibili di trasformazione. Non muta l'idea che la verità sia raggiungibile solo mediante costruzione e comparazione con ipotesi parallele⁶⁰⁵ così come non si nega l'apertura e la perenne criticabilità del sistema conoscitivo che ne risulta, ma l'immagine di un intero è utile soprattutto per non cadere nello scetticismo, nel relativismo e nello storicismo. In questo modo infatti, pur non introducendo l'ipotesi di un progresso lineare e unidirezionale entro lo sviluppo della conoscenza, è possibile pensare uno sviluppo all'interno della filosofia tale per cui le singole verità relative non vengono di volta in volta distrutte, così come esse non vengono semplicemente ignorate: ad esempio, la storia della filosofia è necessaria per costruire quel piano – che potremmo nominare come un piano di “verità” – entro cui collocarsi perché la verità stessa si costruisce rapportandosi con quanto ipotizzato e sostenuto da qualcun altro. Prendendo cioè in considerazione verità relative che non vengono banalmente falsificate,

einleuchtend, daß keine Philosophie dieses erhabene Ziel vollkommen erreichen und ihren unendlichen Gegenstand ganz erschöpfen kann. Die philosophischen Wahrheiten sind insofern nicht sowohl unerschütterlich begründete, absolut vollendete Sätze, als vielmehr nur Annäherungen zur höchsten Wahrheit», *PL*, p. 314.

⁶⁰³ Per questo concordo con Nassar (Nassar D., *The Romantic Absolute. Being and knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, The University of Chicago Press, Chicago London 2014, p. 3) secondo cui l'assoluto romantico ha sia un valore epistemologico che metafisico.

⁶⁰⁴ A sostegno della mia ipotesi si consideri ad esempio questo passaggio: «Überhaupt ist die Wahrheit ein unteilbares Ganze; die gemeine, subjektive Wahrheit hängt mit der höhern zusammen. Die höhere Wahrheit muß zwar über die menschliche Vernunft hinausgehen können, aber doch auch nicht ohne die Vernunft zustande kommen, da ja die höchsten Wahrheiten der Phantasie und des Verstandes nicht zu verstehen sind ohne Vernunft», *Entw.*, p. 101.

⁶⁰⁵ «Die Wahrheit läßt sich nun einmal nicht ertrotzen», id., *Jacobis Woldemar* cit., p. 72.

bensi che devono essere messe in rapporto tra loro. La verità, così come la filosofia, si costruisce a partire dal mezzo.

Quando si parla di verità relativa non si ha in mente una forma di relativismo per cui ciò che viene sostenuto oggi può diventare falso domani. Solo lo scetticismo può deporre a favore di questa visione, ma esso è già stato screditato quando lo si è classificato tra le forme possibili di dogmatismo. Lo scetticismo riconosce la causa dell'impossibilità del vero nell'assenza di qualcosa di stabile entro un panorama in cui qualsiasi cosa, anche lo spirito umano, è oscillante⁶⁰⁶. Ma se questo è concorde in termini generali con la visione schlegeliana, la grande differenza sta nella velocità con cui l'avvenimento avviene: per gli scettici le trasformazioni avvengono con una rapidità tale che qualsiasi tentativo di dirne qualcosa è reso fallimentare. Dal punto di vista del filosofo romantico invece la velocità del mutamento non deve essere tale da uccidere ogni tentativo di conoscenza⁶⁰⁷. Certo può sembrare superficiale ridurre la diversità a semplici termini di velocità, ma il cuore della sua argomentazione è chiara: sia nello scetticismo che nel romanticismo il mutamento domina immanente, ma si differenziano a causa del tradimento del primo nei confronti di se stesso a causa della fissità e certezza attribuita ad una condizione determinata che interrompe il *Wissenstrieb*⁶⁰⁸. C'è, ancora una volta, una somiglianza tra la proposta schlegeliana e lo scetticismo, che si concretizza nella negazione della possibilità di una conoscenza completa, ma a questa condizione iniziale⁶⁰⁹ di polemica, a questo passaggio distruttivo⁶¹⁰, deve seguire l'ideale, che permette di riscrivere il desiderio di conoscenza in termini positivi. Entrambi perciò negano la possibilità effettiva di raggiungere una filosofia

⁶⁰⁶ «Da die Dynamiker, um den eigentlichen ewigen Kampf ihrer ersten Elemente, durch den sie alle Dinge entstehen ließen, zu erklären, diesen Elementen und somit auch der ganzen Natur eine unbegrenzte Veränderlichkeit beilegen, ohne sie jedoch einem höhern Prinzip der Beharrlichkeit unterzuordnen [...], so müsse man in den Skeptizismus geraten; man brauche bloß die Veränderlichkeit der Natur auf den menschlichen Geist überzutragen, und dies liegt doch sehr nahe, da der menschliche Geist ein Teil der Natur ist. Man behauptete: weil alles veränderlich, und schwankend, so muß auch der menschliche Geist, folglich alle Erkenntnis schwankend und ewig veränderlich sein», *Entw.*, p. 125.

⁶⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰⁸ «Der Skeptizismus [...] als philosophisches System hat das Grundirrig und Verwerfliche, daß er einen Zustand, der seiner Natur nach nur ein vorübergehender und vorbereitender Gärungsprozeß sein kann, festhält und fixiert, und als die wahre Philosophie und höchste Weisheit aufstellt», id., *Anhang zur Logik*, in *KFSA XIII*, p. 351. «Jedoch der eigentliche Skeptiker sucht sich in diesem Zustand zu fixieren, darin zu beharren, hält dies gar für tugendhaft, weil es ihm ein Zustand von Resignation, Enthaltbarkeit, Ruhe und Selbstbeschränkung ist, den besonders viele griechische Philosophen für Tugend hielten», *Entw.*, p. 127.

⁶⁰⁹ «Der neuere σκ[Skeptizismus] ist immer nur provisorisch», *Ph. Lj. I*, p. 266, n° 865.

⁶¹⁰ «Come condizione passeggera lo scetticismo è un'insurrezione logica; come sistema, anarchia. Un metodo scettico sarebbe dunque come un governo che insorge», *Ath. Fr.*, p. 165, n° 97. Cfr. anche *Ph. Lj. I*, p. 12, n° 94; *ivi*, p. 386, n° 785.

completa, ma lo scetticismo si ferma alle condizioni individuali, da cui comunque la filosofia emerge, che implicano l'impossibilità di determinare la presenza di una verità che, se non certo assoluta, possa per lo meno essere relativa. Lo scetticismo quindi rimane incastrato nel puro soggettivismo che squalifica se stesso e tutte le ipotesi altrui come semplici opinioni, o come asserzioni vacue⁶¹¹. Nella filosofia schlegeliana tenere lo sguardo rivolto all'assoluto – il quale si dà comunque sempre nei termini dell'assenza, e non potrà mai essere afferrato nella sua pienezza – permette comunque di giustificare la pretesa di verità delle proprie asserzioni. Il pensiero schlegeliano cerca, riassumendo, di pensarsi come un sistema aperto così da poter afferrare lo sviluppo dell'infinito, ma questa apertura, se da una parte certo richiede un elemento scettico entro di sé⁶¹², non va intesa come una continua distruzione di ciò che è stato detto nei tentativi di conoscenza dell'assoluto: negare drasticamente, come propone lo scetticismo, comporta la fede totale in un'asserzione (che il vero non esista) la quale esclude la necessità del rapporto con l'altro (l'altro storico⁶¹³, l'altro culturale, l'altro nel senso di un "tu") al fine di compiere la propria ricerca. La certezza implicita nello scetticismo comporta l'isolamento, mentre l'incertezza e l'imperfezione implicita nella filosofia schlegeliana richiede non solo il costante sguardo critico, ma anche la presenza dell'alterità:

«Der Idealismus im Verhältnis zur fixierten Skepsis ist Gegensatz des Ideals einer allgemein absoluten Philosophie gegen die Philosophie eines Individuums, einer Schule oder Nation»⁶¹⁴.

Per Schlegel la relatività di qualsiasi verità da noi raggiungibile è dovuta all'impossibilità per la conoscenza di essere qualcosa di più di un semplice frammento: così come la filosofia è il frutto di una singola vita, allo stesso modo svilupperà un proprio

⁶¹¹ «Non esiste ancora uno scetticismo meritevole di portare questo nome. Uno di tal sorta dovrebbe cominciare e finire con l'affermazione e l'esigenza di uno sterminato numero di contraddizioni. Non costituisce caratteristica il fatto che la consequenzialità implichi il suo totale annientamento. Ha in comune con ogni non-filosofia questa malattia logica. Il rispetto per la matematica e l'appello al sano intelletto umano sono i segni diagnostici di uno spurio semiscetticismo», *Ath. Fr.*, p. 214, n° 400.

⁶¹² «Kein Philosoph darf leugnen, daß eine solche allmähliche Entwicklung des menschlichen Geistes statthaben könne; nur konveniert diese Vorstellungsart, welche vorzüglich den Idealisten eigen, gar sehr mit der Behauptung eines höhern Skeptizismus: „daß keine in Worten ausgesprochene, von einem Individuo andern Individuen vorgetragene Philosophie die vollkommene sein könne“», *Entw.*, p. 126.

⁶¹³ «die Idee einer HISTORISCHEN und dadurch in höhern Sinne kritischen φσ[Philosophie] deducirt
 Histor[ie]
 Skept[izismus] κρ[Kritik] Myst[izismus]», *Ph. Lj. I*, p. 450, n° 211.
 Emp[irismus]

⁶¹⁴ *Entw.*, p. 127.

piano di coerenza e di verità, la quale entra in comunicazione e relazione con altri piani, risultanti da altre esistenze. Coerentemente all'utilizzo della critica, Schlegel afferma che ogni filosofia porta a una verità relativa, e per questo non è possibile pensare, come Fichte o Kant, una filosofia universale e necessaria: la storia della filosofia stessa serve a mostrare la relatività delle loro posizioni, ma non per ridurle a semplice prodotto effimero di uno specifico *Weltbild*⁶¹⁵ che perde il proprio valore rivelandosi come *Schein* con il semplice scorrere del tempo; relativizzare la filosofia di Kant, ad esempio, non significa falsificarla in toto, bensì semplicemente mostrarla come una semplice parte o facciata di una conoscenza ben più ampia. Per questo sostenere che “ogni verità è relativa” non implica incappare nel medesimo errore della tesi scettica “non esiste alcuna verità”: l'ipotesi schlegeliana non è né fondamento né certezza assoluta, bensì una semplice parte, relativa, di quell'intero inconoscibile a cui comunque essa si rapporta e da cui non è esclusa, cioè non viene falsificata. Lo sviluppo dell'assoluto e la storia non falsificano, ma semplicemente relativizzano. Se l'intero della conoscenza coincide con l'infinito, che si trasforma ed agisce, e non è più semplicemente un sistema a priori o comunque semplicemente basato sulla ragione pura, allora la sistematicità del pensiero non è un circolo chiuso, bensì deve prendere in considerazione ed aprirsi ai nuovi sviluppi della vita che si possono anche mostrare contrastanti con risultati precedenti dati dalla filosofia nella storia: ma poiché si riferiscono al medesimo assoluto e infinito, non si tratta di un semplice relativismo storico – come abbiamo visto Schlegel polemizza contro questa prospettiva, sostenuta da Herder, già negli studi sulla letteratura –, entro il quale ogni epoca risulta essere un sistema chiuso e autosufficiente. Al contrario, “essere relativa” non significa per Schlegel determinarsi come un elemento chiuso, ma il risultato di relazioni, di *Wechselwirkungen*, e di una dialettica in una costruzione perenne⁶¹⁶, che però pensa se stessa come parte del medesimo intero.

⁶¹⁵ Cfr. Frank M., “‘Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen symbolisch’. Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796)”, in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 50, 3/1996, pp. 403-436.

⁶¹⁶ Si veda ad esempio l'interessante, per quanto breve, testo di Schlegel dedicato al *Parmenide* e al *Fedone* di Platone: «Gewiß nicht gegen die Einheit selbst wollte Platon hier so unbedingt streiten [...]. Wogegen denn sonst? Gegen die Methode des Zenon, gegen das unbedingte Folgern aus einem Begriff, da man rein polemisieren wollte, statt in gemeinschaftlichem Einverständnis die Wahrheit zu construieren», *Ph. Lj. I*, p. 532.

3.2 La dialettica

La concezione di una verità sempre e solo relativa è strettamente collegata in Schlegel alla rivalutazione della dialettica – preannunciando il fortunato sviluppo di questo concetto entro la filosofia tedesca – in contrasto con la precedente asserzione kantiana per cui la *Dialektik* è mera logica dell'apparenza (*Schein*)⁶¹⁷. Nella *Critica della ragion pura* viene condannato il suo utilizzo come organo all'interno della filosofia, mentre è proprio questo il ruolo che essa deve ottenere all'interno del pensiero schlegeliano, in quanto strumento per cercare – in comune – la verità⁶¹⁸. Questa viene descritta da Schlegel come il punto di indifferenza tra due errori opposti. Abbiamo già nominato questa frase, lasciandola momentaneamente all'oscuro in quanto la sua spiegazione coinvolge appunto la rivalutazione schlegeliana della dialettica. Tale affermazione, che ritroviamo nelle lezioni di filosofia trascendentale, deve essere messa in relazione con le riflessioni che emersero in quegli anni attorno al ruolo della contraddizione e dell'opposizione, soprattutto grazie allo stimolo propulsore dato dal breve testo kantiano del 1763 sulle quantità negative⁶¹⁹. Seguendo l'interpretazione di Andreas Arndt, dal breve scritto precritico emerge «la difficoltà di giustificare concettualmente il principio di contraddizione (la contraddizione da evitare)»⁶²⁰ da cui derivò anche un intenso dibattito sullo statuto dell'identità che incise in maniera decisiva sulla discussione del tempo. Già nelle speculazioni di Jacobi, sempre seguendo Arndt, si delinea la teoria secondo cui

⁶¹⁷ « [...] C'è tuttavia qualcosa di così attraente nel possesso di un'arte appariscente, qual è quella di dare a tutte le nostre conoscenze la forma dell'intelletto, – sebbene in relazione al loro contenuto si possa tuttavia restar vuotissimi e poverissimi, – che quella logica generale, la quale è semplicemente canone della valutazione, viene impiegata altresì come organo di effettiva produzione almeno dell'apparenza di affermazioni oggettive; e quindi, in realtà, l'uso che se n'è fatto, è stato, in realtà, abusivo. Ora, la logica generale, come preteso organo si chiama dialettica. [...] Ora, come avvertimento sicuro e utile, si può osservare che la logica generale, considerata come organo, è sempre logica dell'apparenza, cioè dialettica. Infatti, poiché essa non ci insegna nulla circa il contenuto della conoscenza, ma semplicemente le condizioni formali dell'accordo con l'intelletto; [...] così, la pretesa di servirsene come di strumento (organo) per allargare ed estendere, almeno secondo si pretende, le conoscenze non può riuscire se non a una vuota ciancia», *KrV*, p. 82-83.

⁶¹⁸ «Sehr bedeutend ist der Griech.[ische] Name *Dialektik*. Die *ächte* Kunst (nicht der *Schein* wie bey K[ant]), sondern die Wahrheit mitzuteilen, zu reden, gemeinschaftlich die Wahrheit zu suchen, zu *widerlegen* und zu *erreichen* (so bei Plato Gorg.[ias] – cfr. Aristoteles); ist ein Theil der Philosophie oder Logik und notwendiges Organ der Philosophen», *Ph. Lj. I*, p. 509, n° 50.

⁶¹⁹ Kant I., *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, tr. it., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 249-290.

⁶²⁰ Arndt A., *Opposizione e contraddizione. La forma fondamentale di dialettica romantica*, in Sorrentino S., Tice T. N., *La dialettica nella cultura romantica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, p. 67.

L'identità può emergere a livello riflessivo solo in maniera relativa e relazionale. Questo non è molto distante da ciò che già abbiamo visto nel capitolo precedente. Schlegel, conscio della difficoltà di determinare una “cosa” per ciò che essa è in se stessa – non tanto nel senso kantiano di noumeno, ma come identità con sé – isolatamente dalle sue determinazioni che emergono in rapporto agli altri oggetti⁶²¹, conclude di non poter esprimere un qualsiasi oggetto A semplicemente con il principio $A = A$, bensì con la formula $A = 1/2(A/0) + 1/2A(0/A)$ ⁶²². Stimolato dalla discussione appena nominata, e dagli intensi dialoghi con Novalis⁶²³, Schlegel conclude che qualsiasi oggetto A è frutto di opposizioni e non del semplice principio di identità. Possiamo perciò interpretare l'asserzione

«Wahrheit [ist] die Indifferenz [...] zweyer sich entgegengesetzter Irrthümer»⁶²⁴

in questa prospettiva, ovvero pensare all'*Indifferenz* come il punto di incrocio, reale⁶²⁵, in cui le contrapposizioni convivono. Non si tratta quindi di un'opposizione a risultato zero, come probabilmente accadrebbe all'interno della logica formale strettamente legata al principio di non contraddizione, bensì di un riferimento ad un campo in cui l'opposizione, quale determinazione, non esclude l'identità, quale determinato, ovvero un punto in cui l'opposizione tra identico e opposto possa coesistere senza annullarsi. Così, conclude Schlegel, possiamo pensare un qualsiasi oggetto A sempre e solo in rapporto ad un non-A, che possiamo chiamare B: A può essere B in una certa potenza, o in un punto preciso del suo sviluppo oppure una negazione di B⁶²⁶. Pensiero possibile solamente

⁶²¹ Come noto questa è anche la base della teoria maimoniana dei differenziali.

⁶²² Cfr. *Entw.*, p. 322.

⁶²³ Cfr. la nota 39 contenuta in Arndt A., *Opposizione e contraddizione* cit., p. 76.

⁶²⁴ *Tr.*, p. 92.

⁶²⁵ Il reale stesso è descritto come il punto di indifferenza, per l'appunto, tra infinito (su cui la filosofia di Spinoza si concentra) e la coscienza (che raggiunge il proprio apogeo in Fichte); cfr. ivi, p. 5, 6 e 26. Questi due sistemi non sono in una relazione contraddittoria, nel senso che non possano trovare un punto di incontro come invece aveva sostenuto il promotore della Dottrina della Scienza: «se si oltrepassa l'*io sono*, si deve necessariamente pervenire allo spinozismo [...] e che ci sono soltanto due sistemi pienamente coerenti: il criticismo, che riconosce questo limite, e lo spinozismo, che lo oltrepassa», Fichte J. G., *Fondamento della Dottrina della Scienza* cit., p. 159. Schlegel cerca – dopo un iniziale entusiasmo – di distaccarsi dalla filosofia di Fichte proponendo per l'appunto una dialettica che non coinvolga più semplicemente la coscienza, bensì fuoriesca da sé incrociando così la filosofia di Spinoza: «Merkwürdig in der ersten W[issenschafts]lehre das Dialektisiren mit sich allein. Es ist das Ich seiner φσ[Philosophie] ohne das Nicht Ich», *Ph. Lj. I*, p. 251, n° 684.

⁶²⁶ Cfr. *Entw.*, p. 322.

mediante un procedimento “mobile” e vivente, che sappia muoversi tra le opposizioni senza rimanerne schiacciato: ovvero il dialogo⁶²⁷.

Questa prospettiva implica che la verità si dia sempre in relazione con ciò che essa non è, cioè ad errori, o meglio a verità relative descrivibili come estremi che si contrappongono. Ciò implica che il vero, o meglio il vero assoluto, non possa essere conosciuto direttamente⁶²⁸. Esso non risulta dall'applicazione di una teoria pura e a priori all'empirico, e nemmeno viceversa. Bensì si sviluppa nel passaggio tra questi opposti senza mai identificarsi, e si costituisce a partire dalle verità relative che essi determinano. Nel movimento che si sposta da un estremo all'altro, da una determinazione all'altra, nella storia che viene così descritta, si supera la dicotomia teoria-empiria⁶²⁹. L'assoluto quindi è ciò che mai può essere conosciuto direttamente nella sua identità, ma contemporaneamente esso non è collocato su un piano trascendente alle proprie determinazioni: nell'incondizionato convivono incondizionato e condizionato, non è una semplice e vuota (morta) identità⁶³⁰.

La rivalutazione della dialettica può essere posta come alternativa al fondazionalismo che Schlegel ritrova in Fichte. Con un'immagine possiamo descrivere la deduzione da un principio primo come un movimento che discende dall'alto verso il basso; se invece si riprende la dialettica come ricerca del vero, prendendo stimolo dalla filosofia socratica che di essa fece un proprio caposaldo, risulta come un processo di totalizzazione dal basso verso l'alto⁶³¹. Se il sapere finito si rapporta comunque all'infinito, non si può semplicemente negare tout court la possibilità di conoscere quest'ultimo, da una parte

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ «che la verità venga alla luce solo nell'annientamento dell'errore significa altresì che essa può essere determinata solo negativamente dalla coscienza riflettente del dialettico, e non può essere raggiunta in sé e per sé», Arndt A., *Opposizione e contraddizione*, cit., p. 78.

⁶²⁹ «Im engem Sinn ist die Philosophie dialektisch. Sie soll es nur mit der Ausbildung des Verstandes zu thun haben, sie soll die Irrthümer wiederlegen. Dies ist das Merkmal der Gränzbestimmung der Philosophie im engem Sinne. Dialektisch ist, was sich bezieht auf die Kunst des gemeinschaftlichen Ausbildens des Verstandes und Vernichtung des Irrthums. Wegen dieses *gemeinschaftlichen* Ausbildens ist die Philosophie *dialektisch*, und nicht *logisch*. Philosophie [...] ist das *Ganze*, und umfaßt alles was sich auf das Ganze bezieht. Alle diejenigen, die Künste und Wissenschaften treiben, müssen Philosophen seyn; nämlich dem Geiste nach; nicht dialektisch, das ist für die Philosophen im engem Sinne. Durch die Erkenntniß des Ganzen haben wir den Weg gefunden, wodurch die Theorie und Empirie zu verbinden sind. Es dürfen nur die Mittelglieder angegeben werden. Das allgemeine Mittelglied ist die Historie. Diese verbindet Theorie und Empirie», *Tr.*, p. 97.

⁶³⁰ «Das *Unendliche* besteht also aus dem Unbestimmten und Bestimmten», *ivi*, p. 26.

⁶³¹ «Die Cyklisazion ist wie eine Totalisazion von unten herauf <Bei Fichte doch ein Herabsteigen>», *Zur Philologie II* cit., p. 68, n° 84.

relegandolo ad una trascendenza inavvicinabile e dall'altra mantenendolo come elemento condizionante il sapere⁶³².

Non è certo possibile avere una conoscenza teorica dell'assoluto, ma tuttavia Schlegel propone di indagare il limite della conoscenza, ovvero la relazione tra finito e infinito, il rapporto tra il finito e l'assoluto nel e mediante il finito stesso⁶³³ appunto grazie al medio della dialettica⁶³⁴. Per questo, secondo Schlegel, all'interno della *Critica della ragione* la dialettica – cioè lo studio del limite in quanto tale tra conoscibile e inconoscibile – avrebbe dovuto precedere l'analitica trascendentale⁶³⁵, ovvero l'indagine delle forme a priori che regolano l'esperienza possibile⁶³⁶. Seguendo un'altra sfumatura data da Schlegel alla dialettica, la filosofia deve uscire all'infuori di sé cercando di afferrare la vita e l'infinito e poi tornare in sé stessa con un'autoriflessione critico-scettica. La verità assoluta però, ovvero il momento in cui la filosofia si spinge verso l'infinito, non può essere raggiunto, ma si può (anzi si deve) seguire quell'imperativo oggettivo che stimola l'interesse per la conoscenza⁶³⁷, ovvero che spinge ad uscire di sé, senza cedere al soggettivismo dello scetticismo⁶³⁸ percorrendo le strade della dialettica⁶³⁹, le quali però non possono avere fine. Seguendo sia l'interpretazione di Frank che sottolinea il coerentismo entro la teoria del vero di Schlegel, sia quella di Arndt che invece si concentra maggiormente sul ruolo della dialettica⁶⁴⁰, è evidente che la filosofia potrebbe chiudersi in un circolo perfetto tornando riflessivamente in sé stessa solamente nel momento in cui si desse, entro il finito, l'intero concluso dell'assoluto, ovvero se questo non fosse corrispondente alla vita. In questo modo, seguendo Frank avremmo l'intero piano statico e

⁶³² Cfr. Arndt A., *Romantische Dialektik* in id., *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg 1994, pp. 121-144.

⁶³³ Cfr. Arndt A., *Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796-1801*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", Vol. 35, 1992, pp. 257-273.

⁶³⁴ Per questo motivo la dialettica è possibile solo se è presente anche la poesia la quale pone l'assoluto; cfr. *Ph. Lj. I*, p. 355, n° 406.

⁶³⁵ «Offenbar müßte (in der Diaskeuase) die Dialektik der Analytik vorangehn; so würde alles viel deutlicher werden», ivi, p. 468, n° 67.

⁶³⁶ «La parte [...] della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e i principi senza i quali nessun oggetto può assolutamente essere pensato, è l'analitica trascendentale», *KrV*, p. 84.

⁶³⁷ Schlegel Fr., *Jacobis Woldemar* cit., p. 69.

⁶³⁸ «Die σκ[Skepsis] sucht das subjektive Element (der φσ[Philosophie]) rein darzustellen – διαλεκτ[Dialektik] erfordert d[en] höchsten Grad d[er] Objektivität», *Ph. Lj. I*, p. 387, n° 400.

⁶³⁹ Cfr. ivi, p. 81, n° 620 e ivi, p. 296, n° 1219.

⁶⁴⁰ Ovviamente non voglio così sostenere che queste due siano incompatibili, ma che semplicemente mettano in luce aspetti diversi.

immutabile delle coerenze possibili a cui riferire la singola conoscenza che si vuole verificare; e seguendo Arndt potremmo avere l'identità dell'assoluto, però privo delle sue determinazioni che sempre nuove si presentano. La filosofia è secondo Schlegel indistricabile dalla dialettica⁶⁴¹ e sia l'una che l'altra non raggiungeranno mai un punto fermo.

3.3 Dialettica, critica e sinfilosofia

Dopo questo breve riassunto sul significato della dialettica in Schlegel, è utile ricollegare questo "organo" della filosofia alla critica. Il legame tra i due è sottolineato dal filosofo stesso, sostenendo che la critica è una forma di dialettica:

«Die κρ[Kritik] ist nicht bloß absolut. Ohne συστ[Systematik] gelangt sie nicht zur Charakt[eristik]. Es ist eine Unversalφ[philosophische] Kunst. Es ist pragmatische Dialektik»⁶⁴².

Questo frammento risulta importante perché mette in connessione tre concetti, ovvero quello di critica, dialettica e di filosofia sistematica. Quest'ultima implica, ovviamente, non un sistema seguente lo stile di Fichte, anzi all'opposto

«System ist der Begriff, der den Prinzipien entgegengesetzt ist»⁶⁴³.

Con sistematica si intende una coerenza interna che però non sia accompagnata dalla rigidità di un sistema chiuso, bensì un insieme frammentario che implichi l'interpretazione del lettore per costruire una (sempre nuova) unità.

Lo stretto legame tra dialettica e critica può risultare facilmente intuitivo, ma vale probabilmente la pena sottolinearlo e dedicarvi qualche riga. Ritornando su quanto già detto, la critica può essere descritta come un'indagine verso le regole interne dell'opera d'arte, ma anche come un tentativo di aprire la strada a nuove produzioni e, ancora, come una forma di sinpoesia che produce (e non semplicemente ricerca e riceve passivamente) il significato dell'opera. Ritengo che sia proprio in questi termini che vada intesa la dialettica all'interno della filosofia di Schlegel. Allo stesso modo questa è, in breve, una produzione di verità, riconducibile ad un piano relativo, come abbiamo più volte ripetuto sopra.

⁶⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 353, n° 388; *ivi*, p. 369, n° 586; *ivi*, p. 465, n° 327; *ivi*, p. 430, n° 47.

⁶⁴² *Ivi*, p. 117, n° 1063.

⁶⁴³ *Id.*, *Tr.* p. 100.

Contemporaneamente però si tratta di una relatività non associabile ad un semplice soggettivismo, così come l'approccio del critico – in qualsiasi campo lo si osservi – non porta ad una superficiale e banale espressione della propria opinione. Permane un “gioco” tra ciò che può essere detto e la vita, l'assoluto, l'infinito che condiziona ciò che può essere detto: non sono slegati l'uno dall'altro. Così come ogni verità relativa deve comunque permanere all'interno di un intero, questo non è un perimetro chiuso non influenzabile. Se il conoscibile è il frutto del movimento della vita, questa non è impermeabile a ciò che l'uomo ne dice e ne fa⁶⁴⁴. Per questo, nonostante si tratti del soggetto e delle sue produzioni sempre come uno *Streben*, non si può parlare di una posizione teleologica. La relazione con la verità non è di semplice progressivo svelamento, ma l'intero a cui ci si riferisce muta a seconda anche di ciò che se ne dice, così come nuovi piani di incomprendibilità proietteranno la propria ombra a seconda di queste trasformazioni. In altri termini, la verità resta relativa, e non c'è possibilità che essa diventi assoluta – ma ciò non significa che la ricerca artistica, scientifica e filosofica non debba proseguire.

La “dialettica” per Schlegel è legata ancora essenzialmente al dialogo, e questo si può instaurare in relazione ad un'opera d'arte (si veda ad esempio il concetto di sinpoesia di cui sopra) o ad un oggetto comune, per esempio. Questo non stupisce se si considera il risultato dell'esame, compiuto da Schlegel, dell'atto conoscitivo. La cognizione di un semplice oggetto è descrivibile come uno scambio dal quale deve emergere il sapere, frutto di una produzione comune e non riducibile al risultato di applicazione di forme intellettuali su una cosa inerme ed esclusivamente passiva. L'oggetto e il soggetto si trovano in una relazione di reciproco scambio, non sono due entità completamente estranee⁶⁴⁵; per questo

⁶⁴⁴ «Wenn wir nicht den reinen Begriff des *Unendlichen* nehmen, so erhalten wir den Begriff des höchsten Individuums oder des relativ Unendlichen. Das Individuum ist ein beständiges Werden, sobald also die Welt ein Individuum ist, ist sie unvollendet. Dieser Satz, *daß die Welt noch unvollendet ist*, ist außerordentlich wichtig für alles. Denken wir uns die Welt als vollendet, so ist alles unser Thun nichts. Wissen wir aber, daß die Welt unvollendet ist, so ist unsere Bestimmung wohl, an der Vollendung derselben mitzuarbeiten», ivi, p. 42.

⁶⁴⁵ «Sie [die Außendinge] sind nicht Nicht-Ich außer dem Ich; nicht bloß ein toter, matter, leerer, sinnlicher Widerschein des Ichs, der dies auf eine unbegreifliche Art beschränkt, sondern [...] ein lebendiges, kräftiges *Gegen-Ich*, ein *Du*», *Entw.*, p. 337; «der äußere Gegenstand [ist] nicht, wie es scheint, etwas von uns ganz und gar Verschiedenes, ein Ding, sondern sein eigentliches Wesen ein uns verwandtes, verborgenes *Du*», ivi, p. 347. Queste considerazioni sono il segno di un forte influsso della filosofia spinoziana entro la filosofia romantica; si veda ad esempio la concezione schlegeliana del mondo quale divinità diveniente («Der Begriff der Welt als einer werdende Gottheit ist das Hauptresultat [...], die Idee des Werdens, die eigentliche Achse des Idealismus, worum sich alles dreht, und worauf alles beruht», ivi, p. 339), oppure la teoria cognitiva di Novalis («Come può l'uomo comprendere una cosa qualsiasi se non ne reca già in sé il germe?», *P. Fr.*, p.

«[ist] das menschliche Bewußtsein nie einsam und allein, sondern immer symproduktiv [...]. Der angeschaute Geist produziert aber sowohl, als der anschauende, der den Sinn auffaßt»⁶⁴⁶.

La dialettica, in questo senso romantico, si può sviluppare in rapporto con una cosa – tra il lettore e il testo, tra l’osservatore e l’opera d’arte –, ma anche, anzi soprattutto, con un’altra persona. La vera relazione filosofica necessita per la propria realizzazione di due soggetti. Traendo esplicitamente ispirazione da Socrate⁶⁴⁷, la filosofia è per Schlegel un’attività che non può essere compiuta in pieno isolamento. Per questo conia un termine che si riferisce esattamente a questo piano relazionale: sinfilosofia⁶⁴⁸. Che il dialogo “sinfilosofico” indichi qualcosa di più un semplice scambio di opinioni è ovvio; lo stesso Platone non sarebbe riuscito a compiere il compito che è sotteso a tale concetto:

«Warum ist bei Plato so viel Monolog, so wenig Dialog? – Nur der wahre κφ[kritische Philosoph] kann wahre Dialoge schreiben»⁶⁴⁹.

La critica viene anche qui nominata perché nella sinfilosofia rientra pienamente la dialettica relazione che coinvolge comprensione e incomprendibilità. È intrinseca alla discussione filosofica l’oscillazione tra riuscire a comprendere e a non comprendere l’altro (così come tra essere e non essere compresi dall’altro) permettendo così, mediante questa mai completa identità con il proprio interlocutore, una sempre imperfetta comunicazione, una perenne apertura alla problematica discussa. Non c’è mai una soluzione pacifica e stabile ad un dubbio, ovvero – appunto – non si supera mai uno stadio di verità solo relativa. Solo così si può instaurare la vera e propria amicizia filosofica⁶⁵⁰, che se da un lato implica il forte legame tra due persone, dall’altro indica la loro perenne reciproca estraneità. L’altro resterà sempre un Tu, e non potrà essere assimilato al nostro Io, solo così il dialogo può continuare. La presenza di un interlocutore quindi non è semplicemente necessario perché probabilmente egli è in grado di stimolare in noi degli interessi che

51, n° 18; «Ad ogni contatto si genera una sostanza, il cui effetto dura tanto a lungo, quanto si protrae il contatto. Questo è il fondamento di tutte le modificazioni sintetiche dell’individuo», *ivi*, p. 64, n° 89).

⁶⁴⁶ *Ivi*, p. 375.

⁶⁴⁷ «alle Dialektik soll Sokratisch seyn», *Ph. Lj. I*, p. 366, n° 537.

⁶⁴⁸ «*Dialogen* sind οργ συμφ[organische Symphilosophie], wahre συμφ[Symphilosophie] werdende», *ivi*, p. 199, n° 25.

⁶⁴⁹ *Ivi*, p. 61, n° 415.

⁶⁵⁰ «Symphilosophie ist das Wesen und Princip d[er] Freundschaft. Die alten φσ[Philosophen] waren größten Virtuosen darin», *ivi*, p. 142, n° 242.

altrimenti da soli non avremmo trovato⁶⁵¹, e non (solo) per superare il rischio che la verità relativa si trasformi in un'asserzione individuale e soggettiva, ma perché il vero, proprio perché non è immediatezza, semplice elemento certo, è caratterizzato da uno spostamento, dato da una forma di estraneità che però non è assoluta e quindi può entrare in comunicazione. La verità non è conoscibile con il semplice principio di identità: così come c'è dialettica tra finito e infinito, c'è dialettica tra due uomini.

Questo non significa che non ci debba essere una forma di solitudine all'interno della ricerca filosofica. Si noti che esiste anche una forma interiore di sinfilosofia⁶⁵², indice non solo di un dialogo interiore, ma soprattutto di perenne estraneità di sé a se stessi⁶⁵³. Ma questo momento deve essere integrato ad una pratica comunitaria, entro una cerchia nella quale si dispieghi un confronto dialogico⁶⁵⁴.

Abbiamo visto una forma di sinfilosofia che coinvolge un soggetto ed un'opera o un ambito del sapere⁶⁵⁵, un singolo soggetto oppure due soggetti differenti: in tutti questi casi si ha un'apertura verso un interlocutore con il quale si intraprende un percorso verso la costituzione del vero⁶⁵⁶. Questo è il significato proprio del filosofare⁶⁵⁷. Ciò è d'altronde

⁶⁵¹ «Alcuni oggetti della riflessione umana invogliano, perché così inerisce a loro o a noi, a una riflessione sempre più approfondita [...]. Altri oggetti non potrebbero forse mai sollecitare la nostra attenzione se dedicassimo la nostra contemplazione esclusivamente e unicamente, in sacra solitudine, a tale oggetto [...]; se non coltivassimo con altri uomini relazioni dalla cui reciproca comunicazione, in primo luogo, si producono quei rapporti e concetti di rapporti che si moltiplicano e sviluppano sempre più quali oggetti della riflessione», Schlegel Fr., *Sull'incomprensibilità* cit., p. 917.

⁶⁵² Cfr. *Ph. Lj. I*, p. 147, n° 293; ivi, p. 223, n° 341.

⁶⁵³ Si veda il frammento di Fr. Schlegel pubblicato però entro la raccolta di Novalis, *P. Fr.* cit., p. 51, n° 20: «Se nella comunicazione dei pensieri si alterna fra assoluta comprensione e assoluta non comprensione, allora questa si può già chiamare amicizia filosofica. Tuttavia le cose con noi stessi non migliorano. Forse che la vita di un uomo pensante è qualcosa di diverso dalla costante sinfilosofia interiore?».

⁶⁵⁴ L'assenza di questo elemento interpersonale nello sviluppo del pensiero è l'unico difetto (dovuto probabilmente più alle condizioni culturali vigenti che ad una sua colpa) che Schlegel riscontra in Lessing: «daß er [Lessing] so allein stand, deswegen ist er zu beklagen! Er, mit seinem großen, edlen Streben, und nun in dieser Umgebung! [...] nicht als ob er nicht in der spätern Zeit seines Lebens mit mehr als einem verdienten Gelehrten in Verbindung gewesen wäre, dem er sich in seinem Fache hätte mitteilen können. Aber in seinem eigentlichen Tun und Streben stand er doch ganz allein [...]. Nur Klopstock und Winckelmann standen neben ihm; auf gleicher Höhe, aber jeder allein, schroff und abgeschlossen für sich», *L.*, p. 70.

⁶⁵⁵ L'unica forma di filosofia possibile nell'ambito dell'arte e della religione è una forma di dialogo con il proprio oggetto: «Vielleicht ist nicht möglich über Relig[ion], Poesie, Kunst anders als mit *συμφιλosophie* [Symphilosophie] zu philosophiren», *Ph. Lj. I*, p. 141, n° 225.

⁶⁵⁶ Si ricordi la già nominata citazione dai *Beilagen* raccolti alla fine dei *Philosophische Lehrjahre*: «in gemeinschaftlichem Einverständniß die Wahrheit zu construiren», *Ph. Lj. I*, p. 532 (corsivo mio).

⁶⁵⁷ «Philosophiren heißt die Allwissenheit gemeinschaftlich suchen», ivi, p. 515, n° 97. L'amicizia, la collaborazione è comunque per Schlegel fondamentale anche nell'ambito artistico: «Così come l'amore è il nucleo della famiglia; l'amicizia è il nucleo della scuola; essa è per l'arte ciò che l'ordine religioso è per la vita», *Fr. cr.*, p. 318, n° 145.

coerente con quanto abbiamo già detto trattando della storia della filosofia: l'introduzione alla filosofia corrisponde non alla considerazione di una certezza né alla posizione di un punto (o un principio) indiscutibile, bensì con una relazione, cioè il confronto con opere di pensatori del passato.

Ed è inoltre degno di nota che l'oggetto proprio della vera sinfilosofia venga individuato da Schlegel nella storia e nella politica:

«Die wahre $\sigma\upsilon\mu\phi$ [Symphilosophie] hat viell.[eicht] gar keinen andern Gegenstand als d[ie] Zeitgeschichte und das Politische»⁶⁵⁸.

D'altra parte Schlegel aveva già indicato il giudizio politico come il punto di vista più alto, rispetto anche all'estetica e alla morale⁶⁵⁹, e nel corso delle lezioni di Colonia identifica nel pensiero succeduto a quello antico una falla corrispondente al ritiro graduale della filosofia dalla politica. Già a partire da Platone consta Schlegel il fallimento del tentativo di realizzare la filosofia nella vita, motivo per cui i filosofi si diressero verso la pura speculazione, decidendo di vivere solo per lo sviluppo e la formazione delle idee⁶⁶⁰. Ma se la filosofia vuole tentare nuovamente di influenzare la vita deve tornare ad occuparsi di politica⁶⁶¹ e storia.

Il progetto di istituire rapporti "sinfilosofici" non rimase una mera intenzione. Questa caratteristica può essere attribuita alle relazioni che Schlegel intraprese in particolare con Schleiermacher e con Novalis; basti pensare al titolo di un piccolo gruppo di frammenti contenuti nei *Philosophische Lehrjahre: Synphilosophie mit Hardenberg*. Ancora, si pensi allo stesso circolo di Jena che portò alla pubblicazione della rivista *Athenäum* così spesso nominata in queste pagine. L'obiettivo stesso della rivista, d'altra parte, può essere individuato esattamente nel tentativo di sottolineare i tratti specifici della propria epoca – culturali e sociali – a seguito di una ricerca comune, sulle orme della filosofia socratica⁶⁶². Si pensa quindi una filosofia che, se certo utilizza la stampa quale mezzo imprescindibile

⁶⁵⁸ *Ph. Lj. I*, p. 328, n° 40.

⁶⁵⁹ Cfr. id., *Sullo Studio della poesia greca* cit., p. 105.

⁶⁶⁰ *Entw.*, p. 177 e 207.

⁶⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 176.

⁶⁶² «Sokrates war kein Sektenstifter, kein Lehrer in dem damals gewöhnlichen Sinne des Wortes; er wollte seine Überzeugungen andern nicht als unbezweifelte Orakelsprüche aufdringen, kein System als absolut vollendete Erkenntnis aufstellen [...]. Gemeinschaftlich mit seinen Schülern betrat er den Weg der Untersuchung», *ivi*, p. 198.

per la divulgazione, vede la propria nascita in un gruppo, e un gruppo ristretto⁶⁶³. La sinfilosofia contribuisce quindi a circoscrivere dei circoli da cui il grande pubblico è almeno inizialmente escluso ed entro il quale solo in pochi possono accedere, in quanto non tutti sono portati per la ricerca della conoscenza⁶⁶⁴. Questo non significa che i risultati ottenuti non debbano essere diffusi: l'importanza stessa data alle riviste e ad una nuova mitologia che diffonda la scienza entro il popolo ne sono testimonianza. Ma come vedremo più approfonditamente, il nocciolo di questa ricerca (ovvero l'idealismo romantico, se così possiamo chiamare la filosofia schlegeliana) resterà materia per pochi, ricordando la segretezza che era propria della massoneria⁶⁶⁵. Più estesa è invece la sua applicazione per le singole scienze: se la sinfilosofia diventasse metodologia di ricerca anche in esse, si potrebbe aprire una nuova epoca entro il campo scientifico⁶⁶⁶.

3.4 Ironia e caos

Abbiamo appena concluso di discutere della dialettica, la quale si mostra in Schlegel come lo strumento più adatto per permettere lo sviluppo di un pensiero sistematico seppur privo di un sistema. Questo è possibile perché mediante la dialettica il procedere della ricerca non trova un punto finale sul quale adagiarsi. Ma potremmo sostenere contro questa proposta che se possiamo paragonare il procedere dialettico ad un dialogo non sarebbe poi così assurdo che due interlocutori si trovino ad un punto finale di accordo totale, non percependo più lo spostamento perenne tra la comprensione e l'incondizionato e accontentandosi della verità costituitasi. In altri termini, la dialettica non sembra bastare da sola per mantenere in moto la ricerca infinita del vero. A questo scopo, non certo secondario, interviene l'ironia, uno dei capisaldi della filosofia schlegeliana proprio perché toglie la possibilità di decretare giudizi definitivi in qualsiasi campo del sapere. Il

⁶⁶³ «*Symphilosophie* setzt esoterische φ[Philosophie] voraus», *Ph. Lj. I*, p. 104, n° 896.

⁶⁶⁴ «Non si deve pretendere di sinfilosofare con tutti, bensì solo con coloro che ne sono *à la hauteur*», *Ath. Fr.*, p. 189, n° 264.

⁶⁶⁵ Anticipando quanto verrà detto nel prossimo capitolo, il legame "sinfilosofico" o massonico non riguarda solo l'elaborazione del vero, in quanto esso comporta anche una forma di legame tra uomini messo in pericolo dai processi economico-sociali che sfociarono anche nella Rivoluzione Francese.

⁶⁶⁶ «Forse inizierebbe un'epoca tutta diversa delle scienze e delle arti, se la sinfilosofia e la sinpoesia diventassero tanto universali e profonde che non fosse più raro che diverse nature reciprocamente integrandosi producessero lavori in comune. Spesso non ci si riesce a liberare dal pensiero che due spiriti vogliano veramente coesistere come due metà separate, e solo uniti, essere tutto ciò che è loro concesso», *ivi*, p. 170, n° 125.

collegamento tra l'uso dell'ironia nella filosofia e il significato che comunemente si dà a questo termine richiede però un approfondimento, per quanto breve. Ritengo che questo sia il mezzo migliore per comprendere le implicazioni che sottostanno al concetto.

Ciò che è evidente nell'uso anche comune del termine "ironia" o "ironico" è lo scarto che si produce, attraverso un uso specifico (e in una situazione peculiare) del linguaggio, tra il detto e il non detto⁶⁶⁷. Seguendo quanto sostenuto a tal proposito da Cicerone siamo di fronte ad ironia

«quando si dice altra cosa da quella che si pensa, non secondo quella categoria [...] in cui si dice il contrario [...] ma applicandosi, con uno scherzo continuo dissimulato sotto un tono serio, a parlare diversamente da come si pensa»⁶⁶⁸.

Se pensiamo a diverse situazioni (anche quotidiane) in cui l'ironia emerge, quanto detto da Cicerone non è sufficiente. Perché il "gioco" funzioni ci deve essere un interlocutore (diretto o indiretto⁶⁶⁹) che afferri la presenza di un messaggio nascosto, differente da quanto viene esplicitamente affermato. Prendendo le parole di Freud:

«L'essenza dell'ironia consiste nell'affermare il contrario di ciò che intendiamo comunicare all'altro [...] facendogli capire [...] che noi stessi intendiamo affermare il contrario di ciò che diciamo. L'ironia può essere impiegata solo quando il nostro interlocutore è preparato a udire il contrario»⁶⁷⁰.

Da queste due chiarissime definizioni traiamo due aspetti dell'ironia che ritroviamo anche nella declinazione schlegeliana: da un lato quindi il rimando, attraverso l'ironia, ad un "non detto", ad un significato nascosto, dall'altro il coinvolgimento del lettore da parte dell'autore per mezzo dell'ironia.

Le prime elaborazioni sul concetto di ironia vennero svolte da Schlegel nelle ricerche giovanili di storia letteraria. In particolare nel testo *Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie* del 1794⁶⁷¹ l'ironia viene descritta come il contraltare necessario

⁶⁶⁷ Cfr. Mizzau M., *L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 11.

⁶⁶⁸ Cicerone M. T., *De Oratore*, tr. it. *Dell'oratore*, a cura di Emanuele N., Bur, Milano 2013, p. 501.

⁶⁶⁹ Non sempre l'interlocutore che si vuole coinvolgere nel meccanismo ironico corrisponde al soggetto a cui si rivolgono le preposizioni che nascondono (e contemporaneamente rivelano) l'ironia. Può essere un soggetto terzo che assiste ad una conversazione senza prenderne parte oppure un pubblico. Molti sono i casi in cui i personaggi di un romanzo non afferrano l'ironia di una situazione o di una conversazione, che invece dovrebbe (per lo meno nelle intenzioni dell'autore) essere compresa dal lettore.

⁶⁷⁰ Freud S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, tr. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *Opere*, Vol. V, a cura di Musatti C. L., Boringhieri, Torino 1972, p. 155. Per ulteriori definizioni del termine, rimando al primo capitolo di Mizzau M., *L'ironia. La contraddizione consentita* cit.

⁶⁷¹ Cfr. Behler E., *Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, p. 65 s.

all'entusiasmo poetico e alla sua originaria forza creativa, contro la quale agisce non per distruggerla, bensì per ravvivarla.

«Diese Verletzung ist nicht Ungeschicklichkeit, sondern besonnener Mutwille, überschäumende Lebensfülle, und tut oft gar keine üble Wirkung, erhöht sie vielmehr, denn vernichten kann sie die Täuschung doch nicht. Die höchste Regsamkeit des Lebens muß wirken, muß zerstören; findet sie nichts außer sich, so wendet sie sich zurück auf einen geliebten Gegenstand, auf sich selbst, ihr eigen Werk; sie verletzt dann, um zu reizen, ohne zu zerstören»⁶⁷².

Questa forza negatrice non è univocamente distruttiva perché nella riflessione che essa comporta l'ironia mostra la distanza tra ciò che si intende dire e ciò che viene effettivamente detto entro un'opera. Coerentemente – sotto tale aspetto – con il significato classico, l'ironia schlegeliana indica questo scarto provocando così una delusione dell'entusiasmo creativo originario. Ma ciò non annichilisce l'attività produttrice artistica – e tanto meno l'arte in generale – ma al contrario la si stimola verso nuovi tentativi⁶⁷³. La forza propulsiva a cui abbiamo spesso implicitamente o meno accennato nelle pagine precedenti, e che di fronte alla limitatezza delle facoltà artistico-produttive, intellettive e linguistiche dell'uomo eccita ed esorta a continuare con rinnovata forza la produzione, deriva dall'ironia. Se certo l'ironia rende manifesta l'inadeguatezza umana, d'altra parte apre le porte ad infinite nuove possibilità creative che cerchino di sopperire a tale mancanza. L'ironia è quindi legata alla critica perché ironico è il gesto che tenta di rivelare ciò che l'opera d'arte cerca invano (e anche indipendentemente dalle intenzioni dell'autore) di comunicare⁶⁷⁴ e che contemporaneamente cerca di impedire l'emergere di un disfattismo che rischia di intorpidire e bloccare la facoltà creativa dell'artista; allo stesso modo è collegata alla critica filosofica perché spinge a proseguire nel percorso conoscitivo nonostante si abbia già la consapevolezza che non si giungerà ad un punto fermo, alla chiusura di un sistema:

«La filosofia è la vera patria dell'ironia [...] perché dovunque si faccia filosofia in dialoghi orali o scritti, e in una forma non del tutto sistematica, si deve produrre ed esigere ironia»⁶⁷⁵.

⁶⁷² Schlegel Fr, *Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie* cit., p. 30.

⁶⁷³ Non concordo con la lettura di Szondi che vede nell'ironia schlegeliana un elemento solo negativo: Szondi P., *Poetica dell'idealismo tedesco*, tr. it. Buzzo Margari R., Einaudi, Torino 1974.

⁶⁷⁴ Zovko J., *Kritik versus System. Ein ironisches Spiel im Denken Friedrich Schlegels*, in Danz C., Stolzenberg J. (Hg.), *System und Systemkritik um 1800*, Meiner, Hamburg 2001, p. 301-310 (in partic. p. 307).

⁶⁷⁵ *Fr. cr.*, p. 10, n° 42.

Il compito affidatole è evidentemente essenziale e non può essere semplicemente ridotto ad una figura retorica⁶⁷⁶, bensì è legata al ben più complesso apparato filosofico. Riprendendo però i termini di Cicerone, se l'ironia riguarda il detto e il non-detto, in Schlegel questo scarto viene esperito come possibilità di nuove produzioni linguistiche, apertura verso nuove espressioni, tentativi di conoscere ed esprimere ciò che vi è sotteso. In altri termini, rispetto a ciò che è stato esplicitato l'ironia mostra un'eccedenza, cioè un campo di nuove possibilità.

Proprio a causa di questo effetto potenzialmente produttivo, l'ironia viene presto, nelle riflessioni schlegeliane, non più semplicemente ristretta a momento negativo⁶⁷⁷, bensì riguarda l'alternarsi di produzione e distruzione⁶⁷⁸. Allo scambio perenne di entusiasmo e scetticismo delle prime opere schlegeliane, viene sostituito un gioco tutto interno all'ironia. Questo è dovuto al fatto che alla consapevolezza dello scarto tra rappresentazione e significato è accompagnata la coscienza di tale significato irrepresentabile:

«L'ironia è chiara coscienza dell'agilità eterna, del caos infinitamente pieno»⁶⁷⁹.

Essa è perciò scetticismo⁶⁸⁰, sfiducia nei tentativi di rappresentare e conoscere l'assoluto, ma allo stesso tempo indica l'infinito nello scarto incolmabile – rappresenta cioè la sua irrepresentabilità⁶⁸¹ –, rimanda ad un piano perennemente discosto rispetto a quello indicato da colui che parla⁶⁸². L'ironia nella sua declinazione romantica indica alla paradossalità, a ciò che non solo non è conosciuto, ma è anche inconoscibile. Questo perché l'ironia, mostrando la distanza tra una comprensione letterale di ciò che viene detto e ciò che è da intendere, ha la capacità di indicare una modalità radicalmente differente di

⁶⁷⁶ Anche se Schlegel conosceva i suoi utilizzi entro questa disciplina.

⁶⁷⁷ Secondo Stanguennec, la critica hegeliana all'ironia schlegeliana avrebbe il difetto di limitarsi a questo aspetto negativo: «Ce qui limite et fausse dans une certaine mesure l'analyse critique hégélienne est l'omission du rapport de l'ironie schlegélienne au Tout absolu visé, Tout impliquant le chaos et la productivité de la nature faisant face», Stanguennec A., *La philosophie romantique allemande* cit., p. 29.

⁶⁷⁸ «Ingenuo è ciò che è naturale, individuale o classico fino all'ironia, o fino all'incessante scambio di autocreazione e autodistruzione (*steter Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung*)», *Ath. Fr.*, p. 160, n° 51.

⁶⁷⁹ *Id. Fr.*, p. 615, n° 69.

⁶⁸⁰ «Ironie ist die höchste, reinste σκεψις», *Ph. Lj. I*, p. 406, n° 1023.

⁶⁸¹ Colebrook C., *Irony in the Work of Philosophy* cit., p. 127.

⁶⁸² L'ironia antica viene così spiegata da Schlegel nel 1828: «dieselbe gutmüthig liebevolle Ironie, wie die Platonische, mit der höchsten Begeisterung für das Göttliche der höhern Wahrheit innigst verwerbt und fast ganz Eins mit derselben oder wenigstens unzertrennlich von ihr ist, weil sie eben aus dem Gefühl des eignen Unvermögens hervorgeht, die Fülle jenes Göttliche, so wie der Geist es nach der Wahrheit erkennt, jemals in Worte zu fassen und mit der Sprache ganz erreichen zu können», Schlegel Fr., *Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes* cit., p. 460.

fare esperienza del linguaggio e dell'espressione rispetto al nostro uso comune, producendo un'interruzione della quotidianità in cui si ritiene che la parola corrisponda senza resto al significato che essa indica. L'ironia funge quindi da strappo dal quale emerge il dubbio, mostrando con il proprio muoversi scherzoso e giocoso qualcosa di decisamente serio⁶⁸³: una crepa all'interno di quel consueto contesto di corrispondenze prive di resto, che allo stesso tempo per lo meno nella declinazione schlegeliana indica ad un piano, un campo che il linguaggio non riesce ad afferrare. L'ironia serve quindi a portare una distanza tra rappresentazione e significato, tra conoscenza e verità, ma questa falla non porta al nichilismo, bensì produce una "profondità" sottostante i concetti⁶⁸⁴: essi sanno più di quanto non dicano, parafrasando quanto detto da Schlegel a proposito del *Wilhelm Meister* di Goethe. In altri termini, il romanticismo non porta allo svuotamento del linguaggio ridotto a vuoto suono, così come l'assunzione di semplici verità relative (alle quali soltanto possiamo giungere) non coincide con il relativismo: in entrambi i casi siamo di fronte a tentativi incompleti, ma non totalmente scorretti o illusori. Il linguaggio indica all'assoluto senza poterlo circuire pienamente con le proprie parole, e le verità disponibili alle nostre facoltà contribuiscono a costituire un piano di coerenza del quale esse sono una piccola parte da cui non si deve prescindere.

L'ironista⁶⁸⁵ non parla da un punto di vista privilegiato, dal quale possa dire di possedere la verità assoluta grazie alla quale possa definire la relatività delle verità date nel contesto. E nemmeno tenta di ingannare o di mentire. Egli semplicemente nota l'insufficienza, il limite, l'incapacità di esprimere l'incondizionato nel mondo finito, pur non avendo per questo una chiara conoscenza del primo. La profondità sopra nominata non

⁶⁸³ «Alla base dello scherzo più leggero può stare la più profonda serietà. Però Schlegel non ha indagato a fondo quale sia l'essenza del giocoso – che è uno degli elementi costitutivi dell'ironia – ed in quale rapporto esso stia con la pura apparenza. È Nietzsche che si occupa per primo di queste problematiche», Allemann B., *Ironie und Dichtung*, tr. it. *Ironia e poesia*, a cura di Voghera G. Mursia, Milano 1971, p. 82.

⁶⁸⁴ Prendo l'immagine della profondità presente nell'ironia da Deleuze che contrappone questo "fondo" alla superficie dell'umorismo, di cui egli parla nella diciannovesima serie di *Logica del senso*: «Tutte queste figure dell'ironia [socratica e romantica] [...] sono minacciate da un intimo nemico che le travaglia dall'interno: il fondo indifferenziato [...]. Ma risuona ancora un'ultima risposta: quella che rifiuta sia il fondo primitivo indifferenziato, sia le forme d'individuo e di persona e che rifiuta sia la loro contraddizione, sia la loro complementarità. [...] Ciò che è più profondo di ogni fondo è la superficie, la pelle. [...] Il tragico e l'ironia fanno posto a un nuovo valore, l'umorismo», Deleuze G., *Logique du sens*, tr. it. *Logica del senso*, a cura di De Stefanis M., Feltrinelli, Milano 2006, p. 126-127. Sul rapporto tra ironia e umorismo in Deleuze si veda anche Deleuze G., *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, tr. it. *Il freddo e il crudele*, a cura di De Col G., SE, Milano 2007, in particolare p. 91-99.

⁶⁸⁵ Cfr. Vieweg K., "Was ihr wollt" oder "Wie es euch gefällt". *Romantische Ironie und Lebensform*, in Forster M., Vieweg K. (Hg.), *Die Aktualität der Romantik*, Lit, Münster 2012, p. 183-201.

è data dalla gravità di un elemento identico a sé, immutabile e già dato; così come quando Schlegel sostiene che l'ironista riesce a porsi al di sopra di se stesso non è perché così facendolo acquisisce una chiara visuale sull'assoluto⁶⁸⁶, bensì semplicemente riesce a distanziarsi dal quotidiano uso del linguaggio, dalla percezione superficiale della conoscenza, mettendole in crisi senza proporre una soluzione alternativa (sia essa una conoscenza completa o una nuova forma di comunicazione): riesce ad acquisire quella comprensione del limite tra conoscibile e inconoscibile che abbiamo visto essere sottolineato da Schlegel nella sua presa di distanza da Kant. La profondità che emerge dall'ironia è data dal paradosso, dal perenne rimando di antinomie prive di mediazione – dalla possibilità di poter sapere e non sapere allo stesso tempo, pensando all'esempio di Socrate. Tutto questo è riassunto magistralmente da Schlegel stesso già nei *Lyceum Fragmenten*:

«L'ironia socratica [...] non deve ingannare nessuno, eccetto quelli che la considerano un inganno, e o si rallegrano della splendida scaltrezza di prendersi gioco del mondo intero, oppure si arrabbiano quando intuiscono di esservi compresi anche loro. In essa tutto deve essere scherzo e serietà, tutto onestamente esplicito e tutto profondamente simulato. [...] Essa contiene e stimola il sentimento dell'indissolubile contrasto tra l'incondizionato e il condizionato, dell'impossibilità e della necessità di una completa comunicazione. Essa è la più libera delle licenze perché grazie a essa ci si pone al di sopra di se stessi; e tuttavia essa è anche la più legittima perché è assolutamente necessaria. È ottimo segno che gli uomini armonicamente piatti non sappiano come devono prendere questa continua autoparodia, e sempre di nuovo vi credono e ne diffidano, fino a che gli vengono le vertigini, e finiscono per credere serio il faceto e viceversa»⁶⁸⁷.

L'ironia porta con sé l'indicazione di un diverso contesto, in cui vige la consapevolezza che al linguaggio è eccedente il significato, che esso non è in grado di esprimere l'assoluto. Ciò non significa riportare in auge la visione di una verità statica, pronta ad essere svelata. Non si tratta di mostrare la semplice inefficienza della nostra facoltà rappresentativa e conoscitiva rispetto ad un'idea incondizionata e già data, un obiettivo al quale gradualmente ci avviciniamo. L'inconoscibile non è un'identità armonica, ma caos e paradosso, il quale si relaziona (in un *Wechselspiel* di comprensione e

⁶⁸⁶ Cfr. Götze M., *Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik*, Schöningh, Paderborn 2001.

⁶⁸⁷ *Fr. cr.*, p. 20, n° 108.

sottrazione) con i tentativi di comprenderlo ovvero con le costruzioni sistematiche della filosofia e della scienza⁶⁸⁸:

«wechselnd zwischen χα[Chaos] und συστ[System], χα[Chaos] zu συστ[System] bereitend und dann neues χα[Chaos]. (Dieser Gang sehr φσ[philosophisch]»⁶⁸⁹.

E il fallimento necessario di questi tentativi è manifestata dall'ironia, la quale mette in mostra sintesi di antitesi assolute, paradossi, la tensione tra pensieri in conflitto⁶⁹⁰: il sistema costruito non può reggere al suo gioco, ed unendosi al *Witz*⁶⁹¹ l'ironia riapre le porte a quel caos dal quale il sistema era emerso, agendo distruttivamente come lo scetticismo, ma allo stesso tempo lasciando intravedere la possibilità di un nuovo sistema, una nuova produzione di una rinnovata unità sistematica – anche se solo provvisoria e imperfetta. Mantenendo il paragone con il caos, l'ironia apre la possibilità di un nuovo universo – ad una natura⁶⁹². Ciò non viene fatto presentando già le leggi della nuova armonia, bensì mostrando che ad esse si sottrae la vita⁶⁹³, l'infinito, l'assoluto che certo è il cuore e il seme dell'ordine dato, ma che in questo non si esaurisce; questo *Keim* deve essere reso nuovamente attivo:

«Das *Chaos* was bisher in d[er] modernen Welt bewußtlos und passiv war, muß activ wiederkommen»⁶⁹⁴.

L'ironista non può portare questo campo entro la conoscenza. Ma elevandosi fino al massimo utilizzo delle proprie facoltà⁶⁹⁵ può posizionarsi sul limite e indicare a ciò che si

⁶⁸⁸ «Ist nicht συστ[System] die Form d[er] Wss[Wissenschaft] χα[Chaos] der Stoff?», *Ph. Lj. I*, p. 281, n° 1035.

⁶⁸⁹ *Ph. Lj. I*, p. 283, n° 1048.

⁶⁹⁰ «Un'idea è un concetto compiuto sino all'ironia, una sintesi assoluta di antitesi assolute, lo scambio continuamente generantesi di due pensieri in conflitto», *Ath. Fr.*, p. 169, n° 121.

⁶⁹¹ «Alles χα[Chaos] entspringt aus d[em] *Witz*», *Ph. Lj. I*, p. 285, n° 1068; «*Chaos* viell[eicht] die Idee des Witzes», *ivi*, p. 342, n° 235.

⁶⁹² «Wir sind ein Theil der Natur und der Gegensatz d[er] Natur ist das Chaos», *ivi*, p. 377, n° 686.

⁶⁹³ «In d[er] Ironie vereinigt s.[ich] d.[ie] Selbstbeschränkung und die Theilnahme an allem Leben», *ivi*, p. 218, n° 291.

⁶⁹⁴ *Ivi*, p. 254, n° 730; l'interezza di questo frammento («Basis einer ewigen Revolution. (Christus führt immer noch Krieg.) Das *Chaos* was bisher in d[er] modernen Welt bewußtlos und passiv war, muß activ wiederkommen; ewige Revolution») lascia intravedere che per formulare questa teoria di un oscillazione tra ordine e caos Schlegel aveva probabilmente preso quanto meno un'ispirazione dalla condizione politica del suo tempo.

⁶⁹⁵ «Es ist eine hohe und viell[eicht] die letzte Stufe d[er] Geistesbildung, sich die Sphäre d[er] Unverständlichkeit und Confusion selbst zu setzen», *ivi*, p. 227, n° 396. «Zur Vielseitigkeit gehört nicht bloß ein weltumfassendes System, sondern auch Sinn für das Chaos außerhalb», *ivi*, p. 259, n° 782.

staglia oltre⁶⁹⁶, intuitive⁶⁹⁷ in altri termini ciò che alla conoscenza si era sottratto⁶⁹⁸, spingendo così le facoltà umane a non fermarsi di fronte alla distruzione compiuta dal sorriso ironico, a rimettere in questione la coerenza delle proprie verità e dirigersi nella formazione di un ordine⁶⁹⁹, il quale verrà però presto nuovamente messo in discussione⁷⁰⁰:

«Ironie ist klares $\chi\alpha$ [Chaos] in Agilität, intell.[ektuale] Ansch.[auung] eines ewigen $\chi\alpha$ [Chaos] eines unendl[ich] vollen, genial.[ischen] ewig cykl[ischen]»⁷⁰¹.

E il percorso entro cui i sistemi si alternano all'emersione del caos non segna una semplice progressione o una lineare teleologia verso la comprensione di un intero in cui entrambi siano compresi⁷⁰², a causa del carattere stesso dell'assoluto, del quale possono darsi solo visioni parziali e verità relative; di una verità assoluta ci può essere solo un'indicazione sottesa al sorriso ironico:

«Es muß für den Id[ealismus] unendlich viele Analogieen geben, darum kann man von s.[einer] Wahrheit fast nicht ohne Ironie reden; er ist unendlich wahr, aber d[ie] Unendlichkeit dieser Wahrheit wird nie vollendet»⁷⁰³.

L'assoluto è paradossale⁷⁰⁴ e non può disvelarsi, se non in forma distruttiva (e potenzialmente produttiva) entro l'ordine del finito. Per questo al percorso lineare della “seria” ricerca del vero deve essere accompagnata dall'improvviso sorriso dell'ironico⁷⁰⁵, che ci ricorda la relatività di ogni nostra produzione predisponendoci ad aprire sempre e nuovamente la ricerca assecondando i mutamenti (anche paradossali) della vita –

«die Ironie [ist] bloß d[as] Surrogat d[es] ins Unendliche gehen sollenden»⁷⁰⁶.

⁶⁹⁶ «Es ist äusserst geheimnißvoll, daß d[er] Mensch manches nicht wissen kann – aber es liegt nicht so oben auf. Alle diese irrationalen Stellen deuten auf das Chaos», ivi, p. 381, n° 727.

⁶⁹⁷ «Der Gedanke des $\chi\alpha$ [Chaos] [...] ist unmittelbar», ivi, p. 249, n° 662.

⁶⁹⁸ «Ironie steht in d[er] nächsten Beziehung auf Gott», ivi, p. 201, n° 57. «Ironie ist [...] ohne Sinn fürs Univ.[ersum] unmöglich, steht in enger Verbindung mit Eudaemonie (d.h. Vollkommenheit)», ivi, p. 203, n° 76.

⁶⁹⁹ «wieder ein *Chaos* aber ein viel höheres, durchaus gebildetes. Das erste Chaos ist nur ein Punkt. –Aus Chaos und Allegorie die Welt zu construiren», ivi, p. 421 s., n° 1226.

⁷⁰⁰ «Ironie ist gesetzl[icher] Wechsel, sie ist mehr als bloßes Oscilliren», ivi, p. 77, n° 592.

⁷⁰¹ Ivi, p. 228, n° 411.

⁷⁰² «Der Mensch ist ein $\chi\alpha$ [Chaos] des Endlichen und des Unendlichen und auch wieder ein $\sigma\upsilon\sigma\tau$ [System]. Das ist d[ie] Natur d[es] Menschen, sein Ideal ist ein $\sigma\upsilon\sigma\tau$ [System] von beidem zu seyn», ivi, p. 287, n° 1091.

⁷⁰³ *Ph. Lj. I*, p. 406, n° 1028.

⁷⁰⁴ Cfr. il già citato *P. Fr.*, p. 53, n° 26. Questo segna una grande differenza tra la visione schegeliana e quella di Adam Müller. Schlegel stesso aveva criticato Müller di aver pensato l'intero come pacificazione; cfr. Fr. Schlegel, [*Rezension*] *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur von Adam H. Müller*, cit.

⁷⁰⁵ «L'ironia è la forma del paradosso», *Fr. cr.*, p. 12, n° 48.

⁷⁰⁶ *Ph. Lj. I*, p. 112, n° 995.

3.5 Il soggetto ironico

Un ultimo argomento che collega quanto fin qui discusso e ciò di cui tratteremo nelle prossime pagine. Si tratta del soggetto che si fa carico della critica e dell'interruzione ironica. Abbiamo già accennato al fatto che l'ironia si dà come un'intromissione non prevista entro un discorso o il contesto vigente, per mostrarne la limitatezza. Il carattere di rottura è sottolineato da un particolare frammento:

«Die Ironie ist eine permanente Parekbase»⁷⁰⁷.

Ed è Schlegel stesso, in un testo precedente, che ci illustra il significato di “parabasi”:

«Parekbasis, einer Rede, die in der Mitte des Stücks vom Chor im Namen des Dichters an das Volk gehalten wurde. Ja, es war eine gänzliche Unterbrechung und Aufhebung des Stückes, in welcher, wie in diesem, die größte Zügellosigkeit herrschte»⁷⁰⁸.

Si tratta cioè di un momento – che caratterizza strettamente l'ironia nella sua declinazione romantica – in cui la voce dell'autore si costituisce all'interno di un'opera, interrompendo la narrazione per rivolgersi direttamente al pubblico. In questo modo autore e lettore (o ascoltatore) fuoriescono dall'anonimato della narrazione, mediante il rivolgersi diretto del primo al secondo, al quale non è semplicemente indirizzato un messaggio determinato e circoscritto – come potrebbe essere l'esplicitazione dell'opinione dell'autore, una sua critica rivolta a una situazione esterna al dramma –, bensì ad esso è rivolto l'invito a intervenire nel gioco dell'ironia, partecipando alla sua azione contemporaneamente distruttiva e creatrice. Il soggetto ironico si costituisce nel proprio parlare come una rottura dentro lo svolgersi normale del discorso. Ma ciò che lo caratterizza non è la presa di parola per sostenere una determinata posizione, bensì la sottrazione da qualsiasi posizione specifica per mostrare la fallacia dell'impostazione e dei presupposti condivisi, senza esitazione e consapevolezza, da convinzioni anche opposte⁷⁰⁹. Sono quindi concorde con quanto sostenuto da Zovko: ci avviciniamo ad un vero e proprio

⁷⁰⁷ Ivi. p. 85, n° 668.

⁷⁰⁸ Schlegel Fr., *Vom ästhetischen Werte der griechischen Kömodie* cit., p. 89.

⁷⁰⁹ «this very gap is what enables the idea of the subject. It is not that there is a subject who recedes behind any specific position; it is from the event of receding that subjectivity is performed», Colebrook C., *Irony in the Work of Philosophy* cit., p. 127.

*modus existendi*⁷¹⁰. Ma diversamente da quanto da lui sostenuto ritengo che l'ironia non sia una semplice modalità di vivere tra molte altre disponibili, bensì essa prospetta, ben più radicalmente, la possibilità di costituirsi in quanto soggetto nel continuo prendere distanza da ciò che si pone come assodato. Certo per l'irruzione ironica è necessario il supporto di una formazione critica, la quale solamente permette di combattere l'asservimento alle convenzioni⁷¹¹, e – a maggior ragione – dalle imposizioni culturali che portano ad un vero e proprio asservimento del proprio pensiero. Proprio per questo al critico e all'ironico non può essere imposto un metodo⁷¹²: si rivolgerebbero contro di esso. Se ne può dare solo una formazione spirituale, un'educazione che accentui la facoltà di giudizio, lasciando poi che il soggetto così formato possa anche distaccarsi da quanto a lui insegnato, sviluppando il proprio spirito⁷¹³ di contro ad ogni prescrizione che lo voglia asservire.

⁷¹⁰ Zovko J., *Schlegel als Philosoph* cit., p. 31.

⁷¹¹ «Mitten in dieser Gemeinheit nun, wuchs Lessing auf. Er hat das Joch zuerst abgeschüttelt, er hat der herrschenden Gemeinheit tapfer widerstrebt, hat das französische Geschmacksgespenst kräftig in sein Nichts zusammengerüttelt, und die ersten Keime zur bessern deutschen Literatur ausgeworfen», *L*, p. 66.

⁷¹² In questo mi trovo in disaccordo con Messlin D., *Antike und Moderne* cit. A supporto della mia interpretazione: «Kritische Methode ist aber eigentlich gar keine Methode, oder anders gesagt, zur Kritik bedarf es keiner Methode, das Geschäft der Kritik kann in jeder Methode abgetan werden; es kommt dabei nur auf das Genie des Scharfsinnes, auf große Gelehrsamkeit und Unparteilichkeit an, auf Eigenschaften, die nicht in dem Gesetz und der Methode, sondern einzig in den Individuen liegen», *Entw.*, p. 313.

⁷¹³ «eine kritische Methode giebt es aber streng genommen nicht, es kann bloß von *kritischem Geiste* die Rede sein», *ibidem*.

COMUNITÀ E FILOSOFIA

LA POLITICA OLTRE LO STATO

DIRITTO STORICO E GIUSNATURALISMO

1.1 Schlegel e il giusnaturalismo razionale

Comunemente si giudica il pensiero politico di Schlegel come reazionario, nostalgico, volto alla restaurazione di un passato idilliaco. Un'analisi più precisa e ravvicinata mostra facilmente come questa classificazione sia limitante. L'importanza data da Schlegel alla storia non è dovuta alla ricerca di un'età d'oro, ma al desiderio di afferrare il presente vissuto e conoscere le tendenze che lo caratterizzano⁷¹⁴. Affinché questa conoscenza sia possibile, alla ricerca storica deve essere unita anche la critica. Questa prospettiva è strettamente collegata con la consapevolezza che non ci possa essere una verità assoluta, e tanto meno una teoria universale e necessaria alla quale l'esperienza debba adattarsi: il pensiero deve confrontarsi con lo sviluppo della vita entro cui esso stesso si trova collocato. Non stupisce quindi se le riflessioni sul diritto in Schlegel siano impostate al fine di mostrare la vacuità e dannosità di un sistema giusnaturalistico, di un diritto astratto, a favore invece del diritto storico, tradizionale e locale. Tutte asserzioni che sembrano avvicinare le considerazioni schlegeliane alle linee comuni che secondo Mannheim uniscono le diverse declinazioni del pensiero conservatore. In un suo importante studio sul conservatorismo⁷¹⁵ vengono descritti schematicamente i tratti generali e le differenze tra un pensiero liberal-borghese e uno conservatore al fine di

⁷¹⁴ Matala de Mazza interpreta le ricostruzioni storiche dei Romantici come interventi performativi pragmatici in grado di produrre la comunità desiderata attraverso mezzi letterari: Matala de Mazza E., *Romantic politics and society*, in Saul N., *The Cambridge Companion to German Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 191-208..

⁷¹⁵ Mannheim K., *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (1984), tr. it. a cura di Kettler D., Meja V., Stehr N., *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Laterza, Roma-Bari 1989.

sottolineare le peculiarità di quest'ultimo. Nell'impostazione liberal-borghese il soggetto conoscente troneggia al di fuori della storia⁷¹⁶ e il suo atto razionale ha pretese di valore universale e astorico. In particolare Mannheim si riferisce a quel pensiero illuministico che, durante il periodo della Rivoluzione Francese, fece propria la tradizione del giusnaturalismo. Nel pensiero conservatore, invece, il soggetto si trova immerso nel divenire e viene trascinato dal fluire degli eventi, le cui tensioni e contrapposizioni egli cerca di affrontare mediante le proprie idee⁷¹⁷. Questa prospettiva sembra calzare a pennello per la schlegeliana filosofia della vita, che si vuole come elaborazione razionale e critica sempre aperta ai movimenti e alle trasformazioni del *Leben*, al quale non si impone alcuna categoria pretesa universale e astorica: la filosofia inizia dal mezzo, appunto. Senza ombra di dubbio Schlegel si scaglia contro quella tradizione del pensiero giuridico europeo sviluppatosi in particolare tra il XVII e il XVIII secolo che concepì una dottrina del diritto naturale emancipato dalla teologia morale e basato sulla ragione. Ovvero si contrappone al giusnaturalismo razionalistico, alleato dell'Illuminismo e da lui utilizzato come strumento per le rivendicazioni di norme razionali in opposizione a ciò che era diventato legittimo per una semplice consuetudine storica. In questa declinazione il giusnaturalismo ricostruisce un ordine razionale dello Stato e della società escludendo quegli elementi irrazionali (nel senso di non prevedibili e contingenti entro un sistema della ragione) che invece Schlegel cerca di ricomprendere considerando il diritto non come un semplice prodotto dell'attività calcolatrice del legislatore. Il suo scetticismo lo porta ad abbandonare l'ottimismo nei confronti di una costruzione che attraverso la semplice ragione possa regolare il rapporto tra gli uomini; questo ovviamente non significa sfociare nell'abbandono della riflessione razionale – come potrebbe concludere chiunque si faccia sostenitore di un falso scetticismo –, non si vuole abbandonare la ragione, bensì declinarla in una differente maniera.

Se si affronta il giusnaturalismo attraverso le pagine di uno dei suoi maggiori rappresentanti tedeschi contemporanei a Schlegel (il razionalista Wolff) ritroviamo la convinzione che qualsiasi problema di diritto debba essere risolto con una soluzione dedotta da principi e concetti generali⁷¹⁸, e non sembra allora minimamente azzardato

⁷¹⁶ Ivi, p. 193.

⁷¹⁷ Ivi, p. 195.

⁷¹⁸ Wieacker F., *Privatgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, tr. it. *Storia del diritto privato moderno: con particolare riguardo alla Germania*, Vol. 1, a cura di Santarelli U. e Fusco S. A., Giuffrè, Milano 1980, pp. 485-489.

giudicare le ricerche del filosofo romantico come lineari e precise negazioni di tale dottrina: per il filosofo romantico un procedimento deduttivo conseguente a categorie universali non porta ad un corretto giudizio della questione che si vuole affrontare.

In Schlegel il rifiuto del giusnaturalismo razionale prende due differenti declinazioni: la prima riguarda il diniego di fronte alla teoria formulata da autori come Hobbes, Rousseau e Wolff (solo per fare un esempio), la seconda riguarda l'opposizione a quei sistemi giuridici che fecero tesoro di tali speculazioni astratte per applicarle entro i codici civili. Se però questa contrapposizione comporti una più o meno esplicita adesione alle riflessioni conservatrici o reazionarie che si andavano sviluppando in Europa è una questione più sottile, che vedremo di chiarificare nelle prossime pagine.

1.2 Diritto storico, naturale e razionale

La tradizione del diritto naturale è di lunga data: lungo l'età medievale e moderna il concetto cambia significato e ruolo; ma riassumendo la sua storia molto brevemente possiamo dire che nell'epoca moderna esso si identifica tendenzialmente con l'espressione di una norma razionale e immutabile di contro al diritto positivo quale norma invece mutevole e storicamente determinata⁷¹⁹. Sia che si intenda con Hobbes il diritto naturale come un diritto soggettivo non valido universalmente o con Grozio come diritto comunque infallibile, in entrambi i casi la ragione storica deve avere il sopravvento. Solo attraverso le leggi di natura dettate dalla ragione, secondo Hobbes, sarà possibile avviarsi verso l'uscita dallo stato di *bellum omnium contra omnes*, così come per Grozio solo attraverso la razionalità il diritto naturale ha validità stringente e necessaria – indipendentemente anche dalla volontà divina. La differenziazione tra una ragione immutabile, connaturata all'uomo e una condizione che deve essere regolata artificialmente dalla razionalità viene complicata all'interno della filosofia schlegeliana, in quanto, come abbiamo visto, non c'è la distinzione tra una dimensione razionale statica e immutabile e una storia dinamica, in quanto la ragione stessa è coinvolta in uno sviluppo inarrestabile.

Approfondendo ulteriormente il rapporto tra Schlegel, giusnaturalismo e diritto vigente: se coerentemente con quanto fin qui visto il filosofo romantico preferisce

⁷¹⁹ Margiotta C., voce "Diritto naturale", in Esposito R., Galli C. (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 191-193.

l'approccio storico, questo non deve far pensare che egli cada nell'opposto rispetto al giusnaturalismo razionale, nel giuspositivismo, ovvero nella dottrina che valorizza semplicemente il diritto posto e già in vigore. Non è possibile avere una reale comprensione di ciò che si mostra ai nostri occhi senza farne la ricostruzione genetica, secondo Schlegel. Quindi la lettura delle relazioni vigenti non può che portare ad una loro storia, ad una ricostruzione che abbandoni ogni pretesa di oggettività – in quanto irrimediabilmente sempre esposta a partire dal proprio punto di vista – e che contemporaneamente riconduca all'origine non statuale del diritto. Non si tratta quindi di una semplice descrizione del diritto vigente, bensì si vuole valorizzare il processo mediante il quale la legislazione attuale è emersa. Il risultato di questa ricerca non è però la ricostruzione della nascita del potere civile agente mediante norme al fine di legittimarlo, e prescriverne il funzionamento. Un tale procedimento sarebbe contraddittorio con il ruolo che assumono la teoria e la critica nella filosofia di Schlegel. Mostrare lo sviluppo della vita al di sotto e attraverso le opere umane, sottolinearne le limitazioni per aprirle a nuove produzioni: questo è lo scopo schlegeliano; marcare l'apertura necessaria per avvicinarsi e influenzare il movimento inarrestabile della vita, e non ricercare una teoria che legittimi un comando, e imponga obbedienza con la propria rigida razionalità⁷²⁰.

In Schlegel lo studio della nascita dello Stato e della società (in un accordo solo illusorio con il giusnaturalismo e con la teoria del contratto sociale) porta contemporaneamente, in maniera apparentemente paradossale, al rifiuto e all'esaltazione del *Naturrecht*. Rifiuto nel caso in cui esso venga inteso come dal giusnaturalismo razionale; esaltazione invece se con esso si intenda l'impulso naturale⁷²¹, esprimendosi interamente in una condizione non semplicemente immaginata a fini argomentativi e prescrittivi, bensì data in un determinato momento storico.

La più organica critica al diritto naturale può essere facilmente rintracciata all'interno delle lezioni di filosofia trascendentale. Nella sezione dedicata alla *Theorie des Menschen* presente in *Transzendentalphilosophie* Schlegel dichiara che se si vuole conoscere la natura e la *Bestimmung* dell'uomo non lo si deve prendere isolatamente, bensì

⁷²⁰ Non a caso la costruzione statale schlegeliana si basa maggiormente sulla fedeltà e l'onore piuttosto che sulla cieca obbedienza al comando.

⁷²¹ «Ein Naturrecht ist dasjenige, was sich auf den gesamten Naturtrieb, auf Naturnotwendigkeit bezieht», *Entw.*, p. 105.

già entro relazioni⁷²². Esplicito è il rifiuto di una dottrina del diritto naturale che astragga da ogni condizione data per costruire un'immagine completamente a priori dell'uomo isolato. Contrariamente ai suoi espliciti intenti, per Schlegel tale argomentazione non condurrebbe ad una scienza universale, al contrario⁷²³. La costruzione di una teoria politica a partire da un'antropologia che consideri l'uomo singolarmente – indipendentemente dal fatto che tale studio porti ad una visione dell'uomo istintivamente portato alla socialità o meno – è secondo Schlegel vuota e astratta. Non potrebbe d'altronde essere diverso, il suo giudizio. La descrizione di qualsiasi oggetto (sia esso una cosa o un essere umano) in termini di stretta e morta identità non è altro che una falsificazione, un'illusione compiuta dalla nostra facoltà intuitiva⁷²⁴ che impedisce di cogliere l'interconnessione essenziale tra ogni essere umano. Non dall'individuo astratto e privo di qualità peculiari deve iniziare la scienza della politica, ma dalla relazione più essenziale e immediata: dal matrimonio, da due esseri umani in relazione. Il motivo per cui proprio questa relazione viene presa in considerazione, è che in essa è intrinsecamente presente la differenza tra due esseri umani. Criticabile è infatti un altro dei principi da cui prende inizio il giusnaturalismo, ovvero l'uguaglianza tra gli uomini: se questa esistesse realmente non sarebbe nemmeno possibile parlare di relazioni concernenti diritti e doveri⁷²⁵ – tanto più che non si tratta di un'uguaglianza morale⁷²⁶, bensì fisica e razionale (vera o presunta):

«Dem Staat geht keineswegs eine natürliche Gleichheit, sondern eine *natürliche Ungleichheit* (nicht bloß eine physische, sondern eine moralische [...]) voran»⁷²⁷.

Non è necessario, di contro a Rousseau, pensare alla costruzione politica a partire da un livellamento dei soggetti in gioco fino a ridurli ad un semplice nucleo dotato di volontà. Il giusnaturalismo prende in considerazione l'uguaglianza tra soggetti al fine di mostrare l'assenza di una naturale e soprattutto armoniosa predominanza di un uomo sull'altro: l'assenza di differenze riconosciute trasforma, secondo le parole di Rousseau, l'uomo in un animale asociale, porta ad un continuo scontro devastante ed annichilente. Per produrre un ordine sarebbe necessaria la sottomissione ad un patto – secondo il giusnaturalismo. Ma

⁷²² *Tr.*, p. 44.

⁷²³ «Wir bezweifeln überhaupt, daß das *Naturrecht* eine Wissenschaft sey», *ibidem*.

⁷²⁴ Cfr. cap. 1 paragrafo 3.3.

⁷²⁵ *Entw.*, p. 105.

⁷²⁶ *Tr.*, p. 46.

⁷²⁷ Schlegel Fr., *Fragmente zur Geschichte und Politik. Erste Teil* (d'ora in poi *Fr. G. P. I*), in KA XX, p. 293, n° 15.

partendo invece dalla differenza innata, rifiutando la livella razionalistica, Schlegel mostra che si danno naturalmente relazioni che stabiliscono diversi ruoli tra esseri umani, e che si dà, in modo non artificiale e non conseguentemente ad un patto sociale, una forma di potere stabile: quello paterno⁷²⁸. Un potere appunto conferito dalla differenza dei ruoli che si distribuiscono all'interno della famiglia: l'uomo deve procurare l'alimentazione necessaria al sostentamento degli altri membri e proteggerli in caso di attacco, ma per poter svolgere questi importanti compiti il padre necessita del sostegno da parte del resto della famiglia⁷²⁹ che non deve essere da ostacolo o da freno nello svolgimento delle attività necessarie per giungere a tali fini⁷³⁰.

Fin dall'inizio, quindi, il soggetto prende un ruolo a seconda delle proprie peculiarità e non è ridotto ad un mero atomo privo di qualsiasi altro carattere che non sia la volontà attorno alla quale solamente far ruotare la rete di connessioni interpersonali. A grandi linee, il giusnaturalismo necessita di un diritto naturale per basare razionalmente le relazioni umane fondandole su un'astratta uguaglianza, ma l'unico modo per pensare che una tale massa priva di qualità possa coesistere e collaborare è inserire nelle riflessioni l'idea di un contratto – sia esso un *pactum unionis* o un *pactum subjectionis* – che porti ad un'autorità irresistibile. Per Schlegel invece l'uomo è naturalmente in relazione, è posto fin dalla nascita entro un campo di potere, collaborazione e fedeltà creato dalle naturali differenze tra soggetti.

L'importanza essenziale dell'alterità è d'altronde uno dei capisaldi del pensiero schlegeliano: il rapporto con l'altro, con ciò che è diverso dall'Io, con il Tu, è necessario per pensare l'esistenza del vero; la storia e la vita stessa sono il gioco tra elementi in contrasto, tra fulcri differenti tra i quali si creano relazioni di tensione. Coerentemente con ciò il pensiero si rivolge alla relazione, in vista di una sottolineatura delle differenze tra

⁷²⁸ «Die väterliche Gewalt ist die einzige anerkannt rechtliche Gewalt im Naturstande. Es ist dies ein wirkliches, wahrhaftes Naturrecht, welches sich gründet auf das natürlichste und notwendigste Verhältnis der Ehe», *Entw.*, p. 105.

⁷²⁹ Si noti come per Schlegel la famiglia non è costituita soltanto da padre, madre, figli e nipoti, ma anche dai servi che non sono quindi trattati come oggetti, bensì come membri tout court della casa. Per quanto questo riferimento possa sembrare a primo acchito superfluo, acquista invece importanza in riferimento alle trasformazioni che si stavano verificando in Germania (e non solo) nella struttura della famiglia anche a causa delle riforme fiscali applicate ad esempio in Prussia, per cui i servi venivano considerati come soggetti (paganti tasse) indipendenti dal nucleo familiare, mentre precedentemente erano, dal punto di vista fiscale, a carico del pater familias. Cfr. Koselleck R., *Preussen zwischen Reform und Revolution*, tr. it. *La Prussia tra Riforma e Rivoluzione 1791-1848*, a cura di Cupellaro M., Il Mulino, Bologna 1988, p. 74-75.

⁷³⁰ *Entw.*, p. 105.

posizioni, e a favore di un'eliminazione o per lo meno di una messa tra parentesi del rapporto identitario. Questo è per Schlegel il valore del pensiero: l'astrazione verso norme universali e atemporali è per lui una costruzione vuota. La stessa condizione naturale in cui il rapporto familiare è il fulcro di un'organizzazione tra molteplici uomini, non è un'astrazione, ma un momento storico realmente esistito. Il riferimento è alla Germania (o al nord-Europa in generale) precedente all'invasione dell'Impero Romano. Il popolo germanico del tempo non era selvaggio⁷³¹, ed era invece dotato di una costituzione (*Verfassung*)⁷³² basata sul vincolo interno alla famiglia, e tra più famiglie; il legame sociale tra soggetti differenti è dettato dalla natura e non è necessario (ri)costruirlo con gli strumenti dell'astrazione. Lo "stato di natura" non è posto su un piano precedente il rapporto politico. La forza della teoria giusnaturalistica ha ucciso il proprio oggetto di studio, la vita che lo pervadeva: ha reciso le relazioni e quindi non riesce realmente a spiegare la formazione di uno Stato, o del rapporto giuridico-politico. Per questo Schlegel preferisce evitare la via astratta, per ritrovarne la genesi entro gli avvenimenti del passato: il passato chiarisce il presente, e dovendo Schlegel spiegare ciò che si offre ai suoi occhi, non trova alternativa al rivolgimento verso la ricerca storica.

La costruzione giusnaturalistica prende avvio da una concezione di uguaglianza semplicemente immaginata, che cancella indiscriminatamente ogni gradazione e differenza le quali sono schiacciate da un diritto completamente astratto, dal quale non è possibile dedurre un concetto di società che non sia completamente negativo⁷³³. Ciò che si ottiene da una teoria politica così astrattamente costituita è un *Vernunftrecht*, che in quanto tale non potrà mai cogliere lo sviluppo della vita, precludendosi la possibilità di confrontarsi con quell'infinito che sottostà alla natura e alla storia. La conoscenza delle istituzioni e del diritto passano attraverso il cogliere tale flusso vitale, il quale deve essere favorito e mantenuto, salvato inoltre dai tentativi di interromperlo mediante l'introduzione di istituzioni astratte e astoriche.

⁷³¹ «Man schildert die alten Deutschen nur allzu gewöhnlich als völlige Wilde [...]. Solche falsche Vergleichen und übertriebene Schilderungen entstehen, besonders aber aus dem Mangel bestimmter Begriffe. An bestimmten Begriffen über Wahrheit und Bildung hat es in diesem Falle ganz besonders befehlt. [...] So wie die übrigen nordischen Völker, so kannten auch die Germanen jene Anfänge des höheren, gebildeten und gesellschaftlichen Lebens», Schlegel Fr., *Über die neuere Geschichte* cit., p. 141-142.

⁷³² «Ihre [der Germanen] Verfassung verdient unsre volle Aufmerksamkeit; denn sie ist die Grundlage der ganzen neuern Geschichte und europäische Bildung», ivi, p. 153.

⁷³³ Cfr. *Entw.*, p. 109 s.

Il diritto naturale concepito dal giusnaturalismo moderno per Schlegel non è altro che giurisprudenza positiva rielaborata filosoficamente, un tentativo cioè di sistematizzare l'apparato legislativo⁷³⁴. Ma non ha valore scientifico, in quanto questo carattere è attribuibile solamente all'elaborazione genetico-storica. Il frutto di questo studio deve portare ad un diritto non formale che Schlegel nelle lezioni di filosofia trascendentale nomina come "positivo". A causa del carattere originario di un tale diritto studiato da Schlegel, all'interno delle lezioni di Colonia assistiamo ad uno spostamento terminologico per cui "naturale" sarà proprio quel diritto originario, legato ancora alla cerchia familiare. Il concetto di diritto di natura può ancora essere salvato, rideclinandolo in una prospettiva storica:

«Auch könnte das aufgestellte Naturrecht, welches in Vergleich mit anderen das historische zu nennen wäre, im Gegensatz des bloß negativen Vernunftrechtes seiner größeren Bestimmtheit wegen ein positives Recht genannt werden»⁷³⁵,

identificato con la relazione familiare. Già l'inizio dell'argomentazione è collocato su un livello storico, e così procederà l'intero percorso fino a ricostruire l'intera struttura dello Stato. Si passerà dalla dimensione domestica al rapporto tra famiglie, tra le quali emergeranno screzi e litigi, sfocianti anche nella violenza della vendetta e delle faide. Questo però non porta al desiderio di destituire la propria forza individuale, assieme a tutti gli altri uomini, per unificarla e affidarla, per contratto, ad un terzo. Un elemento terzo che si faccia carico dell'interruzione della catena annichilente delle faide è necessario, ma egli non ha il monopolio della forza⁷³⁶ e non è nemmeno la condensazione, la rappresentazione della sovranità di fronte a sudditi o cittadini relegati all'apolitico spazio privato:

«In dieser Hinsicht, kann man sagen, die deutsche Geschichte, von der ältesten bis auf die neuesten Zeiten, sei eine natürliche und höchst lehrreiche Theorie des wahren Staats, d.h. der ständischen Verfassung. Statt des erträumten Naturstandes sehn wir einen wahrhaften Naturstaat in der germanischen Adelsverfassung, denn ganz einfach und bloß naturgemäß war die ganze Staatseinrichtung und Gesetzgebung. Jeder freie Mann hatte gegen andre Einzelne das Recht des Selbsthülfe, ja im Falle der Zwist bis zum Totschlag geführt hatte, war die Blutrache nicht bloß ein Recht, sondern die Pflicht des nächsten männlichen Erben oder Schwertverwandten. Der Staat, und im Namen desselben der Graf, trat gleichsam nur als Schiedsrichter

⁷³⁴ *Tr.*, p. 44.

⁷³⁵ *Ivi*, p. 110.

⁷³⁶ In contrasto, quindi, con la tesi weberiana: «lo stato è quella comunità di uomini che, all'interno di un determinato territorio [...] pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica», Weber M., *Politik als Beruf*, tr. it. *La politica come professione* di Tuccari F., in id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, p. 48.

zwischen die streitenden Gegner ein, um durch ein Wehrgeld und andre Sühnungsmittel, wie es Sitte, Herkommen und Gesetz bestimmten, weiteres Unglück zu verhüten und die Eintracht wieder herzustellen»⁷³⁷.

Se quindi in una prima esposizione ritroviamo un *Naturrecht* (equiparato al *Vernunftrecht* astratto) opposto al diritto positivo e storico, nelle lezioni del 1804 si riscontra invece la presenza di un *Vernunftrecht* (astratto), di contro ad un diritto naturale storico diverso, per quanto in strettissima relazione, rispetto al diritto statale positivo. Al di là della riabilitazione del concetto di *Naturrecht*, sottolineando questo spostamento è possibile mettere maggiormente in evidenza dei tratti già presenti nella prima esposizione: non si tratta di una smentita di quanto precedentemente sostenuto. Riprendere il termine *Naturrecht* implica innanzitutto sottolineare l'aspetto naturale e istintivo del rapporto matrimoniale e familiare – con il passare della storia può certo cambiare il carattere di tale istituzione, ma non cambierà la presenza di una relazione che implica due soggetti diversi in perenne relazione. Inoltre, inserendo una discrepanza tra il diritto storico originario (quello naturale) e quello attuale (positivo e statale) è possibile ragionare su una loro differenza. Non si tratta di un banale sviluppo secondo cui la fase iniziale si evolve fino alla struttura dello Stato contemporaneo in una trasformazione che non ammette resto; mostrando una differenza tra questi due piani è più facile mostrarne una distanza sostanziale. Ma questa radicale differenza non riporta in auge il già rifiutato binomio tra qualcosa di stabile di contro a qualcosa di contingente; il diritto naturale, in Schlegel, non viene né superato o annullato all'interno dello Stato né può essere ripreso in mano di contro allo Stato stesso. La differenza tra i due è data dallo sforzo che lo Stato compie per guidare e dirigere il diritto naturale, talvolta (quando si tratta ad esempio delle vendette tra famiglie) può anche farsene carico: ma non viene mai superato⁷³⁸. In questo modo è evidente anche l'indipendenza che la famiglia deve sempre mantenere rispetto allo Stato stesso, rispettando così la sua dimensione etica⁷³⁹, e la possibilità che essa si sviluppi anche all'esterno dell'istituzione statale⁷⁴⁰. Ci possono essere (poche) intromissioni della

⁷³⁷ Schlegel Fr., *Über die neuere Geschichte* cit., p. 155-156.

⁷³⁸ «Der Staat hebt das Naturrecht nicht auf; er lenkt und leitet es; er übernimmt die Blutrache, die er nach einer gerechten Mäßigung ausübt», *Entw.*, p. 136. Questo aspetto si ritrova anche in Haller, come si ricorda in Chignola S., *Il concetto controrivoluzionario del potere*, in Duso G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, p. 329.

⁷³⁹ Ivi *Entw.*, p. 105.

⁷⁴⁰ «Doch werden auch außerhalb des Staates und der künstlichen Verhältnisse des Eigentums aus der Ehe sich andere rechtliche Verhältnisse entwickeln», *ibidem*.

giurisdizione all'interno della coppia⁷⁴¹ in quanto essa esiste, per lo Stato, come un individuo unico, e non come l'unione di due singoli individui giuridicamente separati. La modifica più importante che lo Stato deve compiere a tal proposito avviene nell'ambito del potere paterno, il quale non deve certo essere ceduto a favore di un qualche rappresentante o sovrano, ma deve – talvolta – subire qualche modifica a favore di una maggiore convivenza tra le famiglie presenti⁷⁴². L'istituzione cioè del diritto privato differente dal diritto pubblico non serve a tracciare la divisione tra un ambito apolitico e uno politico, in quanto già all'interno della famiglia si ha a che fare con relazioni tra soggetti dai differenti ruoli, con rapporti di forza⁷⁴³.

1.3 Il rifiuto del contrattualismo e la rappresentanza secondo Schlegel

Strettamente collegata al rifiuto di un diritto naturale razionalistico e astratto è la ripulsa della dottrina contrattualistica, la quale fin dall'inizio del '600 si impone nelle discussioni filosofico-politiche in Europa. Se il diritto naturale cerca di ordinare le relazioni umane mediante uno schema razionale, non riesce comunque ancora a risolvere il problema di un ordine in cui è impossibile pensare il sopravvento di un uomo sull'altro: lo stato di disordine e di guerra è ancora potenzialmente presente. Inoltre l'individualità da esso delineata non può semplicemente trapassare entro la società senza un salto per Schlegel ingiustificato, ovvero immaginando un'improvvisa decisione ad unirsi e deporre le proprie forze a favore di una pacifica unione che comporterebbe la rinuncia ad una naturale parte di sé. Il nodo che permette di risolvere lo stato di guerra (potenziale o attuale) e che completa la dottrina giusnaturalistica nella sua declinazione moderna, è la presenza di un contratto sociale che sanziona la sottomissione di ognuno ad un unico rappresentante, il quale detiene il monopolio del potere. Il contratto sociale infatti instaura

⁷⁴¹ «Die [...] Bedingungen, unter welchen der Staat die inneren Verhältnisse der Ehe zu bestimmen berechtigt ist, sind: die Einwilligung der Eltern, der Termin der Majorennität der Kinder und die Befugnis, welche ihnen daraus erwächst», ivi, p. 139.

⁷⁴² «Die väterliche Gewalt wird mit dem Eintritt in den Staat beträchtlich modifiziert. Der Staat könnte die väterliche Gewalt ganz aufhören lassen; allein er würde übel dabei tun, und so läßt er sie aus Rücksicht auf die Sittlichkeit zum Teil bestehen. Die Beschränkung der väterlichen Gewalt hat übrigens mit dem Lauf der Zeit zugenommen», ivi, p. 139-140.

⁷⁴³ Su tale aspetto rimando a Schmitt C., *Begriff des Politischen*, tr. it. *Il concetto del 'politico'*, in id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di Miglio G. e Schiera P., il Mulino, Bologna 1972, p. 102, nota 1.

un potere che non si vuole come *potestas* superiore, bensì l'unica *potestas* disponibile. Tutto questo non si riscontra entro il pensiero schlegeliano.

Dal punto di vista di Schlegel lo Stato deve essere il frutto di relazioni che si stringono in modo naturale. La sua critica verte l'insensatezza di pensare ad un momento in cui – artificialmente e meccanicamente – ci possa essere stata la produzione di un'unità statale – mediante un patto sociale precedente un patto di sottomissione, o direttamente mediante l'unico e solo contratto sociale – attraverso un atto razionale e intellettualistico come la partecipazione ad un *Vertrag*:

«Auf die Natur gründet sich die *väterliche Gewalt, die Blutrache und das Adelsheldenthum*. – Unmoralisch, ja Quelle aller Unmoral ist die Behandlung der Ehe als ein bloßen Vertrags; die Quelle aller Unpolitik die Behandlung des Staates als eines solchen, als einer bloß vertragsmäßigen Sache»⁷⁴⁴.

Schlegel quindi è perfettamente consapevole di cosa comporti la visione contrattualistica dello Stato: relegare i sudditi o i cittadini all'interno dello spazio privato, sottratti da una qualsiasi dimensione politica. Sarebbero stati salvati da una potenziale e annichilente guerra naturale per consentire loro di poter proseguire senza ostacoli a perseguire il proprio interesse, disinteressandosi di qualsiasi cosa che non riguardi la loro vita privata. Schlegel non può accettare questa chiusura “entro le mura domestiche”, in quanto porterebbe al misconoscimento di quella dimensione già politica che si sviluppa nei rapporti naturali.

Questo comporta, ancora, il ripensamento di un ulteriore aspetto tradizionalmente connesso al giusnaturalismo moderno, ovvero la rappresentanza. La critica schlegeliana non comporta un suo totale e categorico rifiuto, ma percorrendo i suoi scritti ritroviamo una lucida consapevolezza della spoliticizzazione che una sua particolare declinazione può provocare. Schlegel è cosciente che il rappresentante, nella dottrina moderna dello Stato, non svolge il semplice ruolo di delega, ovvero non ha il semplice compito di portare a termine delle istruzioni impartitogli dai rappresentati, bensì è investito di un mandato libero mediante il quale il rappresentate ha il compito di mostrare l'esistenza di un'unica volontà statale o nazionale⁷⁴⁵. Pensiamo per esempio ad Hobbes. È il rappresentante a fare

⁷⁴⁴ *Fr. G. P. I*, p. 368, n° 231.

⁷⁴⁵ Su tale concetto cfr. Duso G., *La rappresentanza politica* cit.

il popolo; quest'ultimo, senza il primo, altro non è che una massa di individui privi di qualità e legame stabile⁷⁴⁶. Ne era consapevole Schlegel sin dagli anni dell'*Athenäum*:

«Rappresentante è [...] colui che nella sua persona dà figura alla totalità politica come fosse tutt'uno con lui, non importa se eletto o no: è come la visibile anima cosmica dello Stato»⁷⁴⁷.

Il rappresentante è il punto di volta di una finzione che apparentemente colma – pensando ora maggiormente a Rousseau che non ha Hobbes – la distanza tra le singole volontà individuali e la volontà generale, in quanto egli si mostra come l'incarnazione di quest'ultima. La volontà generale è, nel *Contratto sociale* rousseauiano, l'espressione di quel corpo collettivo costituito certo dagli individui, ma che non è riducibile alla sommatoria degli interessi particolari; in altri termini, è il segno di un'unità entro la prospettiva di un bene comune agli uomini che ne fanno parte. Ma questa volontà generale unitaria, per quanto risieda secondo Rousseau nel cuore di ognuno, rimane invisibile fino a quando non entra in gioco appunto il rappresentante, il quale, secondo le parole di Schlegel, non è che una finzione che cerca di illudere che la volontà privata del rappresentante sia effettivamente la volontà generale:

«der absolut allgemeine [...] Wille [...] im Gebiete der Erfahrung nicht vorkommen kann, und nur in der Welt der reinen Gedanken existiert. Das Einzelne und das Allgemeine ist überhaupt durch eine unendliche Kluft voneinander geschieden, über welche man nur durch einen Salto mortale hinüber gelangen kann. Es bleibt hier nichts übrig, als durch eine *Fiktion* einen empirischen Willen als *Surrogat* des a priori gedachten absolut allgemeinen Willens gelten zu lassen»⁷⁴⁸.

1.4 Giusnaturalismo e critica storica

Già nella discussione sul diritto storico Schlegel aveva evidenziato la presenza di relazioni che non hanno il proprio fondamento nel diritto; in tale ambito però si è visto che la legislazione, essendo storica, recepisce tali nuclei. Non si tratta di un'ignoranza riguardo quei legami, ma nemmeno di una loro distruzione conseguente al timore che essi possano costituire una forma di resistenza ad un potere centrale. Naturalizzando tali relazioni Schlegel non cerca di renderle intoccabili, anzi ritiene che ci possa (anzi debba) essere una

⁷⁴⁶ «For it is the *Unity* of the Representer, not the *Unity* of the Represented, that maketh the Person *One*», T. Hobbes, *Leviathan*, in *English Works*, Vol. III, a cura di W. Molesworth, Scientia Verlag, Aalen, p. 151.

⁷⁴⁷ *Ath. Fr.*, p. 209, n° 369.

⁷⁴⁸ *Rep.*, p. 16.

forma di mediazione, di limatura dei rapporti. Nel contrattualismo invece possiamo notare la necessità di eliminare qualsiasi differenza e qualsiasi rapporto possibile che si basi sulla natura, al fine di stabilire un ordine organizzato secondo ragione. Possiamo dire che la differenza tra queste due proposte (quella schlegeliana e quella giusnaturalistica) riporti nuovamente in luce la particolarità dell'uso della teoria nel pensiero del filosofo romantico. Per quest'ultimo non è auspicabile una filosofia che cerchi di ricavare norme universali e necessarie per desumere una teoria dello Stato immutabile. Al contrario, Schlegel si pone l'obiettivo di ritrovare quegli elementi che permetterebbero lo sviluppo vitale di una comunità politica, lungo le trasformazioni storiche. Non è pensabile una scienza sicura dello Stato o meglio ancora della politica, ma per questo non si deve rinunciare a qualsiasi ragionamento su di essa, lasciandosi trascinare incoscientemente dalla corrente di eventi; nello sviluppo storico la ragione non deve abbandonare la possibilità di poter condizionare l'*Entwicklung* della vita, ma allo stesso tempo non può avere l'assurda pretesa di poterla comandare: essa è sempre eccedente rispetto alla ragione. Schlegel cerca ancora una volta di pensare una via di mezzo tra la semplice descrizione e la teoria che chiuda ogni discussione possibile. Per comprendere la differenza tra le due impostazioni, si ricordi il breve saggio kantiano sul rapporto tra teoria e prassi. In quelle pagine si trova una lucida descrizione sul metodo contrattualistico. Il contratto sociale – o seguendo le parole kantiane, il contratto originario – non è certo un momento storico determinato, bensì è un'idea, una pietra di paragone per il legislatore, in quanto spinge quest'ultimo a legiferare come se le leggi fossero scritte direttamente dalla volontà comune di tutto il popolo; il contratto ha valore non come fatto, ma come criterio razionale valutativo basato sulla ragione astratta. La presa di distanza schlegeliana da questo ruolo della teoria era già evidente nelle sue riflessioni sulla critica d'arte. Questa non deve diventare il tentativo di sussunzione ai parametri universali della poetica o dell'arte in generale, ma nemmeno deve essere una banale descrizione. Allo stesso modo Schlegel rifiuta che si possa pensare alla politica nei semplici termini di una legislazione a seconda della quale giudicare l'agire in comune degli uomini: quest'ultimo non è preceduto dai precetti, bensì è l'insieme delle relazioni a produrre i costumi, i canoni e in secondo luogo il diritto. La precedenza viene data alle relazioni che si sviluppano, la codificazione e la scrittura di una legislazione è solo un momento secondario:

«Gewöhnlich wird die *Rechtslehre* betrachtet als das Positive, und die Politik ist das Untergeordnete; aber hier ist es umgekehrt. Die Politik (nämlich als Wissenschaft der Gesellschaft) ist hier das *Positive*; und die Rechtslehre ist untergeordnet»⁷⁴⁹.

E così come la critica artistica aveva il compito di rivelare le potenzialità insite in un'opera d'arte, disvelando non un nucleo di verità, ma aprendo lo sguardo all'inconoscibile vita e assoluto che sottostanno all'opera, allo stesso modo deve essere interpretato il ruolo dell'atto teorico entro la politica. Fare filosofia politica non significa quindi pensare ad un criterio valutativo, cercare la soluzione definitiva ad ogni contrasto, o ancora stabilire «qualche regola di amministrazione legittima e sicura»⁷⁵⁰. Ma piuttosto pensare a quel piano che costituisce l'agire politico prima e al di là di ogni giurisdizione, per trovarne l'equilibrio organico che ne permette il mantenimento. Ciò che conta è mantenere aperta la possibilità a questo sviluppo, lasciare che il piano delle relazioni politiche possano vivere. Non si tratta, nella prospettiva schlegeliana, di pensare alla legislazione che realizzi la giustizia o che permetta la pensabilità di un ordine assoluto. Per questo non è possibile classificare l'atto teorico schlegeliano come una semplice presa di posizione possibile contro uno specifico governo o costituzione. Ciò che per lui è importante è che si dia spazio al piano delle relazioni che fioriscono tra gli uomini. Non si tratta di stabilire un ordine immutabile, quindi. Ma di favorire la politicità che dà vita ad un qualsiasi ordine – un piano politico che certo implica norme, regolarità, ruoli, ma non automaticamente una dottrina del diritto. Non c'è la valorizzazione dell'uguaglianza che portò alla distruzione delle relazioni a favore di un rappresentante che tutto controlla e che centralmente stabilisce i rapporti possibili. Bensì Schlegel riconosce e valorizza delle differenze che permettono lo sviluppo di relazioni armoniche, entro una concezione della politicità dei rapporti umani che non possono essere destituiti a favore di un apolitico spazio privato e di un ordinato spazio pubblico.

1.5 Giustizia assoluta ed equità

La declinazione assunta in Schlegel dalla teoria porta ad abbandonare il principio di una giustizia assoluta presente nel mondo umano, sia se con essa si intenda il risultato di

⁷⁴⁹ *Tr.*, p. 84.

⁷⁵⁰ Rousseau J. J., *Du Contract social*, tr. it., *Il Contratto sociale*, a cura di Garin M., Magri T., Laterza, Roma-Bari 2008, p. 5.

una rivelazione oppure se la si incarni totalmente nel volere del rappresentante o del sovrano. Nulla può essere immutabile nello sviluppo storico. Questo tema diventa particolarmente caro a Schlegel nelle sue riflessioni più tarde: soprattutto in *Signatur des Zeitalters*⁷⁵¹ – pubblicato in tre parti (tra il 1820 e il 1823) nella rivista *Concordia* – e nelle lezioni tenute a Vienna nel 1828 intitolate *Philosophie der Geschichte*⁷⁵². In realtà le riflessioni spese su questo tema emergono dall'argomentazione approfondita sin dagli anni dell'*Athenäum* riguardo l'impossibilità di una verità assoluta.

L'idea che si possa dare un giudizio definitivo sul giusto non è semplicemente descritta come speranza vana (come poteva essere l'obiettivo di scoprire una verità assoluta), ma ben più radicalmente è il segno di una tendenza distruttiva⁷⁵³:

«Alles was absolut ist, wirkt seiner Natur nach anorgisch, die Elemente entbindend und zerstörend. Und insofern darf man wohl sagen, das Absolute ist der eigentliche Feind des Menschengeschlechts, wie überhaupt in allen Zeiten, so auch insbesondere in der jetzigen»⁷⁵⁴.

Qualsiasi pensiero volto a stabilire un ordine assoluto secondo principi razionali ottiene un risultato distruttivo, e se realmente applicato porta alla guerra. Questo perché uno Stato convinto di avere nelle proprie mani la chiave per la giustizia viene spinto a combattere gli Stati vicini, al fine di imporre il proprio diritto sulle genti.

Evidente è il riferimento alla Francia post-rivoluzionaria su questo aspetto. La Francia dopo aver subito un'iniziale fase di minacce e di intromissioni delle potenze europee nei propri affari interni dichiara, in particolare attraverso i *Décrets de la Convention nationale* del 19 novembre e del 15 dicembre del 1792, di voler portare i principi rivoluzionari a tutti i popoli europei che desiderino la libertà⁷⁵⁵: questo fatto, unito all'impulso imperialista di Napoleone, permette molto facilmente di identificare il nemico contro cui Schlegel si scaglia in questa polemica. Il tentativo di esportare i principi che mossero la Rivoluzione non sono altro che un'occasione per imporre la propria supremazia: non si tratta di un progetto di liberazione, bensì di una scusa per condurre una guerra, e la fuga da quest'ultima dovrebbe essere invece l'obiettivo della politica

⁷⁵¹ Schlegel Fr., *Signatur des Zeitalters* (d'ora in poi *Sig.*), in KFS VII, pp. 483-596.

⁷⁵² Id., *Philosophie der Geschichte*, in KFS IX, pp. 1-428.

⁷⁵³ «Das Absolute ist mehr und mehr ins Leben getreten; und darin liegt allerdings eine neue und nicht geringe Gefahr», *Sig.*, p. 518.

⁷⁵⁴ Ivi, p. 519.

⁷⁵⁵ Huber E. R., *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. I *Reform und Restauration 1789 bis 1830*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1957, p. 27-28.

internazionale. Questa non deve avere la giustizia come scopo, bensì può al massimo utilizzarla come strumento per raggiungere il vero proprio obiettivo: la pace⁷⁵⁶.

Il perseguimento di una giustizia che si voglia assoluta porta a violenza non solo entro la politica estera, bensì anche in quella interna, in particolare quando tale assolutezza viene presumibilmente raggiunta mediante il pensiero astratto. Essa si identifica con il desiderio di uguaglianza (di fronte al potere centrale) in quanto apparentemente solo in quella astratta uguaglianza è pensabile una livella che impedisca non solo le differenze, ma anche la supremazia di un uomo sull'altro – dimenticando tra l'altro che ben peggiore della disuguaglianza giuridica è il divario economico che porta al prevaricamento di quei soggetti nelle cui mani si concentra il capitale a discapito degli altri uomini, che vengono da loro trattati come servi⁷⁵⁷. Il pensiero astratto quindi livella non tanto ogni sorta di differenza, ma cancella quella così importante per pensare la reciprocità e lo scambio che caratterizzano la politica. Inoltre la forma di giustizia proclamata dal diritto astratto altro non è che una violenza compiuta contro ogni singolo:

«jeder von einem absoluten Geiste beseelte Staat [...] [geht] nach innen aber auf eine revolutionäre Gleichheit, und alles individuelle Leben vernichtende Einheit»⁷⁵⁸.

Oltre a rappresentare questo livellamento già di per sé una sorta di guerra contro le particolarità degli uomini che a questo Stato appartengono, esso produce un'ulteriore condizione di disordine, dovuta alla facilità con cui una tale massa di individui uguali e separati tra loro può cadere nel dispotismo, come ben dimostra l'esempio francese:

«Der Despotismus wurde in Frank[reich] bestätigt durch die bürgerl[ichen] Kriege – aus jedem ging er mit neuen Kräften hervor»⁷⁵⁹.

L'astratta uguaglianza così cara alla pretesa giustizia assoluta, distrugge l'intero corpo della società civile producendo individui isolati, dei veri e propri atomi, che poi dovranno essere messi in movimento grazie ad una spinta esterna, dato che il vivace sviluppo che originariamente li coinvolge e che li trascina mediante relazioni che determinano differenze e disuguaglianze è stato definitivamente ucciso⁷⁶⁰. E tale spinta

⁷⁵⁶ *Sig.*, p. 572-573.

⁷⁵⁷ Cfr. la parte finale del par. 2.4 del presente capitolo.

⁷⁵⁸ *Ivi*, p. 573.

⁷⁵⁹ *Fr. G. P. I*, p. 67, n° 99.

⁷⁶⁰ «Für jene willkürlichen Ausgeburten einer einseitigen Theorie überhaupt aber, welche mit der Verwerfung und Vernichtung alles historisch Begründeten beginnen, alles eigentümlich Lokale in Sitten und Provinzialeinrichtungen verschmelzen, sowie die geschichtlich, faktisch und rechtlich begründeten Stände

esterna è proprio quella del despota che – di fronte alla confusione e alla totale assenza di legami che possano portare a nuclei di resistenza – facilmente prende il sopravvento e si mette a capo di un governo determinato dal proprio arbitrio⁷⁶¹.

In modo pienamente coerente con il rifiuto della possibilità di una verità assoluta, Schlegel rinuncia anche alla pretesa di una giustizia sempre e comunque valida. Per lui non ha senso perciò pensare ad un *strenges Recht*, ovvero ad un diritto astratto e derivato dai puri concetti: una tale costruzione è spietata e distruttiva⁷⁶². Decisamente preferibile è invece un *Recht der Billigkeit* che prenda in considerazione le circostanze storiche. Con questo non si vuole intendere una mera discrezionalità e arbitrarietà, ma la considerazione del diritto in rapporto allo sviluppo storico, in modo da avvicinarlo alla vita che pervade le relazioni. Per questo è addirittura preferibile una condizione di dispotismo accurato, furbo e retto da tale *Billigkeit* piuttosto di uno Stato retto dalla tirannia dei principi astratti che portano a ribellione e disordine⁷⁶³; quest'ultima condizione porterebbe comunque in un successivo momento a dispotismo, nel quale l'intelligenza e l'equità del despota non è assicurata.

Quando Schlegel prospetta una condizione in cui sia vigente il *Recht der Billigkeit* non sta prendendo in considerazione un'ipotetica possibilità, bensì si riferisce ad una situazione storica ben determinata. Nelle lezioni sulla nuova storia, si riferisce all'Europa di inizio XVIII secolo:

«Nicht die vollkommne Gerechtigkeit war die feste Grundlage, aber eine solche wenigstens mehr als bisher anerkannte und herrschend werdende Billigkeit war der herrschende Geist der europäischen Staatenverhältnisse und Friedenverhandlungen im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts»⁷⁶⁴.

Il riferimento al passato però si fa ancor più distante, mano a mano che Schlegel invecchia. In *Signatur des Zeitalters* infatti il riferimento è all'antico diritto germanico in

und Korporationen aufheben wollen, und nichts Bestehendes zu achten wissen, indem sie den ganzen Körper der bürgerlichen Gesellschaft erst in seine einzelnen Staatsatome oder Individuen zerschlagen, und diese Atome dann in Masse bald nach dieser, bald nach jener Richtung in Bewegung setzen, und die eben darum revolutionär genannt werden und auch wirklich sind», *Sig.*, p. 536.

⁷⁶¹ «allein endlich muß doch der wechselseitige Vernichtungskampf der Parteien alle geselligen Bande gänzlich zerreißen, alle Zweige der Kultur und des nationalwohlstandes zerstören, die Kräfte des Staates in ihren innersten Quellen erschöpfen und aufreiben, und endlich das Ganze in dem Zustande völliger Auflösung und Kraftlosigkeit dem ersten Despoten in die Hände liefern, der Kraft und Verstand genug hat, die losgelassenen Zügel zu fassen, und nach Willkür zu regieren», *Entw.*, p. 124.

⁷⁶² *Sig.*, p. 581.

⁷⁶³ *Fr. G. P. I*, p. 112., n° 29.

⁷⁶⁴ Schlegel *Fr.*, *Über die neuere Geschichte* cit., p. 379.

contrasto non solo con le teorie giusnaturalistiche o al diritto promosso dalla Rivoluzione Francese, ma – anticipando il contrasto tra germanisti (Grimm) e romanisti (Savigny) entro la Scuola storica del diritto⁷⁶⁵ – anche contro il diritto romano, nel quale Schlegel ritiene di poter rinvenire lo spirito dello *strenges Recht*, ovvero di una trattazione astratta⁷⁶⁶:

«Das gesamte römische Recht ist ein Gebäude von Spitzfindigkeit über *res* und *persona*. Da sie nun aber weder von *persona* (der Würde des Menschen) einen richtigen Begriff, *noch auch wußten, was res* (Sache, Eigentum) –, <die religiöse Beziehung und Befugnis zum Eigentum> – *im rechtlichen Sinne* sey, so fällt das ganze Gebäude als leer und nichtig zusammen. – Ueber beydes als ein *Gewebe* von *Unrecht* kann uns nur das Christentum und die christliche Philosophie belehren. Indessen hatten doch die *Germanen* weniger verdrehte und widersinnige Begriffe davon als die Römer»⁷⁶⁷.

Seguendo ancora una volta le analisi di Wieacker, la causa del favoreggiamento del diritto germanico di contro a quello romano è da identificare non tanto nella vastità dell'area di influenza (certo minima) del primo, bensì nella differente sfumatura che esso assumeva. Mentre nel diritto romano è preponderante la tensione verso l'instaurazione di nuovi rapporti economici e nuove strutture istituzionali mediante la sottomissione ai precetti, nel diritto germanico si può descrivere invece come

«un ordinamento tendente alla soluzione dei concreti problemi vitali di gruppi umani e alla elaborazione di un loro *ethos*. [...] A tutto ciò contribuiva anche la concezione germanica del diritto, che lo definiva non come un complesso arbitrario di comandi ma come un'intangibile tradizione di modelli di vita»⁷⁶⁸.

Modelli di vita che, seguendo i versi di una poesia schlegeliana del 1807, sono la difesa della libertà:

«Wo nach altem Rechte
Fromme Sitte gilt,
Da sind edle Mächte

⁷⁶⁵ Riguardo alle riflessioni sulla legge nella filosofia romantica e i suoi rapporti con la scuola storica del diritto cfr. Ziolkowski T., *German Romanticism and Its Institutions*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 64-137.

⁷⁶⁶ *Sig.*, p. 582.

⁷⁶⁷ *Fr. G. P. I*, p. 340, n° 25. Cfr. anche: «In der φσ[Philosophie] des Rechts müßte in der *polemischen Einleitung* zuerst wohl das sogen. *Natur-* und *Vernunft-Recht* widerlegt werden; dann auch das *diplomatische* oder sogen. *VölkerRecht*; endlich 3) auch das *römische* Recht, als in sich heidnisch, verwerflich und atheistisch. – Oder sollte vielleicht das *diplomatische Recht* bloß kritisch gereinigt und ein *besseres* an die Stelle des bisherigen gesetzt werden – Dieses bessere und wahre *VölkerRecht* ist aber schon in dem *Germanicum*, *Canonicum*, und *Publicum* enthalten. Vielleicht sollte das *ius publicum* ganz mit dem Germanischen als dem Personenrechte verschmolzen werden», Schlegel Fr., *Fragmente zur Geschichte und Politik II* (d'ora in poi *Fr. G. P. II*), in KA XXI, p. 39, n° 201.

⁷⁶⁸ Wieacker F., *Storia del diritto privato moderno* cit., Vol. 1, p. 41.

Noch der Freiheit Schild»⁷⁶⁹.

1.6 Tra futuro e passato per favorire il mutamento

Nelle ultime citazioni riportate sembrerebbe di poter ritrovare una marcata sfumatura nostalgica verso il passato, da cui si potrebbe dedurre una posizione reazionaria verso la restaurazione di una condizione di un tempo. Il pensiero del filosofo romantico però ha un'impostazione speculativa che impedisce di schiacciarlo semplicemente e categoricamente entro una tale categoria. Ripercorrendo il primo e il secondo capitolo di questo scritto, è evidente che il suo interesse principale è quello di dare una lettura del presente, per la quale è però necessaria una conoscenza storica; ed è inoltre evidente che la sua attenzione è rivolta allo sviluppo della vita che – per quanto non possa essere descritto come un progresso universale e oggettivo – non può nemmeno essere costretto entro paradigmi già dati entro la storia. Nell'ultimo paragrafo di *Vorlesungen über Universalgeschichte*, intitolato “*Politische Philosophie in Anwendung auf Geschichte*”, la questione è posta molto chiaramente:

«Hier ist der Ort, die Frage aufzuwerfen, inwiefern die politische Philosophie recht oder unrecht habe, in die Verfassung einen Zustand wieder einführen zu wollen, der schon ehemals wirklich war, und welches dann das Altertum sei, das man nachbilden und wiederherstellen solle. Diese Untersuchung betrifft vorzüglich die Behauptung, daß nichts Vergangenes wiederkehren könne, man also auch in der Politik etwas durchaus Neues suchen und nicht auf die alte Form und Verfassung zurückgehen müsse»⁷⁷⁰.

Dopo questo passaggio si elencano vari cambiamenti entro l'ambito sociale che non possono in alcun modo essere frenati, al fine di non uccidere la vita che risiede entro la storia. Non è possibile pensare che le leggi sulla proprietà siano quelle del Medioevo, così lo stesso vale per i codici civile e penale, i quali si devono adeguare alle «Veränderungen in demjenigen Teil der geselligen Sitten und geistigen Entwicklung»⁷⁷¹. La posizione per quanto riguarda il diritto e i codici, quindi, è chiara: non si può pensare un ritorno al passato. Ma affinché sia possibile questa permanente trasformazione è necessario che si dia allo Stato una struttura che non imponga la fossilità data da una costituzione che toglie

⁷⁶⁹ Schlegel Fr., *Freiheit*, in KFSV V, p. 399-400.

⁷⁷⁰ Id., *Vorlesungen über Universalgeschichte* cit., p. 253.

⁷⁷¹ Ivi, p. 254.

spazio a queste trasformazioni: essa viene identificata con la *ständische Verfassung*. Ci si trova quindi di fronte ad un contrasto: proprio al fine di permettere le trasformazioni e gli sviluppi della società è necessario ricorrere ad una forma costituzionale che rimandi al passato⁷⁷². Pensare perciò a Schlegel come ad un semplice conservatore successivamente ad una prima iniziale fase rivoluzionaria⁷⁷³, rende ciechi di fronte all'immutato desiderio schlegeliano di mostrare gli strumenti che permettano l'attuazione dei mutamenti sociali: per consentire che la vita si sviluppi, è necessario avere un piano istituzionale che faccia riferimento alla storia di tale *Leben*. Imporre un ordine razionale – segno allora di un'impetuosa innovazione la cui direzione è posta artificialmente – implica l'interruzione di quel filo vitale che consente allo Stato e alla società di svilupparsi ed essere mobile⁷⁷⁴. Siamo quindi di fronte a due direzioni che sembrano procedere in opposizione reciproca: da una parte la necessità di lasciare spazio alle tendenze che si sviluppano tra i rapporti umani e dall'altra l'esaltazione di una dimensione legata al passato⁷⁷⁵.

Questo contraddice quanto fino qui detto riguardo l'assenza di una vera nostalgia per il passato? Non credo. Schlegel è consapevole che la propria aspettativa, ovvero una costituzione attuale avente le peculiarità necessarie per consentire lo sviluppo vitale, non si è mai completamente data⁷⁷⁶. Per cui, per quanto si possa rinvenire un legame con il passato, non si può parlare di un mero intento restaurativo. Questo è ben diverso dall'intento schlegeliano di trovare gli strumenti per garantire e conservare (da cui si può dire, in questo senso, che la filosofia schlegeliana è conservatrice) un ordine statale organico che però è ancora da stabilire.

⁷⁷² «Bei der Verfassung verhält es sich anders; in dieser kann das Neue nicht zugegeben werden; hier ist das Streben nach dem Neuen durchaus verwerflich, nur das Zurückkehren zum Alten das Rechte», *ibidem*.

⁷⁷³ Tra le letture più convinte di questa dualità si veda Baxa J., *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena 1924. Cfr. anche Zimmermann H., *Friedrich Schlegel oder die Sehnsucht nach Deutschland*, Schöningh, Paderborn 2009.

⁷⁷⁴ «Denn nur aus dem Leben kann das Leben kommen, in der moralischen Welt wie in der Natur, und nur an das frühere Lebendige kann sich das werdende Lebendige anschließen; nur aus dem wahren Alten soll das wahre Neue hervorgehen», *Sig.*, p. 536.

⁷⁷⁵ Questo mi sembra essere coerente con la lettura data da Mannheim del conservatorismo; secondo la sua interpretazione, infatti, è segno comune della posizione conservatrice ottocentesca l'esaltazione dell'antica struttura dello Stato al fine di consentire uno sviluppo vitale; cfr. Mannheim K., *Conservatorismo* cit.

⁷⁷⁶ «diese Verfassung sei im Mittelalter unvollendet geblieben», Schlegel Fr., *Vorlesungen über die Universalgeschichte* cit., p. 255; «muß [...] der Staat ein christlicher sein, und die Wissenschaft gleichfalls eine christliche werden. Beides aber ist noch nie ganz allgemein und vollkommen geschehen», Schlegel Fr., *Philosophie der Geschichte* cit., p. 418; «Auch die Deutsche Verfassung so gut als die Hierarchie ist nur ein sehr unvollkommener Versuch geblieben», *Fr. G. P. I.*, p. 50, n° 326.

1.7 Schlegel, i liberali e la destra Ultras

Molto facilmente il desiderio di giustizia assoluta si unisce al desiderio di libertà e unità altrettanto assolute che fanno parte della posizione liberale francese e che derivano secondo Schlegel direttamente dal pensiero astratto illuminista⁷⁷⁷. Per i liberali la libertà consisterebbe in un elemento negativo, nel risultato della distruzione dei legami di potere che si evolvono naturalmente. Dissolvimento facilitato nella storia dalla farraginosità che aveva intaccato le istituzioni della costituzione attuale la quale permetteva certo una discreta tranquillità sociale, ma che non lasciando più spazio a mutamenti e nuovi sviluppi era destinata a crollare⁷⁷⁸. Al desolato panorama costituito da una massa di individui liberi (in quanto resi perfettamente uguali) prospettato dai liberali si unisce l'ulteriore tensione all'unità assoluta, ovvero la ricerca di una volontà unica che valga per l'intero corpo politico e che si risolve attraverso lo strumento della rappresentanza. Tutto ciò porta in seno il pericolo che un despota prenda il sopravvento o che una condizione di anarchia si faccia prepotentemente spazio. Contro il rischio di dispotismo i liberali avevano pensato ad una soluzione che dal loro punto di vista era lo strumento ideale per garantire sia assolute libertà e unità, sia la protezione da un qualsiasi intento dispotico: ovvero il sistema rappresentativo con doppia camera. Se in particolare il bicameralismo può risultare una sorta di garanzia contro l'avvento del dispotismo⁷⁷⁹, non può comunque risolvere appieno i rischi insiti in un regime liberale. Anche in presenza di un Parlamento diviso in due Camere ci si trova di fronte ad un insieme di rappresentanti la cui volontà privata avrà sempre il sopravvento nei confronti dell'ipotizzata volontà generale.

Inoltre tale sistema porta con sé un grave punto debole, in quanto impedisce ai semplici cittadini di poter usufruire di una libertà ben più importante di quella prospettata da una concezione liberale. Si tratta della libertà legata alla propria particolarità, alla differenza determinata dalle relazioni⁷⁸⁰, alle corporazioni⁷⁸¹, alla possibilità di creare

⁷⁷⁷ *Sig.*, p. 500.

⁷⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁷⁹ *Ivi.*, p. 529.

⁷⁸⁰ L'insensatezza di una libertà perfettamente uguale, o meglio con le medesime peculiarità per ogni essere umano è un tema ricorrente già nei primi scritti schlegeliani. Già nei testi sugli antichi greci, infatti, Schlegel sostiene che ognuno debba sviluppare la propria personale libertà secondo il grado che gli è più consono: possiamo quindi tranquillamente dire che per il filosofo romantico ogni uomo è libero, ma in modi differenti. Cfr. Schlegel Fr., *VW des Studium* cit., p. 629.

⁷⁸¹ Si pensi alla legge Le Chapelier promulgata in Francia il 14 giugno 1791 che sancì la fine delle corporazioni in Francia e rese penalmente perseguibili le associazioni dei lavoratori («Article 1.

unioni con peso politico. Il progetto liberale francese estirpa la stessa essenza politica di ogni singolo⁷⁸² all'esterno delle istituzioni pubbliche predisposte⁷⁸³. L'istituzione bicamerale è solo un bene negativo in quanto dovrebbe riuscire a prevenire l'avvento di un'imposizione dispotica⁷⁸⁴, ma non per questo costituisce un bene in sé. In uno Stato attuale ben organizzato non solo la possibilità di un assolutismo viene eliminata, ma viene anche fornito il campo per pensare la politicità intrinseca ad ogni soggetto umano⁷⁸⁵.

«Ist die ganze reiche Welthistorie mit einem Male so völlig vergessen, daß alle jene andren ungleich festeren und größer gedachten Garantien der frühern Zeit nichts mehr sein, und nur diese in England so höchst lokal entstandene Verfassungsform als die einzig mögliche fernerhin gelten soll?»⁷⁸⁶.

L'opposizione netta tra il giudizio schlegeliano e quello liberale non deve portare a trarre troppo velocemente la conclusione che allora Schlegel patteggi per coloro i quali, al di là del Reno, si mostravano come i più acerrimi antagonisti alle riforme liberali, ovvero gli *ultra-royalistes*. Non è raro trovare i nomi di de Maistre, Chateaubriand e Bonald tra gli appunti o le lezioni schlegeliani, e alla posizione *Ultra* è dedicata anche un'intera sezione del saggio *Signatur des Zeitalters*. Fuor di dubbio è che non si possa parlare di una vera e propria aderenza di Schlegel ai principi del maggior partito francese della Restaurazione. Gli *Ultras*, tanto quanto i liberali, hanno alla propria base un principio distruttore che

L'anéantissement de toutes espèces de corporations des citoyens du même état ou profession étant une des bases fondamentales de la constitution française, il est défendu de les rétablir de fait, sous quelque prétexte et quelque forme que se soit», *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Première série*, p. 210-211, consultabile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k495428>).

⁷⁸² *Sig.*, p. 529.

⁷⁸³ Si ricordi che la Costituzione francese dell'anno III (approvata il 22 agosto 1795) conteneva almeno 5 articoli che erano fuori d'ogni dubbio espliciti sul divieto di tali libertà: «Article 360. Il ne peut être formé de corporations ni d'associations contraires, à l'ordre public. Article 361. Aucune assemblée de citoyens ne peut se qualifier de société populaire. Article 362. Aucune société particulière, s'occupant de questions politiques, ne peut correspondre avec une autre, ni s'affilier à elle, ni tenir des séances publiques, composées de sociétaires et d'assistants distingués les uns des autres, ni imposer des conditions d'admission et d'éligibilité, ni s'arroger des droit d'exclusion, ni faire porter à ses membres aucun signe extérieur de leur association. Article 363. Les citoyens ne peuvent exercer leurs droits politiques que dans les Assemblées primaires ou communales», *Constitution de la République française, et lois y relatives. 1795*, p. 103-104 (consultabile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2069843>).

⁷⁸⁴ In Francia il Consiglio degli Anziani infatti svolgeva il semplice ruolo di controllo sulla legislazione erogata dal Consiglio dei Cinquecento.

⁷⁸⁵ «Statt des höchst unbestimmten und vieldeutigen Begriffs von einer gemäßigten Monarchie, würde ich freilich die Idee einer organisch geordneten und lebendig gegliederten Monarchie bei weitem vorziehen, wie uns die ältern Historien des christlichen Abendlandes, zu der Zeit als nebst den andern freien Korporationen die Kirche noch für das praktische Leben ungleich wirksamer, und auch im Politischen ein mächtiges Organ war, so vielerlei verschiedenartige und vielfältige Beispiele davon darbietet, lange vor dem Entstehen dieser neuen Begriffe und der dynamisch künstliche Abweisung politischer Gewalten und Gegengewichte», *Sig.*, p. 529.

⁷⁸⁶ *Ibidem*. Cfr. anche: *Fr. G. P. I*, p. 385, n° 346.

Schlegel non può accettare⁷⁸⁷: l'assolutezza pretesa per i propri principi. Ma questo non è l'unico punto di distanza: non solo realisti e liberali cercano di far valere la propria posizione in modo assoluto, ma l'essenza stessa del partito – indipendentemente dallo schieramento – presuppone la tendenza ad estirpare le peculiarità locali a favore di una decisione e una prospettiva centralizzatrice⁷⁸⁸:

«Wenn wir von allem Persönlichen abstrahieren, und nur auf das innre Wesen, das eigentliche Ziel des ganzen Strebens oder die herrschende Idee sehen; so finden wie oft dieselben zerstörenden Prinzipien und Elemente der Auflösung bei ganz entgegengesetzten Parteien in dem gleichem Maße herrschend»⁷⁸⁹.

Il sistema partitico comporta perenni lotte e litigi tra fazioni sotto le quali si nasconde una condivisa interpretazione dello Stato che nessuno, entro tale sistema, tenta di mettere in discussione: qualsiasi partito, in quanto tale, tratta lo Stato come un ente negativo e astratto⁷⁹⁰. Sostenitori e oppositori della Rivoluzione e della nuova forma di libertà individuale avrebbero secondo Schlegel lo stesso concetto di Stato e del suo fine: per entrambi esso altro non è che una macchina legislativa che deve controllare e governare ogni ambito dell'umano e del divino⁷⁹¹, cercando di ricondurre ogni aspetto della vita ad una serie di numeri e di tabelle⁷⁹². E proprio perché questo comune presupposto viene coperto dal rumore degli aspri litigi tra le parti, lo sviluppo dell'organizzazione partitica è per Schlegel tra i pericoli maggiori della propria epoca⁷⁹³. Qualsiasi sia il valore e il significato dato dai partiti alla libertà o qualsiasi sia l'obiettivo da essi proposto, impera il

⁷⁸⁷ «jene besondere Abart des zerstörenden Prinzips, welche jetzt als Ultrageist bezeichnet und charakterisiert wurde», *Sig.*, p. 522. Cfr. anche *ivi*, p. 519.

⁷⁸⁸ «eine gewisse rein mathematische Staatsansicht und Staatsbehandlung gar nicht bloß der republikanischen oder liberalen Partei und Sekte eigen ist, sondern ebensowohl bei vielen der legitimsten Regierungen gefunden wird, und sich da in der gleichen Neigung zum Zentralisieren und der systematischen Verschmelzung und Vertilgung alles Lokalen und selbständig Korporativen kundgibt, die man wenigstens als Ziel zu erreichen trachtet», *ivi*, p. 495.

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

⁷⁹⁰ «Der Parteikampf beruht in dem ganz negativ aufgefaßten Wesen des Staats, nach einem bloß abstrakten Begriff desselben; und dieser Streit wird um so unauflöslicher und verworrner, je mehr dieser falsche und irrige Begriff in einer absoluten Denkart und Gesinnung durchgeführt, und selbst als etwas Absolutes aufgefaßt wird», *ivi*, p. 555.

⁷⁹¹ *Ivi*, p. 546.

⁷⁹² Per loro lo Stato è una «Gesetzesmaschine, deren souveräne Gewalt alles Göttliche und Menschliche unter sich beugen, an sich und in sich ziehen, in ihrem absolutem Mittelpunkt vereinigen und verschmelzen, und von da aus wieder bestimmen, leiten, führen und lenken soll; und die umso vollkommner sei, je mehr alles Leben numerisch verzeichnet, alle Menschenkraft tabellarisch geordnet und eingetragen, nach dem gleichen Takt kunstreicher Zentralverwaltung sich ununterbrochen fortbewege», *ibidem*.

⁷⁹³ «ein nicht minder wichtiger und noch viel tiefer liegender Grund von großen Übel, liegt in dem merkwürdigen Charakterzuge unsrer Zeit, daß jetzt *alles* sogleich *zur Partei* wird», *ivi*, p. 492.

principio rappresentativo che toglie ai singoli qualsiasi campo di possibilità per la libertà politica⁷⁹⁴.

La pericolosa tendenza all'assolutizzazione e alla centralizzazione, date dal desiderio di imporre la propria posizione (mediante i meccanismi del partito), caratterizza quindi anche gli *Ultras*, che nonostante esplicitamente promuovano la rinascita di poteri intermedi e locali, non fanno altro in realtà che promuovere quell'assolutismo che ha aperto la strada all'accentramento del potere, allo svuotamento delle relazioni locali⁷⁹⁵ propri anche dello Stato rappresentativo promosso dai rivoluzionari⁷⁹⁶.

Questo giudizio schlegeliano vale nonostante gli *Ultras* rifiutassero il principio assolutista – in quanto consapevoli dello stretto legame che collega l'assolutismo, il meccanismo amministrativo della monarchia di Luigi XIV e il regime giacobino o bonapartista⁷⁹⁷ – favorendo quindi nelle proprie idee la rinascita di una monarchia cetuale in cui la nobiltà (in particolare la piccola nobiltà locale) potesse riprendere il proprio peso politico. La loro convinzione era talmente forte che si trovarono talvolta contrapposti alle stesse decisioni reali – basti pensare alla loro opposizione alla Carta Costituzionale del 1814, contrasto manifestato nonostante tale Carta fosse stata promulgata dal re stesso⁷⁹⁸; oppure si pensi al famoso motto di Chateaubriand («sauvez le roi! Quand même»⁷⁹⁹) che manifestava una forma di alleanza al re carica però di riserva. Già in queste iniziative Schlegel rifiuta l'intransigenza e la forza polemica e distruttiva con cui si vogliono far valere i propri punti di vista. Ma ben più interessante è il riconoscimento entro il movimento *Ultras*, nonostante i suoi intenti, di quell'assolutismo tipico di ogni posizione partitica. Nonostante tutto, cioè, gli *Ultra-royalistes* sono un partito che *in quanto tale* si

⁷⁹⁴ «dieses Trugbild einer vermeinten politischen Freiheit, welche die Parteien begeistert, und von welcher der friedliche Staatsbürger so wenig Reelles zu genießen bekommt», ivi, p. 529.

⁷⁹⁵ «Rien ne souligne mieux la victoire de la centralisation, ce commode instrument de gouvernement, que cette succession de régimes qui, dans l'histoire de France, tombent sous l'émeute parisienne ou sous le coup d'État. Même les «ultras» de Charles X préféreront investir l'État plutôt qu'un retour aux communautés chères à Bonald», Fauchois Y., *Centralisation*, in Furet F., Ozouf M. (ed.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Idées*, Flammarion, Paris 2007, pp. 67-85.

⁷⁹⁶ «[die] repräsentativen Verfassung, welche nichts ist, als die fixierte Unruhe, die angehaltne Revolution, der gebundene absolute Staat; im besten Falle eine Stufe des Übergangs aus diesem in einen andern fester begründeten und mehr organischen Zustand, im schlimmern Falle, die unentschieden schwankende Mitte zwischen der absoluten Gewalt und einem rohen anarchischen Anfang von Republik», *Sig.*, p. 485.

⁷⁹⁷ Rémond R., *La droite en France de la première Restauration à la V^e République*, tr. it. *La destra in Francia dalla Restaurazione alla V^a Repubblica*, di Cantarella G. e Cabrini P., Mursia & Co., Milano 1970, p. 39.

⁷⁹⁸ Ivi, p. 30.

⁷⁹⁹ de Chateaubriand Fr.-R., *De la Monarchie selon la Charte*, Imprimerie de le Normant, Paris 1816 (consultabile on line: books.google.fr/books?id=cIU-AAAAcAAJ), p. 298.

pensa come il custode della giustizia e del vero da manifestare e rendere esecutivo in forma centralizzata, calando dall'alto sull'interesse del popolo una posizione che è in realtà essenzialmente parziale. Questo meccanismo, tipico di un regime rappresentativo di libero mandato, il quale spaccia per volontà comune una posizione particolare, dovrebbe essere rifiutato da coloro i quali si fanno promotori del particolarismo locale, ma così non avviene. L'importanza data al carattere elettivo e rappresentativo aveva comunque preso il sopravvento entro le schiere *Ultras*, fino al punto da portarli alla decisione di dare maggior peso al Parlamento eletto al fine di limitare l'esecuzione del volere del re e del suo governo⁸⁰⁰.

In questa critica si preannuncia già il progetto schlegeliano di dare maggiore importanza alla ricostruzione di rapporti che possano bilanciare le decisioni prese dal governo o dal parlamento centrale, rispetto al tentativo di favorire la rinascita dei poteri locali mediante una decisione centralizzata⁸⁰¹ – da cui si può facilmente derivare la sua avversione per ciò che Schlegel chiama *Ministerherrschaft*, derivata appunto dalla scomparsa dei ceti e dalla limitazione del potere spirituale⁸⁰².

Il carattere assoluto che si lega al partito *Ultra* è comunque differente da quello dei liberali. I primi hanno almeno il merito di aver riportato l'attenzione sulla base cristiana dello Stato, ma

«wir können hier noch eine andre Bemerkung nicht umgehen, welche von manchen Ultraschriftstellern oft übersehen wird, die nicht zufrieden mit der wahren christlichen Lehre vom bürgerlichen Gehorsam, den Thron ganz und gar an den Altar heranziehen und endlich völlig mit ihm verschmelzen möchten»⁸⁰³.

In particolare Schlegel loda gli scritti del conte de Maistre⁸⁰⁴ per aver messo in mostra più chiaramente rispetto agli altri oppositori della Rivoluzione – tra i quali vengono

⁸⁰⁰ Rémond R., *La destra in Francia* cit., p. 34.

⁸⁰¹ Riguardo alla continuità centralizzatrice in Francia rimando ovviamente a Tocqueville A., *L'antico regime e la rivoluzione* cit., e a Fauchois Y., *Centralisation* cit.

⁸⁰² «Die MINISTERHERRSCHAFT ist etwas der neuern Geschichte sehr eigenthümliches; bei den römischen Kaisern wohl schon etwas ähnliches, und auch bei den orientalischen Despoten. Nur war es in Europa künstlicher. – Wo die *Stände* wegfallen und die geistliche Macht, da tritt von selbst Ministerherrschaft ein. (Ein König kann nur in der ständischen Verfassung selbst regieren.) Am ersten zeigte sie sich in Spanien und Frankreich. – In England sind außer den Directoren der Bank und der ostindischen Comp[anie] die sämtliche *Ministercompetenten*, der Souverain. <unter diesen giebt es Evoluzioni wie in Frankreich und Russland, nur geregelter>, *Fr. G. P. I*, p. 51, n° 335.

⁸⁰³ *Sig.*, p. 571.

⁸⁰⁴ «Unter den französischen Schriftstellern der neuesten Epoche, welche sich dem Berufe der religiösen Wiederherstellung der öffentlichen Denkart gewidmet haben, besitzt wohl keiner die obgenannten

citati: Burke, Gentz, Bonald, Adam Müller, Haller e Görres – il fondamento religioso dello Stato monarchico e l'importanza del potere spirituale⁸⁰⁵, ma anche in lui l'atto teorico ricade nella pretesa assolutezza. Per questo tralascia una prospettiva sul presente e sulla storia⁸⁰⁶, e si lascia invece trascinare da un passionale impulso reazionario che porta il principio positivo su cui si basa (ovvero lo spirito religioso) a scadere nel proprio contrario, portando in questo modo maggior danno che non gli oppositori contrapposti allo stesso de Maistre⁸⁰⁷.

«Die größte Gefahr der Zeit, und der mögliche Mißbrauch der religiösen Grundlage selbst, liegt in dem Abwege des Absoluten. Sehr nachtheilig und höchst gefährlich ist es, wenn in solcher Weise nach dem Geiste einer leidenschaftlichen Reaktion das revolutionäre Verfahren und Wesen mit in die legitime Sache aufgenommen, wenn die Leidenschaft selbst zum Vernunftgrundsatz und zum allein gültigen und allein richtigen System erhoben [...] wird, als ob die rettende Kraft des Glaubens und der Wahrheit für die Zeit und die Welt, in der äußerlich nachgesprochenen Formel und in dem toten Buchstaben liegen könnte; da das wahre Leben und die feste Grundlage desselben doch allein aus dem lebendigmachenden Geiste der ewigen Wahrheit hervorgehen kann»⁸⁰⁸.

L'unico modo per salvarsi da qualsiasi di queste due posizioni è ridare valore all'elemento storico, senza cadere in teorie universali e astrazioni vuote⁸⁰⁹. E inoltre prendere certa posizione a favore della rivalutazione dell'elemento religioso entro lo Stato, – in quanto l'indifferentismo è un male non minore rispetto allo spietato spirito partitico⁸¹⁰ –, ma la propria posizione non deve essere alterata trasfigurando tale elemento, attraverso un trattamento assoluto e accanito (come ad esempio compiuto dagli *Ultra-royalistes*), in un fattore negativo⁸¹¹. Ovvero non si deve fare di Dio un partito:

«Wir sollen zwar Partei *nehmen* für das Gute und Göttliche [...]; niemals aber sollen wir Partei *sein*, oder Gott und seine Sache zur Partei *machen*»⁸¹².

Eigenschaften in einem größern, oder in einem so ausgezeichneten Maße, als der Graf Maistre», Schlegel Fr., *Philosophie der Geschichte* cit., p. 414.

⁸⁰⁵ *Sig.*, p. 563.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

⁸⁰⁷ *Ivi*, p. 414-415.

⁸⁰⁸ *Ivi*, p. 412.

⁸⁰⁹ *Ivi*, p. 524.

⁸¹⁰ «Nur denke man nicht, daß damit der neutralen Erschlaffung aller derjenigen das Wort geredet sein soll, welche für nichts Partei, aber auch an nichts mit Ernst ein Interesse nehmen. Darin liegt freilich kein Heil noch Abhilfe; vielmehr ist diese *Indifferenz der Gesinnung*, welche in der Masse, besonders der Gebildeten, so vorherrschend ist, ganz vorzüglich auch eines der auflösenden Elemente und eine der großen Hauptgefahren des Zeitalters», *ivi*, p. 492.

⁸¹¹ *Ivi*, p. 533.

⁸¹² *Ivi*, p. 520.

1.8 Critica alle nuove legislazioni

Il calarsi del pensiero entro il movimento caotico dei processi storici è un ruolo al quale la filosofia non può sottrarsi. L'approfondimento schlegeliano sul diritto naturale e sulle pretese di una giustizia assoluta non devono quindi essere interpretati come meri giochi speculativi o discussioni generali. Gli obiettivi delle critiche sono invece ben localizzati e mirati, le analisi hanno per oggetto delle trasformazioni e delle istituzioni concrete. A fine '700 e inizio '800 assistiamo infatti al tentativo di applicare le direttive così negativamente giudicate da Schlegel in alcune legislazioni al fine di favorire l'instaurarsi di regimi assolutisti illuminati. Inoltre in quello stesso arco di tempo la gestione delle relazioni tra gli uomini cominciò ad essere non più amministrata in modo da rispettarne la *lebendigkeit* – potremmo dire: con un rapporto diretto, personale e non astratto – bensì in modo meccanico, seguendo tabelle⁸¹³. Mutamento dovuto alla decadenza della nobiltà che andava trasformandosi in ceto amministrativo:

«Soll nemlich die mechanische Behandlung der Geschäfte aufhören und eine altdeutschen persönliche eintreten so muß auch erst wieder der Charakter der Menschen dazu gebildet werden. – Dazu wäre aber der Adelstand immer noch der vorzüglichste»⁸¹⁴.

Schlegel ritiene che la filosofia debba rilevare le tendenze del proprio tempo quali espressioni dello sviluppo della vita, ma nonostante il giusnaturalismo stesse prendendo il sopravvento nelle legislazioni di quel periodo (e quindi si mostrasse evidentemente come una tendenza), il filosofo trova necessario discutere di diritto storico in quanto esso maggiormente sottolinea il valore di una costruzione complessa di regolazione. L'atto filosofico-storico per lui ha il compito di ricostruire, per quanto in modo essenzialmente imperfetto e incompleto, la leggibilità di una realtà e di un tempo andati in frantumi, e, coerentemente con le riflessioni sulla critica e sulla ricostruzione storica, Schlegel rinviene uno sviluppo della vita entro l'ambito della politica e delle relazioni umane e che lui cerca di mettere in evidenza. Ciò che Schlegel cerca di fare, mediante le proprie analisi sul diritto naturale, sul meccanismo della rappresentanza e sul contrattualismo è mostrare da un lato

⁸¹³ «Merkwürdig ist die Epoche, wo an Statt der ehemaligen *lebendigen* und *religiösen*, (auf Charakter und Persönlichkeit gründenden dem Genialischen mehr Freiheit lassenden) Verwaltung der Geschäfte die neue mechanische, tabellarisch statistische eintrat. [...] Es liegt dabei eigentlich die Tendenz zum Grunde, auch die Praxis als *Wissenschaft* und als *Kunst* zu behandeln statt der alten lebendigen und religiösen Behandlung [...]. Hier zeigt sich recht das böse Princip», *Fr. G. P. I*, pp. 137-138, n° 197.

⁸¹⁴ Ivi, p. 140, n° 210.

come queste ostacolano il naturale sviluppo dell'assoluto nel mondo e dall'altro come comunque in Germania ci sia, in modo sotterraneo e magari un po' nascosto, la permanenza di tali rapporti vitali, i quali devono essere potenziati al fine di permettere lo sviluppo ulteriore della vita. Sarebbe troppo facile d'altra parte criticare Schlegel per non aver registrato con oggettività le nuove tendenze del suo tempo: egli infatti riconosce e sottolinea il punto di vista parziale e soggettivo con cui necessariamente il critico e lo storico leggono la realtà.

Il parallelismo tra il ruolo dello storico e il compito della critica filosofica e artistica è evidente: non si cerca di criticare per distruggere, o per trovare una verità universale contrapposta ad una altrettanto assoluta verità pretesa, bensì per permettere lo sviluppo, il mutamento. Per permettere dei cambiamenti organici e armonici, cioè che coinvolgano l'insieme delle relazioni senza distruggerle, alla ricerca di un equilibrio che mai sarà presente in forma stabile, se non nella forma dell'assenza: ciò vale per l'ambito artistico, politico e anche strettamente teoretico.

Il modello giusnaturalistico venne utilizzato ad esempio in Prussia, entro quel percorso, iniziato nel 1749 con il *Corpus Iuris Fridericianum* e terminato indicativamente nel 1794 con la pubblicazione dell'*Allgemeines Landrecht*, che mirava a portare chiarezza e razionalità all'interno dell'ordinamento basandosi su principi fondamentali. Wieacker ci ricorda che sul piano sostanziale le norme stabilite da questa codificazione erano comunque legate alle tradizioni dei territori in cui entrò in vigore⁸¹⁵, e se quindi la critica schlegeliana di astrattezza sembra non valere per i casi in cui il giusnaturalismo venne applicato, questa riprende il proprio valore se pensiamo alle innovazioni introdotte dal codice prussiano che se da una parte teneva conto della realtà che esso vuole organizzare, dall'altra però generalizza le regolamentazioni provinciali (mediante quindi astrazione) e cerca di anticipare un futuro in cui i ceti sono assenti⁸¹⁶. Ciononostante, sembrerebbe fuori luogo o comunque non così acuta la critica di astrattezza, come se le legislazioni vigenti – si ricordino anche gli altri codici giusnaturalistici nominati di Wieacker: il *Code Civil des Français* (1804) o il codice civile austriaco, ovvero l'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch für die deutsche Erblande* (1811) – fossero state scritte senza alcuno sguardo verso le particolarità territoriali in cui esse entrano in vigore. L'obiettivo schlegeliano va ricercato

⁸¹⁵ Wieacker F., *Storia del diritto privato moderno* cit., Vol. 1, p. 502.

⁸¹⁶ Koselleck R., *La Prussia tra Riforma e Rivoluzione* cit., p. 45.

più in profondità: per astrattezza, per razionalismo, qui non si intende l'imposizione di una teoria pura e universale entro i codici civili, bensì le innovazioni che in esse vennero introdotte, che intendevano estirpare gli elementi particolari dei singoli territori, basandosi sul progetto di un rapporto sempre più diretto tra Stato centrale ed individui. Lo scopo di tali codificazioni non era un semplice miglioramento del diritto già presente, bensì una vera e propria ripianificazione complessiva della società a partire dall'intimo e familiare spazio delle mura domestiche⁸¹⁷, presupponendo perciò che sussista una razionalità dello Stato autonoma che possa valere quale volontà costituente e possa imporsi sulla comunità, al cui scopo dovevano essere eliminati tutti gli ostacoli, ovvero l'insieme dei poteri intermedi, quale l'organizzazione cetuale o il potere locali della nobiltà. Seguendo le dottrine di Burke⁸¹⁸, Schlegel rifiuta proprio la possibilità che ci possa essere tale autonomo sviluppo della razionalità dello Stato. Questa procede nel presupposto che esista una verità assoluta che Schlegel esplicitamente rifiuta a favore di una più insicura e mutevole verità relativa che tenga conto degli elementi che la circondano e del contesto entro cui viene inserita.

Seguendo la lettura di Koselleck riguardo la riforma costituzionale prussiana, possiamo con non troppa difficoltà ritrovare gli elementi contro i quali Schlegel, più o meno esplicitamente, si scaglia. In particolare, era cara a Schlegel la tematica dei ceti e del loro ruolo all'interno dello Stato, che cominciò a mutare drasticamente con l'*Allgemeines Landrecht*. All'interno di quest'ultimo inizia quel processo che andava limitando il peso politico dei ceti, trasformando questi ultimi da un elemento vitale entro la sfaccettata vita istituzionale tedesca ad un organo dedito al semplice servizio statale e amministrativo. Essi vennero privati di una qualsiasi autonomia giuridica, e nonostante la riforma prussiana sembrasse inizialmente pensata anche per favorire l'ordine particolaristico e custodire i privilegi di alcuni, i diritti cetuali vennero trasformati in oggetti di proprietà, trasferendo così il loro ambito dal diritto pubblico a quello privato, con l'intenzione di sottrarli

⁸¹⁷ «Merkwürdig in der neuesten Geschichte ist auch die *Polizei* [...] sich in das offenbare Hausrecht d[er] Bürger gewaltsam einmisch», *Fr. G. P. I*, p. 67, n° 97.

⁸¹⁸ Cfr. Burke E., *Reflections on the Revolution in France and on the proceedings in certain societies in London relative to that event*, tr. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia e sulle relative deliberazioni di alcune società di Londra*, a cura di Respinti M., Ideazione, Roma 1998. Si ricordi che tale testo era ben conosciuto in Germania grazie alla traduzione di Genz pubblicata nello stesso anno dell'originale inglese (1793); cfr. Burke E., *Betrachtungen über die Französische Revolution*, nella trascrizione tedesca di Genz Fr., a cura di Iser L., Henrich D., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967.

dall'ambito dell'azione politica⁸¹⁹, o meglio di neutralizzarli entro il campo della politica statale. Di fronte a questo allora la prospettiva schlegeliana sembra davvero avere semplicemente uno sguardo volto al passato, come se la sua indagine storica avesse in realtà messo tra parentesi 10 o 20 anni di trasformazioni. Questo vale solo, però, se si considera la *Verfassung* e quanto da essa prospettato quale unico oggetto di interesse per un'indagine politica. Schlegel coglie quegli elementi che seppur non sono nominati nella Costituzione ancora sussistono e che dal suo punto di vista sono il vero spazio della vita e del mutamento: quegli elementi che potrebbero essere letti come segno di arretratezza all'interno della Germania di inizio '800 sono per lui invece motori vitali, che certo necessitano di modifica, ma che non devono in alcun modo essere estirpati. Quando si considera il pensiero politico di Schlegel si deve sempre tenere a mente ciò che dal suo punto di vista doveva essere il ruolo della teoria (estetica, giuridica, e così via): costruire una struttura secondo principi che vengono considerati universali e immutabili porta al disastro e all'anarchia in quanto non consente di assecondare uno sviluppo organico dello Stato e delle relazioni entro di esso.

La sua posizione sembra d'altronde meno nostalgica se si considera che nella stessa progredita Prussia il codice scritto secondo i principi del diritto naturale aveva solo un valore sussidiario, e che il diritto consuetudinario continuava a valere ancora nelle campagne. Inoltre il superamento della costituzione cetuale non avvenne così semplicemente e linearmente mediante l'*Allgemeines Landrecht*. Basti pensare che ancora Stein cercò, con il proprio piano organizzativo proposto nel 1807, di ammodernare la struttura cetuale senza però riuscire a portare a termine il proprio scopo. Compito preso a cuore successivamente da Hardenberg senza poter giungere ad un totale successo a causa della resistenza della *feudale Fronde*, segnando così la storia della Germania, che andava prendendo la strada non dello Stato unitario rappresentativo, ma piuttosto quella dello Stato federativo feudo-cetuale⁸²⁰. La persistenza del sistema cetuale continuava comunque a sussistere anche nelle zone in cui il regime assolutistico cercava di imporsi⁸²¹. O

⁸¹⁹ Koselleck R., *La Prussia tra Riforma e Rivoluzione* cit., p. 34.

⁸²⁰ Hueber E. R., *Deutsche Verfassungsgeschichte* cit., p. 167 s.

⁸²¹ Cfr. Hölzle E., *Bruch und Kontinuität im Werden der deutschen modernen Freiheit*, tr. it. *Frattura e continuità nell'evoluzione della moderna "libertà" tedesca*, in Rotelli E., Schiera P. (a cura di), *Lo Stato moderno 1. Dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 91-101.

seguendo le letture di Näf⁸²² e di Meyer⁸²³ possiamo assumere che la scomparsa del dualismo dato dal sistema cetuale scomparve lungo l'800, ma non prima. Ed è proprio l'intenzione di mantenere salda la duplicità individuata da Näf e Mayer – che scorgono nella struttura duale del sistema cetuale (che vede contrapporsi ceti e monarchia) lo sviluppo necessario dello Stato feudale che non aveva le forze per completare il proprio progetto monistico di concentrazione del potere – ciò che sta a cuore a Schlegel: da una parte il sovrano e dall'altra i ceti e la nobiltà. Tutto ciò a ulteriore conferma che nel filosofo romantico troviamo una posizione che per nulla assomiglia alla rigidità di un pensiero legato alla pesantezza del passato, ma che d'altronde non vuole cadere nemmeno nell'altrettanto inflessibile deduzione lineare da principi assoluti; differentemente da entrambi, cerca di cogliere ciò che gli si trova di fronte elaborandolo, senza rifiutare l'uso della ragione, al fine di mantenere il passo con lo sviluppo della vita.

COMUNITÀ, INDIVIDUALITÀ, ETICA

2.1 L'unità e la massa

Abbiamo già visto che Schlegel cerca di differenziare il piano della legislazione (del diritto) e quello della politica. Proprio per questo motivo la riflessione schlegeliana si vuole più appropriata in una condizione in cui non si può parlare, come nei territori tedeschi a cavallo tra '700 e '800, di un insieme di uomini sottomessi alle stesse norme del diritto. Egli si trova costretto, in altre parole, a far propria una riflessione che si ponga il problema di relazioni politiche al di là dei rapporti strettamente giuridici⁸²⁴, in modo da evitare una qualsiasi riflessione che abbia il proprio centro in un soggetto unitario già dato.

⁸²² Näf W., *Frühformen des "Modernen Staates" im Spätmittelalter*, tr. it. *Le prime forme dello "Stato moderno" nel basso medioevo*, in *Lo Stato moderno I. Dal Medioevo all'età moderna* cit., pp. 51-68.

⁸²³ Mayer T., *Die Ausbildung der Grundlaghe des modenrnen deutschen Staates im hohen Mittelalter*, tr. it. *I fondamenti dello Stato moderno tedesco nell'alto Medioevo*, in *Lo Stato moderno I. Dal Medioevo all'età moderna* cit., pp. 21-49.

⁸²⁴ Riguardo alla differenza tra il modello romantico-tedesco e quello illuministico-francese, si vedano le seguenti brevi, ma chiare e concise pagine: Bourdieu P., *Sur l'État*, Raisons d'agir-Seuil, Paris 2012, p. 552-555.

Interpretando il pensiero di Schlegel possiamo concludere che la visione dell'unità propria del contrattualismo è giustificata entro determinati contesti; il filosofo romantico – come molti suoi contemporanei – si pone il problema di come sia possibile pensare la Germania come un'unica entità politica, dato che questa si presentava, ancora allo scoppio della Rivoluzione Francese, divisa in più di trecento nuclei statali con apparati e legislazioni molto diversi tra loro. Possiamo generalizzare dicendo che il giusnaturalismo sembra essere maggiormente adatto in una condizione in cui i confini di influenza – sia per ragioni fisiche come per l'Inghilterra, che per ragioni storiche, come la Francia – del rappresentante sono già più o meno netti. In tal caso è più semplice pensare la centralizzazione di tutto il potere entro le mani di un singolo (individuo o gruppo). Proprio perché l'identità dello Stato è già circuita, i cittadini e sudditi non devono essere caratterizzati da altro che dalla propria sottomissione. Il modo per mostrare un insieme in tale massa priva di qualità è dando luce ad una volontà che si voglia generale in quanto volontà propria del rappresentante. Questo modello non può valere per Schlegel, e per il suo sogno di vedere un giorno una Germania unita. Il giusnaturalismo risponde all'esigenza di legittimare la presenza di un rappresentante di fronte al quale non può esistere alcuna volontà che gli faccia resistenza⁸²⁵. Schlegel invece si pone il problema di come sia possibile una composizione dell'unità tedesca proprio perché non poteva risultare chiaro ai suoi occhi (e a quelli dei suoi contemporanei) a chi il rappresentante avrebbe dovuto dare voce. Non si tratta quindi nemmeno di un tentativo di pensare un popolo portatore di una volontà indipendente dal rappresentante, come se si trattasse di due identità distinte, in quanto non è chiaro chi debba partecipare a tale unità autonoma. Inoltre in Germania non è possibile – a causa della frammentazione in entità statali differenti, ma anche dell'assenza di una classe borghese avanzata e consapevole – rinvenire le tracce di un gruppo di soggetti che si arroghi il titolo di Nazione, corpo di un potere costituente la cui volontà combaci con l'ordine statale (si pensi a Sieyès). A causa di queste frammentazioni la riflessione schlegeliana si è rivolta alla ricerca della nascita storica di un

⁸²⁵ Noti sono gli esempi di modelli giusnaturalistici che cercarono di pensare a strumenti per ostacolare e mitigare tale assolutezza, mostrando però rilevanti contraddizioni. Si pensi ad esempio all'eforato fichtiano; Cfr. Fichte J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, tr. it. *Diritto naturale*, a cura di Fonnesu L., Laterza, Roma-Bari 1994 (in particolare si vedano pp. 153-165). A tal proposito cfr. Duso G., *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in id., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 273-310 e Rametta G., *Diritto e potere in Fichte*, in Duso G., *Il potere* cit., pp. 275-295.

insieme politico piuttosto che al tentativo di legittimare, attraverso il contrattualismo, una forma di governo destinata ad un'unità già esistente⁸²⁶.

Il problema di pensare o meno la politica nei termini di un'unità viene presentato in modo chiaro nel già citato testo *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, recensione allo scritto *Sulla pace perpetua* di Kant. In esso viene rifiutato il presupposto che l'uomo debba essere pensato in isolamento; e con ciò si rifiuta anche l'idea tutta giusnaturalistica che per giungere ad avere delle relazioni tra soggetti si debbano necessariamente attendere i rapporti regolati da diritti e doveri sostenuti per la propria efficacia dal rappresentante. In Schlegel non ha perciò valore portante il pensiero di un'unità statale data dall'unità di una volontà unica. Proprio perché gli uomini sono in relazione naturale, la scienza e la filosofia della politica non devono occuparsi di come assemblare gli individui per produrre una macchina funzionante, bensì hanno propriamente come oggetto i rapporti umani che si formano e sviluppano – tornando, per ammissione schlegeliana, ad una visione greca⁸²⁷. È perciò evidente che l'obiettivo non è e non può essere, ancora una volta, presentare la costruzione di uno Stato in cui gli uomini restino nel proprio spazio privato incapaci di produrre resistenza nei confronti del rappresentante. Gli oggetti della scienza politica sono per Schlegel le relazioni che per esempio Hobbes avrebbe completamente rifiutato; si presenta anzi, in questo breve testo giovanile, l'ipotesi che esista un vero e proprio principio all'interno del piano politico, derivante dalla naturale predisposizione umana alla relazione e al rapporto con il proprio simile:

«Durch das theoretische Datum, daß dem Menschen, außer den Vermögen, die das rein isolierte Individuum als solches besitzt, auch noch im Verhältnis zu andern Individuen seiner Gattung, das *Vermögen der Mitteilung* (der Tätigkeiten aller übrigen Vermögen) zukomme; daß die menschlichen Individuen durchgängig im *Verhältnis* des gegenseitigen *natürlichen Einfluss* wirklich stehen, oder doch stehen können, – erhält der reine praktische Imperativ eine *neue spezifisch verschiedene Modifikation*,

⁸²⁶ Seguendo la voce “*Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper*” questa differenza sottostà anche alla maggiore attenzione portata solitamente in Germania per l'organizzazione rispetto alla costituzione, in quanto solo attraverso la prima si potranno raggiungere i presupposti per la seconda, e solo mediante una *Regierungsverfassung* è possibile preparare il terreno per la futura rappresentazione nazionale. Cfr. Böckenförde E.-W., Rossum G. D., *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper*, in *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. IV, pp. 519-622.

⁸²⁷ «*Politik*, worunter ich nicht die Kunst verstehe, den Mechanism der Natur zur Regierung der Menschen zu nutzen [...] sondern (wie die griechischen Philosophen) eine *praktische Wissenschaft*, im Kantischen Sinne dieses Worts, deren Objekt die *Relation* der praktischen Individuen und Arten ist», *Rep.*, p. 15.

welche das Fundament und Objekt einer neuen Wissenschaft wird [...]: *Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden*»⁸²⁸.

Secondo Schlegel è perciò presente nell'uomo un impulso alla comunità che non si risolve nello scontro. Si tratta di una tensione completamente naturale che porta gli esseri umani a cercare un piano di condivisione. Non si tratta di una tendenza dettata dal bisogno materiale di sopravvivenza e che potrebbe portare alla prevaricazione dell'uno sull'altro. Bensì si esprime nel desiderio di condivisione, di porsi nella stessa rete di segni e significati. La comunicazione di cui qui si sta parlando ritengo sia strettamente collegata con quella forma di condivisione e dialogo che caratterizza la ricerca comune della verità.

Non si tratta del semplice chiacchiericcio che pervade le strade della Parigi post-rivoluzionaria⁸²⁹. Nel suo soggiorno in Francia Schlegel assiste ad uno spettacolo desolante, coerente alla dottrina politica che ha fomentato la Rivoluzione, in cui gli uomini hanno realmente perso le proprie peculiarità personali e affondano nella più totale inconsapevolezza e perdita di sé, sommersi dalla loquacità⁸³⁰ che li porta a scrivere, leggere e pubblicare in grandi quantità, ma senza provocare quella dialettica così importante per Schlegel. Per questo ad esempio l'imperativo politico sopra riportato («Gemeinschaft der Menschheit soll sein») non implica l'indiscriminata libertà di stampa. Basti pensare ad un paio di pagine schlegeliane pubblicate nel 1809 nell'*Österreichischer Zeitung* e intitolate *Über die neue Wiener Preßfreiheit*. In esse Schlegel si scaglia contro la decisione di pubblicare i testi di Aloys Blumauer. Le motivazioni non sono però da rinvenire – come potrebbe pensare un lettore malizioso – nell'aspra satira che tale poeta compì contro alcune autorità consolidate come il clero. Il rischio insito nella pubblicazione di alcuni testi non è tanto la possibilità che si trasmettano messaggi che incitino ad una ribellione, all'ateismo e così via, bensì il pericolo sta in un particolare effetto che questi possono avere nei lettori: lo stordimento. Uno stordimento che porta alla perdita della consapevolezza di sé, della propria miseria e della propria forza morale portando l'uomo a dimenticare la propria libertà:

⁸²⁸ Ivi, p. 14-15.

⁸²⁹ «Aber daran ist hier nicht zu denken, keine Musik ertönt an den öffentlichen Orten, ja kaum wird gesprochen, nur ein leises Flüstern wird gehört», Schlegel Fr., *Reise nach Frankreich* cit., p. 70.

⁸³⁰ «Ja, dieses allgemein herrschende Wesen, dieser Wuchergeist, Empfindsamkeit und Gaunerei, gesittetes Betragen und Elend, diese absolute Unbekanntschaft mit der eignen Bestimmung, die unendliche Schreibseligkeit und Geschwätzigkeit, und dabei die törichte Einbildung von sich selbst, und das absolute Nichtgefühl für alles Große, was schon wirklich auf der Erde war; alles das zusammen muß den denkenden Mann mit einer Verachtung gegen sein Zeitalter erfüllen, die wieder zur Gleichgültigkeit wird», ivi, p. 76.

«ist es etwa Absicht und Plan, diesen Hang zu sinnlichen Ausschweifungen vielmehr zu begünstigen als zu hemmen? – Wahr ist es, je sittlich erniedrigter und in Sinnlichkeit versunkener der Mensch ist, je leichter vergißt er in der Betäubung sein Elend; und auf keinem andern Wege werden die dem neuen System so verhaßten und gefährdenden Triebfedern der wahren Ehre und eines männlichen Freiheitssinnes so sicher erschlaft und abgestumpft, als auf diesem»⁸³¹.

Secondo la prospettiva schlegeliana quindi è di prima importanza certo che ci sia una forma di comunicazione tra i soggetti, ma questa non è riducibile alla mera chiacchiera. Anzi, sembra che il rumore provocato dal numero eccessivo di testi stampati sia una semplice presentazione di occasioni per ridere e svagarsi, allontanando quel rapporto sinpoetico che porta all'apertura alla vita e alla produzione di verità che caratterizza la filologia e la critica schlegeliana⁸³².

Anche sotto questo punto di vista Schlegel cerca di rintracciare quei rapporti che non possono essere il semplice risultato di un accostamento tra due individui, come due atomi giustapposti privi di un rapporto produttivo⁸³³. Ancora una volta cioè cerca di rivolgersi a relazioni fondamentali e imprescindibili, che nulla hanno a che fare con quanto viene presentato come possibile entro una dimensione giusnaturalistica. Gli individui dati dal contrattualismo, o i soggetti prodotti dall'impeto distruttivo rivoluzionario sono tutti uguali tra loro, e proprio in quanto manca la diversità non è possibile nemmeno il rapporto sinfilosofico così caro a Schlegel. La sinfilosofia è possibile ogni qualvolta l'altro si mostri a noi come un insondabile, un soggetto con un'ombra perennemente interpretabile, ma mai completamente chiarificabile. Se ogni interlocutore è uguale all'altro e viene privato della propria peculiarità, tutto si mostra piatto e superficiale. La vita non può scaturire dal banale rumorio che si sviluppa tra due individui uguali⁸³⁴, in questa condizione essa viene esclusa ed uccisa, e non si può dare quell'imprevedibilità data dal continuo sviluppo della vita

⁸³¹ Id., *Über die neue Wiener Preßfreiheit*, in id., *Während des Feldzuges*, in KFS VII, p. 97.

⁸³² Sull'importanza del "libero parlare" e della "conversazione" in Germania cfr. Bonfatti E., *La civil conversazione in Germania*, Del Bianco, Udine 1979.

⁸³³ Per questo Tang C. ritiene di poter rinvenire in Schlegel la visione dello Stato non tanto come *corporate person*, bensì come società umana il cui obiettivo è la comunità. Tang C., *From International Law to Romantic Poetics. Legal Historical Observations on Friedrich Schlegel*, in 'Cadernos de Letras', 27, 2010, p. 33-45.

⁸³⁴ «Freilich verliert sein Leben im ganzen wieder dadurch an Interesse, daß alles im französischen Leben so gar genau bestimmt ist; wie man in jedem möglichen physischen oder moralischen und geselligen Verhältnisse und Ereignisse zu handeln, zu denken, ja selbst zu reden habe, das weiß ein einigermaßen gebildeter Franzose ganz bestimmt und ganz genau voraus; so daß es eine Art von Gutmütigkeit der Menschen zu sein scheint, daß sie ihr Leben wirklich selbst zu Ende leben, und es nicht mit einemale gleichsam wie eine Rolle nacheinander aufsagen», id., *Reise nach Frankreich* cit., p. 67.

nell'esistenza e nella storia; ogni individuo è determinato a seguire il medesimo percorso, non sussiste alcuna differenza sostanziale tra gli uni e gli altri:

«Diese Bestimmtheit des französischen Lebens gründet sich auf die Universalität dieser Nation, da nämlich alle Individuen einander zum Erstaunen gleichen, so daß besonders einem der an die ganz individuelle Bildung der Deutschen gewohnt ist, alle Verschiedenheit, die etwa noch da ist, fast gänzlich unsichtbar werden muß»⁸³⁵.

Ecco quindi che trattare del problema della comunicabilità implica coinvolgere una riflessione sulla politica che va ben oltre la discussione sulla necessità di uno spazio aperto e pubblico, semplicemente privo di ostacoli di fronte al desiderio di esprimere la propria opinione. Schlegel teme per la perdita di quelle differenze che sono condizione imprescindibile della sinfilosofia, ma ciò lo porta a scontrarsi immediatamente con la spinta dell'individualismo promosso dalla Rivoluzione. Questa non porta semplicemente all'uguaglianza giuridica, ma trasforma i soggetti in semplici atomi di una massa che si rapportano tra loro nei semplici termini del mercato e dell'intrattenimento; la lotta al governo dell'uomo sull'altro porta al livellamento della tensione provocata quando si ha la consapevolezza di avere di fronte un soggetto differente da sé. Pacificare le relazioni umane mediante una legge razionale livellante e individualizzante comporta certo la fine degli scontri e delle guerre intestine, ma anche la morte dello scontro tra dispari che porta alla produzione di verità.

Anche di fronte a questa polverizzazione che rischia di uccidere la filosofia stessa non si deve perdere la speranza; se è innegabile che la riduzione dell'uomo a semplice granello dentro una massa indistinta provoca la fine del legame filosofico, è anche vero che cercando di ristabilire quest'ultimo può essere ricostituita una forma di legame e una cerchia "di amici" che resista a quella distruzione: la relazione è biunivoca. Per questo possiamo vedere nel rapporto filosofico una presa di posizione che, se certo non è una teoria dello Stato tout court, non può essere taciuto di a-politicità. Si tratta di una vera e propria proposta per pensare un piano in cui i rapporti tra i soggetti possano essere ripensati, a favore della ricchezza delle differenze, per ripristinare l'apertura verso la vita di contro alla morta macchina giusnaturalistica e alla terribile massa nata con la Rivoluzione:

⁸³⁵ *Ibidem.*

«Jetzt da alle äußern Verhältnisse zerstört und aufgelöst sind in eine chaotische Masse tyrannisch revolutionärer Gleichheit, scheint dieser Geist und diese Kraft beinahe verschwunden; aber alles, was notwendig ist, ist auch ewig und muß früher oder spät wiederkehren»⁸³⁶.

L'esatto opposto di un soggetto che voglia far tesoro delle proprie differenze, allo scopo di coltivare relazioni che portino alla ricerca della verità è esattamente la figura del "filisteo", categoria che già Novalis aveva utilizzato per caratterizzare un uomo borghese sottomesso alle nuove trasformazioni sociali ed economiche che lo vogliono relegato nella propria anonima sfera privata. Il filisteo si accontenta di sopravvivere, di proseguire nella propria quotidianità senza porsi alcuna domanda, abbandonando ogni tensione verso la libertà e l'assoluto, trasformandosi così da uomo a sua semplice figura e immagine. Ma il vero successo di quest'opera di livellamento è proprio la sua riduzione, dal punto di vista politico, ad un semplice centro di volontà dotato di voto:

«Certo non è senza fatica che, a tutta prima, l'essere borghese viene piattato e tornito fino ad essere una macchina. Ma la sua fortuna è fatta quando anch'egli è diventato un addendo della somma della politica, e si può dire a tutti gli effetti completo quando alla fine si è trasformato da persona umana in *figura*»⁸³⁷.

La maniera quindi in cui è stata pensata la teoria della verità coinvolge non solo l'ambito strettamente epistemologico. Il vero, così come qualsiasi legge che regoli una comunità di uomini, non è lo statico oggetto di una scoperta: non è semplicemente deducibile una volta per tutte. Entrambi sono il risultato di una costruzione mobile e dinamica, mai conclusa. L'assenza di un termine realmente finale, la presenza necessaria della perenne discussione degli elementi e dell'ordine posto: queste sono le linee generali che caratterizzano non solo l'epistemologia ma anche la riflessione politica schlegeliana, in particolare nei suoi primi scritti, quelli prodotti a poca distanza dalle sue riflessioni sul classico.

2.2 L'etica

Nei primi scritti schlegeliani – si pensi a quelli dedicati alla storia della letteratura antica, alla recensione al testo kantiano *Sulla pace perpetua* fino alle lezioni di filosofia

⁸³⁶ L, p. 102.

⁸³⁷ Schlegel Fr., *Sulla filosofia* cit., p. 305.

trascendentale – riscontriamo un pensiero politico che può essere riassunto nella ricerca di un'alternativa al giusnaturalismo e alle sue proposte di collettività e individualità. Il ripensamento di questi due poli include anche un riesame del rapporto tra Stato e individuo: Schlegel cerca di mostrare come il primo non debba essere il semplice strumento di tutela del secondo. L'individualità non deve essere privata della propria natura politica mediante quello Stato che, per instaurare un ordine definitivo, si fa carico di ogni azione politica. L'individuo per Schlegel non è un semplice astratto nucleo di volontà (la quale tra l'altro non sarebbe esprimibile politicamente se non attraverso il mezzo della rappresentanza), bensì corrisponde alle sfumature particolari proprie del soggetto considerato, il suo carattere⁸³⁸, le peculiarità che lo rendono unico e diverso da tutti gli altri soggetti: oltre ad essere definito etimologicamente come ciò che non è passibile di ulteriore divisione, l'individuo per Schlegel è anche colui che non può essere duplicato⁸³⁹. Ma nel panorama storico che gli si staglia di fronte, proprio a causa delle trasformazioni sociali e politiche in corso, si lascia sempre meno spazio a questa peculiarità del soggetto⁸⁴⁰ che lo distinguono da qualsiasi altro, per considerarlo invece come semplice elemento interscambiabile all'interno della macchina statale. Le sue peculiarità vengono eliminate nella riflessione contrattualistica in quanto risultano dannose, poiché potrebbero reinserire quegli sbilanciamenti che portano a pensare alla comunità nei termini del governo dell'uomo sull'altro piuttosto che nei termini del monopolio statale del potere.

Il soggetto umano è secondo Schlegel molto più di un semplice impiegato pienamente sostituibile⁸⁴¹ – come cerca invece di caratterizzarlo il nuovo sistema economico e sociale –, così come è molto più di un semplice atomo rappresentato da altri entro lo Stato. È un insieme organico⁸⁴² con innumerevoli caratteristiche, le quali non possono essere trattate da una giurisdizione astratta, in quanto questa cerca di ridurre le particolarità ad elementi generali. L'individualità – in senso romantico – si trova quindi in un punto esterno rispetto alla costruzione meccanicistica e giusnaturalistica dello Stato,

⁸³⁸ «Individualität = Charakter», *Ph. Lj. I*, p. 475, n° 41.

⁸³⁹ «Was nicht mehr multiplicirt werden kann, ist eben so gut absolutes Individuum (untheilbares Element) in φσ[philosophischem] Sinne, als was nicht weiter dividirt werden kann», *ivi*, p. 96, n° 812.

⁸⁴⁰ «Es giebt wenig Menschen die Individuen sind», *ivi*, p. 90, n° 725.

⁸⁴¹ «Grade die *Individualität* ist d[as] Ewige im Menschen und nur diese kann unsterblich sein. [...] Die entgegengesetzte und allgemein geltende Denkart achtet das Amt höher als den Menschen», *ivi*, p. 134, n° 146.

⁸⁴² Cfr. *Entw.*, p. 249.

non può esser prodotta o dedotta dai meccanismi giuridici⁸⁴³ e il suo volere non deve essere paragonato ad una qualche volontà generale⁸⁴⁴.

Il tentativo schlegeliano è evidente: cerca di portare l'attenzione su quelle peculiarità umane che devono essere rivalutate nel piano politico al fine di consentire lo sviluppo dell'assoluto e della vita. Il modo in cui però questa particolarità emerge è degna di nota. Non si tratta di un semplice manifestarsi degli impulsi del singolo, come se la vita dovesse affiorare mediante istinti irrazionali, bensì è il risultato di un percorso conoscitivo che porta alla consapevolezza della propria singolarità. Si tratta di un percorso di *Bildung* in cui il soggetto si plasma (*bilden*) in costante rapporto con ciò che esso è (il proprio Io) e ciò che esso non è ma con cui si relaziona (il proprio non-Io):

«Fichte's Construire s.[einer] selbst ist wahrer als er denkt; es ist auch Emp[irisch] wahr»⁸⁴⁵.

Il risultato può essere descritto dalla filosofia pratica solo in termini molto generali, ovvero elencando le tre categorie attorno alle quali una tale esistenza si snoda: autonomia, isonomia (in quanto l'autonomia deve valere per l'intero⁸⁴⁶) e armonia (come relazione tra autonomia e isonomia)⁸⁴⁷, sulle quali vale la pena spendere qualche riga.

Per comprendere con più chiarezza la distanza che separa l'individualità pensata da Schlegel e quella prodotta dal giusnaturalismo può essere utile sottolineare che in entrambe le concezioni il soggetto viene descritto come autonomo, pur dando a questo termine due significati ben differenti. Schlegel rifiuta esplicitamente la concezione della *Selbstständigkeit* fornita dalla filosofia kantiana secondo cui l'autonomia sarebbe la facoltà di imporre a se stessi le norme che costringono la sensibilità e gli impulsi ad assoggettarsi. Per quanto queste norme siano intrinseche alla ragione, si ha comunque una forma di costrizione che rimanda al rapporto di comando-obbedienza della *Vertragstheorie* per cui si deve completamente sottostare al rappresentante. Una morale nei termini kantiani è

⁸⁴³ «Diej[enigen] welche alles im Menschen aus Organis.[ation] Erziehung oder Regierung herleiten, läugnen die historische *Originalität*, von d.[er] man vielmehr ausgehn sollte, woraus sich dann Universalität und Genialität leicht deduciren lassen. – Nichts ist unsinniger als Menschen außer solchen (d.h. jur.[istischen]) Verhältnissen *juristisch* zu behandeln und im Individuo nicht d[ie] Individualität sondern die Gattung ehren zu wollen, da die Menschheit doch in jener besteht. <Eine unendliche Enmaßung!>», *Ph. Lj. I*, p. 268, n° 882. Cfr. anche: «Nur Menschen sind Individuen. Die Persönlichkeit ist bloß die juristische Fiction d[er] Individualität», *ivi*, p. 418, n° 1167.

⁸⁴⁴ *Rep.*, p. 15.

⁸⁴⁵ *Ivi*, p. 33, n° 146.

⁸⁴⁶ *Tr.*, p. 87.

⁸⁴⁷ *Ivi*, p. 85 e 87.

espressamente rifiutata, in quanto non si accetta che l'uomo debba essere regolato secondo imposizione autoritaria. Anche se la coercizione deriva dalla ragione del soggetto stesso in questione, l'uomo si trasforma da vivente a semplice macchina⁸⁴⁸.

Nell'etica così come nella politica un unico elemento non può fare delle proprie leggi e obiettivi gli scopi da imporre a tutti gli altri membri; nessuno (nemmeno la ragione) può erigere la propria autorità a norma necessaria⁸⁴⁹, nessuno può erigersi a rappresentante che decida per tutti la strada da percorrere⁸⁵⁰. Non è un'etica prescrittiva come quella di Fichte o di Kant, ma si descrive un comportamento che possa rispettare le peculiarità del singolo, superando contemporaneamente però l'egoismo⁸⁵¹. L'individualità è il fine ultimo dell'etica pur non corrispondendo ad un unico valore morale, ma ad un particolare equilibrio di più virtù, ad un ideale diverso per ogni determinato singolo⁸⁵². L'etica riguarda la natura individuale, e la decisione di perseguire un equilibrio non può essere dedotto o descritto con regole universali, così come non può essere la semplice esecuzione di una norma. È invece la ricerca e la messa in atto della propria natura, senza coercizioni che distruggano la spontaneità attraverso astratte imposizioni esterne all'azione per raggiungere un fine ad esso esterno. Schlegel descrive un'etica che non sia tanto il raggiungimento del bene in quanto esecuzione di leggi universali e razionali, bensì è la messa in atto della propria personalità, delle proprie inclinazioni. Avvicinandosi alla visione greca⁸⁵³, la *Sittlichkeit* comprende la totalità del soggetto: non solo la ragione che si impone alla facoltà pratica, ma anche i suoi sentimenti, le sue facoltà spirituali e i suoi impulsi⁸⁵⁴.

⁸⁴⁸ *Entw.*, p. 85.

⁸⁴⁹ «Um sich den Beifall zu erklären, den das Kantische Moralsystem durchgängig gefunden hat, muß man auf die Grundidee, von der er ausging, zurückgehen. Das Unsichere, Schwankende aller damals herrschenden Moralsysteme führte Kant auf die Idee, ein ähnliches, schlechthin allgemein geltendes Gesetz, wie Newton in der physischen, auch in der moralischen Welt aufzustellen», *ivi*, p. 65.

⁸⁵⁰ «Beide, Kant und Fichte, gehen in ihrer Moral aus von reiner Selbstbestimmung durch die Vernunft. Jede Moral aber, die bloß auf Vernunftprinzipien gegründet wird, ist an und für sich verwerflich, da die Vernunft ja das Niedere, das Untergeordnete im menschlichen Bewußtsein ist», *Entw.*, p. 65-66.

⁸⁵¹ Cfr. Behler E., *Einleitung* in KFSA VIII, p. XXIII.

⁸⁵² «Die Tugenden nicht getrennt vorkommen können. Sie müssen immer nur ein Ganzes ausmachen, weil es im Grunde nur *eine* Tugend geben kann, vermöge des Grundsatzes der *Individualität*. Jeder Mensch soll nach seinem eigenen Ideal streben», *Tr.*, p. 66.

⁸⁵³ *Entw.*, p. 79.

⁸⁵⁴ «Die Sittlichkeit besteht nicht in äußern, noch in einzelnen, noch in zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern in dem ganzen gedachten und gefühlten Leben. Läßt man die Sittlichkeit in äußern Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungsgründen bestehen, so wird die ganze Beurteilung der Sittlichkeit der Vernunft überlassen», *Entw.*, p. 83.

L'abbandono di una norma razionale implica da parte di Schlegel ancora una volta il superamento dell'abissale distanza tra pratica e teoria⁸⁵⁵. Ciò non significa certo rinunciare alla ragione tout court entro l'ambito morale ed etico, ma questa deve entrare in gioco nelle tensioni che animano il soggetto e stabilire quale possa essere l'equilibrio stabile tra gli elementi che compongono la vita dell'uomo e soprattutto, come vedremo, l'armonia nel rapporto con gli altri. La ragione è sempre in attività e, coerentemente con lo statuto della critica intesa come continuo autoesame, mette perennemente sotto giudizio non solo azioni e intenzioni, ma anche osserva se stessa e giudica le proprie scelte. Si tratta di un continuo calibrare gli elementi in gioco che non lascia mai spazio ad un'opzione definitiva ed universale:

«Welches ist der letzte Satz, der Grundsatz der Moralität? Die allgemeinen Formeln der Sittlichkeit können uns nicht helfen. Kant setzt den Grundsatz der Moralität in die *Universalität*. Allein unser Grundsatz muß grade der Universalität entgegen gesetzt seyn, weil er aus den Begriffen der Bildung und der Ehre entspringt. Er wird also seyn: Die *Eigenthümlichkeit*, die *Originalität*»⁸⁵⁶.

Il ruolo della ragione e della conoscenza entro questo piano di riflessione risulta più chiaro prendendo in considerazione quanto Schlegel sostiene riguardo le etiche antiche. Queste sono, dal suo punto di vista, in maggiore assonanza con la sua concezione dell'agire dell'uomo in quanto in esse si nota l'assenza di una morale prescrittiva. Alla fredda e impersonale legislazione di un Kant⁸⁵⁷ esse contrappongono una forza interiore che permette loro di superare i sistemi morali moderni e di garantire anche in futuro la permanenza di modelli ben oltre quanto possano fare i filosofi moderni⁸⁵⁸.

Il pensatore romantico si rivolge in particolare ai cinici e agli stoici. L'etica dei primi viene probabilmente sottovalutata o comunque malintesa da Schlegel, in quanto ritiene che – nonostante alcuni pregi contenuti, come il valore massimo dato all'individualità⁸⁵⁹ – sia intrinsecamente apolitica a causa di una concezione dell'autonomia intesa come separazione dalla società, come annullamento di ogni scontro e opposizione⁸⁶⁰. Diverso è invece il giudizio dato sugli stoici, la cui filosofia è riconosciuta come intrinsecamente

⁸⁵⁵ *Tr.*, p. 60.

⁸⁵⁶ *Tr.*, p.48.

⁸⁵⁷ *Ivi*, p. 68.

⁸⁵⁸ *Ibidem*.

⁸⁵⁹ *Ivi*, p. 67.

⁸⁶⁰ *Ivi*, p. 67-68. Contro questa lettura che rende il cinismo una filosofia apolitica si pensi all'interpretazione – in direzione completamente opposta – data da Foucault nei suoi studi sui Greci.

politica, in quanto l'uomo viene da loro pensato come perennemente effettuale entro il mondo esterno⁸⁶¹. Schlegel riprende, nella propria etica "individuale", il principio stoico secondo il quale si deve vivere secondo natura rendendolo:

«*Lebe der Natur gemäß, oder folge der Natur*»⁸⁶².

A questo principio si deve aggiungere un'altra massima, grazie alla quale è facile comprendere che la ragione debba comunque svolgere un ruolo portante, seppur non quello esposto dall'autore delle tre *Critiche*. «*Kenne dich selbst*»⁸⁶³ è il modo con cui Schlegel esprime il ruolo della conoscenza nell'etica. L'intelletto e la ragione devono giungere a comprendere quale sia la *Bestimmung* dell'individuo e cercare di organizzare gli impulsi e i sentimenti in modo armonico e perciò permettere che si proceda verso il proprio ideale⁸⁶⁴. Ma questo non è l'unico compito affidato alla facoltà razionale. Affinché il soggetto possa prendere la strada verso il compimento di sé, diventando saggio, deve non solo conoscere se stesso, ma anche comprendere che ogni uomo non è che un piccolo elemento entro lo sviluppo dell'assoluto – il quale, lo si ricordi, non è un elemento trascendente, bensì sussiste proprio entro la vita dei singoli e della natura. Il saggio deve cioè non solo giungere alla conoscenza di sé, ma anche comprendere la propria appartenenza ad un insieme più grande, ad un organismo alla cui esistenza certamente egli collabora attivamente, per quanto solo in una piccola parte⁸⁶⁵.

2.3 La comunità assoluta e la repubblica

Quanto detto sul ruolo della ragione nell'etica schlegeliana ci porta inevitabilmente a prendere in considerazione gli altri due termini che la caratterizzano: dopo l'autonomia, ritroviamo l'isonomia e l'armonia. Con isonomia Schlegel non intende parlare di un'uguaglianza di fronte ad una legge imposta secondo cui si tornerebbe alla visione

⁸⁶¹ *Tr.*, p. 67.

⁸⁶² *Tr.*, p. 69. Per altre vicinanze tra Friedrich Schlegel e lo stoicismo rimando al sintetico e chiaro Sellars J., *The Point of View of the Cosmos: Deleuze Romanticism, Stoicism*, in "Pli", 8, 1999, pp. 1-24.

⁸⁶³ *Tr.*, p. 68.

⁸⁶⁴ «*Kenne dich selbst*, d.h. erforsche dein Ideal und das individuelle Hinderniß, was dem Streben nach dem Ideal entgegen steht», *ibidem*.

⁸⁶⁵ «der Begriff der *Weisheit* [...] bezieht sich also auch allerdings auf die Selbstkenntniß. Aber der könnte nur ein Weiser genannt werden, der sich von innen und von außen kannte. Er muß also nicht bloß sich selbst kennen, sondern das Ganze verstehen», *ivi*, p. 60.

atomistica del soggetto secondo cui esso è un elemento in possesso di diritti (uguali per tutti) concessi da un potere centrale. Con il termine “isonomia” Schlegel tematizza l'essenzialità della consapevolezza di appartenere ad una comunità alla quale si è strettamente collegati. Non si tratta cioè di un'uguaglianza di fronte alla legge, ma dell'uguale condizione di appartenenza ad un intero⁸⁶⁶. L'autonomia e l'intero si rapportano nell'agire del saggio, secondo un'armonia che è sempre, ogni volta, da ricostruire⁸⁶⁷. Il tragitto verso la scoperta e la coltivazione della propria peculiarità è posta fin dall'inizio entro un piano interpersonale, al punto da poter dire che l'individualità esaltata dal filosofo romantico non equivale all'impulso egoistico⁸⁶⁸ in quanto non è descrivibile in isolamento, ma solo prendendo contemporaneamente in considerazione la comunità.

Già negli scritti sul rapporto tra arte romantica e classica era evidente l'importanza data alla singolarità. Qui l'individualità moderna è considerata nel suo carattere di rottura con la precedente storia artistica. Ma anche lo stesso carattere di rottura deve essere rapportato con il contesto entro cui l'opera viene introdotta nel tentativo, sempre mai completo, di ricostruire una nuova possibile storia. La centralità dell'individuo, quindi, non deve offuscare un altro aspetto altrettanto importante legato invece ad una dimensione collettiva. La propria originalità (nell'arte così come nell'etica) provoca riassetamenti nelle relazioni portando ad un insieme certo mai completo e chiuso, ma comunque necessario seppur latente. D'altra parte, tenendo a mente cosa fosse per Schlegel l'individuo, non risulta per niente difficile conciliare questa nozione con la problematica della comunità; anzi, l'uno non si dà senza l'altro.

Una delle figure descritte da Schlegel che maggiormente potrebbero portare a pensare alla sua filosofia come un'apologia dell'individuo inteso in isolamento egoistico, separato da ogni dimensione interpersonale, è l'ironista. In possesso della facoltà di discostarsi dai presupposti (linguistici, filosofici, e così via) che reggono la dimensione sociale, che permettono la possibilità stessa di formulare discorsi grazie al consono rapporto tra linguaggio e significato, l'ironista appare come un soggetto isolato, distante

⁸⁶⁶ «Dieser Autonomie ist koordinirt *Isonomie*, nämlich daß die Autonomie allgemein seyn soll, und sich nicht aufs Einzelne beziehe, sondern aufs Ganze, denn sonst würde sie sich selbst zerstören», ivi, p. 87.

⁸⁶⁷ «Das Produkt von beyden ist *Harmonie*, die das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen bestimmt», *ibidem*.

⁸⁶⁸ «*Originalität* und *Individualität* sind moral[ische] Begriffe», *Ph. Lj. I*, p. 286, n° 1076.

dagli altri. Ma il discorso ironico – anche nelle sue declinazioni più comuni – necessita di un ascoltatore o di uno spettatore (che non necessariamente si debba identificare con l'interlocutore diretto) che sia in grado di cogliere l'allusione ironica. Affinché il gioco funzioni, si deve dare un gruppo a cui rivolgersi. Non a caso l'ironia era stata definita come “parabasi” – la quale nel teatro greco ovviamente non può avere luogo se non c'è un pubblico capace di interpretare le invettive – e viene spesso associata all'”urbanità”. Il binomio tra individualità e contesto, tra l'ironista e il suo “pubblico” non deve portare a pensare che la struttura sociale e lo Stato entro cui si colloca il soggetto etico abbiano il semplice compito di tutelare lo spazio d'azione necessario all'individuo per potersi sviluppare nelle direzioni che egli ritiene maggiormente consone per la propria natura, come se il rapporto con l'altro non fosse altro che il palcoscenico per l'espressione di sé. Questa fissa duplicità riporterebbe in auge quella separazione tra un luogo in cui perseguire i propri obiettivi secondo la propria volontà personale divisa e altra rispetto ad una volontà generale e statale. Schlegel non ripropone quella visione contrattualistica per cui il volere dei singoli è diversa dalla volontà generale, e nemmeno pensa lo Stato come l'istituzione che consente all'uomo di vivere isolatamente, indisturbato e protetto dalle relazioni comunitarie in modo da consentirgli di perseguire i propri obiettivi personali. Non si tratta semplicemente di intervenire di fronte ad un pubblico totalmente altro e passivo, si tratta invece di stimolare in esso la consapevolezza (e successivamente il distacco) di quelle norme comuni date dall'uso quotidiano del linguaggio per poter riaprire il campo a quell'inconoscibile e inesprimibile su cui ci siamo lungamente soffermati nel capitolo precedente. Anche nell'esaltazione dell'ironia, quindi, possiamo ravvisare non tanto un principio egoistico per quanto di rottura. Il suo scopo ha una direzione produttiva, non vuole semplicemente distruggere l'ordine prestabilito; cerca invece di portarlo ad una nuova, magari più stabile (per quanto comunque passeggera), comunità linguistica.

Anche questi tentativi che sembrano portare con sé un becero individualismo privo di qualsiasi interesse comunitario sono legati all'imperativo politico che può trovare la propria realizzazione attraverso l'agire etico stesso, che non mira all'egoistica affermazione del sé sugli (o indipendentemente dagli) altri. Così come l'etica non riguarda l'imposizione di una legge universale e l'adeguamento della volontà e dell'agire ad essa, allo stesso modo l'interesse della politica per Schlegel non deve essere il percorso verso l'ingiunzione di una volontà generale. Così quindi il soggetto riesce a dominare se stesso,

ma non ponendo a capo di tutto una dispotica ragione sovrana che impone le proprie leggi, bensì regolando le proprie facoltà e disposizioni al fine di portare se stesso ad un'armonia tale che la totalità di ogni propria forza e attività risulti un insieme organico. Il percorso intrapreso da Schlegel è la strada verso la realizzazione dell'imperativo politico, verso l'esistenza di una comunità entro la quale l'etica non sia semplicemente una norma da seguire e da difendere da eventuali attacchi da parte della politica⁸⁶⁹, ma una collettività in cui etica e politica non siano nemmeno più propriamente separate in quanto l'etica diventa un comportamento e un agire che produce la comunità stessa e che immediatamente agisce su di essa.

Affinché però l'uomo sia spinto verso questa direzione si deve dare in lui un impulso particolare, ovvero l'amore. Questo sentimento non deve essere interpretato nel senso comune del termine, bensì come consapevolezza di non essere soli ed isolati. L'amore è identificabile con la fonte della vita, con quel movimento che in diverse direzioni si manifesta e si ritrae nello sviluppo del mondo⁸⁷⁰, un amore che corrisponde alla connessione molteplice tra gli elementi esistenti, al punto che senza di esso non si può dare nemmeno quel legame tra soggetto e oggetto che permette la conoscenza⁸⁷¹. È proprio per le caratteristiche dell'impulso amoroso che l'etica diventa un'amorevole *Wechselwirken*⁸⁷², un'imponente forza che non implica tanto la capacità di sottomissione ad una norma, ma la propria volontaria limitazione di sé e della propria potenza⁸⁷³, il controllo di se stessi⁸⁷⁴. Per questo l'armonia etica non implica semplicemente un equilibrio tra le peculiarità intime del soggetto, ma pretende anche che l'impulso alla *Selbstheit* sia sempre da mettere in relazione non distruttiva con gli altri. E proprio perché la *Sittlichkeit* permette questa armonia, Schlegel in un primo momento prospetta che essa possa essere estesa ad ogni essere umano – in polemica con l'elitarismo della morale platonica⁸⁷⁵ – e che

⁸⁶⁹ «Kant [hat] den nicht wesentlichen, sondern nur durch Ungeschicklichkeit zufällig entstandenen Grenzstreitigkeiten der Moral und der Politik nun eignen Anhang gewidmet», ivi, p. 24.

⁸⁷⁰ «aus dem Streben der Liebe – *Leben* [...], dies zeigt uns schon die Physik sehr deutlich», *Entw.*, p. 218. «Ogni forma vivente [...] deve scaturire dall'amore», *Id. Fr.*, p. 616, n° 91. Cfr. anche *Entw.*, p. 142 e p. 373.

⁸⁷¹ «Und sofern wir dies *Wahrnehmen und Ergreifen* des Ichs des Gegenstandes, diese Vermählung des *wahrnehmenden Ichs* und des wahrgenommenen Geistes sehr gut *Liebe* nennen, können wir den Satz aufstellen, *ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe*», ivi, p. 351.

⁸⁷² *Entw.*, p. 477.

⁸⁷³ «Die *Sittlichkeit* überhaupt besteht in Selbstbeschränkung aus Freiheit und Liebe», ivi, p. 142. Cfr. anche ivi, p. 459.

⁸⁷⁴ *Entw.*, p. 87.

⁸⁷⁵ Ivi, p. 73.

conseguentemente la filosofia (come conoscenza di sé e del proprio ideale) debba essere compito e diletto di ognuno⁸⁷⁶.

La dimensione etica del pensatore romantico non è quindi una semplice estetica del sé, in quanto non riguarda la semplice facoltà di seguire un proprio ideale personale: questo, proprio per essere raggiunto, necessita di una dimensione di condivisione⁸⁷⁷. E ci devono essere le condizioni affinché una tale etica si possa dare. Per quanto la formazione del sé negli scritti del pensatore romantico, soprattutto nei primi lavori, sembri essere associata ad uno stretto individualismo che distrugge ogni norma (si pensi al suo scandaloso *Lucinde*) ciò non deve impedire di distinguere in questa prospettiva un doppio movimento: quello che da una parte serve a delineare delle condizioni sociali che consentano lo sviluppo di una tale etica, e dall'altra i mutamenti e gli sviluppi che questa consente.

Attraverso queste considerazioni ritroviamo uno sviluppo entro il concetto di libertà. Il peso dato all'autolimitazione, alla formazione di sé non per adeguamento ad una norma razionale, ma secondo le tensioni e le relazioni già presenti nella collettività, impone che la scelta di perseguire la propria natura al fine di dare vita ad un'esistenza etica deve essere sottomessa all'ideale della vita saggia che trasforma la propria libertà da assoluta a relativa, ovvero condizionata dall'intero in cui ci si colloca. Per questo la collettività è secondo Schlegel formata dalla tensione tra due poli, ovvero l'impulso ad unirsi in una comunità (*Gemeinschaft*) e la tensione verso la libertà⁸⁷⁸. Ma poiché non ci può essere una libertà o un'unità assolute senza avere delle conseguenze distruttive, Schlegel ritrova un punto centrale, in cui entrambe possano convivere. Questo consiste nell'uguaglianza morale⁸⁷⁹, intesa non certo nei termini giusnaturalistici⁸⁸⁰ come possesso dei medesimi diritti, bensì come riconoscimento del medesimo impulso alla formazione della propria etica e condotta di vita. Ma proprio perché quest'ultima si deve esercitare in una comunità (altrimenti non sarebbe un'etica in senso proprio), nel governo delle proprie facoltà si esercita non più una libertà assoluta per cui ogni soggetto può fare di sé ciò che l'arbitrio gli detta, bensì una libertà relativa. Relativa per un duplice aspetto. Perché non siamo tutti

⁸⁷⁶ Cfr. *Sulla filosofia*.

⁸⁷⁷ Per la declinazione di questi termini in Hölderlin rimando a Carosso D., *Il comunismo degli spiriti*, Donzelli, Roma 1995.

⁸⁷⁸ *Tr.*, p. 46.

⁸⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁸⁰ *Entw.*, p. 110.

ugualmente liberi – per quanto tutti siano tali, in un qualche grado – e il livello di libertà raggiunto dipende proprio dal lavoro che il soggetto compie su di sé nel raggiungimento della propria *Bestimmung*⁸⁸¹. E perché la propria libertà deve essere collocata entro lo sviluppo di un intero – sempre mutevole e in continuo sviluppo⁸⁸². Il paradigma logico che si presenta qui è molto simile a quello presentato per descrivere la differenza di una verità assoluta (impossibile) e la molteplicità di verità relative che devono essere composte in un insieme che, per quanto perennemente aperto e mai perfettamente chiuso, sia coerente. Il singolo con la propria condotta non è completamente sottomesso all'intero proprio in quanto quest'ultimo non è statico e chiuso, ma allo stesso tempo il carattere sociale di ogni etica lo porta a rapportarsi con gli equilibri già esistenti, dando a se stesso delle norme che *stabilmente*⁸⁸³ regolino il rapporto tra questo singolo e la comunità entro cui si ritrova.

2.4 Comunità e società

Una comunità nella quale ogni singolo sia un individuo (in senso schlegeliano) non corrisponde evidentemente alla collettività che si mostrava agli occhi del filosofo romantico: la si può rintracciare solo nel mondo classico. Ma abbiamo visto che il paradigma “classico” aveva lo scopo non tanto di mostrare un mondo realmente esistito e relegato al passato, bensì di mostrare – attraverso un gioco di proiezioni – ciò che al mondo moderno manca per sua propria costituzione⁸⁸⁴. Non è un caso infatti se una tale comunità sulla quale Schlegel si sofferma – senza comunque poterla descrivere nei particolari in quanto essa è costituita da elementi singolari, da individui caratteristici e non prevedibili, impedendo tra l'altro che tale comunità diventi una vera propria utopia o obiettivo teleologico⁸⁸⁵ – viene dichiarata come inesistente. Essa serve piuttosto a sottolineare i processi sottostanti alla collettività che invece – a differenza della

⁸⁸¹ «Was die absolute Kausalität betrifft, die in der Freyheit gesucht wird, so lehrt ja unsere Theorie, daß es gar keinen Mechanismus gebe. Es giebt nichts als Freyheit, das *All* ist absolut frey. Und der Mensch ist frey, weil er der höchste Ausdruck der Natur ist. Er ist frey, so wie die Natur frey ist; nur daß die Natur unbedingt frey ist, der Mensch aber bedingt, nämlich in so fern die Natur frey ist. Man könnte demnach auch sagen, daß ein Mensch freyer ist als der andere, jenachdem seine Natur freyer ist», *Tr.*, p. 72-73.

⁸⁸² «Das *Ganze* ist unbedingt, absolut frey, und die Theile sind bedingt frey», *ivi*, p. 74.

⁸⁸³ «Aber wiederstreitet das nicht mit der Freyheit? Der Widerspruch löst sich dadurch auf, daß die Gesetzlichkeit durch Freyheit bestimmt [wird], wodurch eine relative Freyheit entsteht; wer sich selbst Gesetze giebt, der ist relativ frey», *ivi*, p. 85.

⁸⁸⁴ Cfr. cap.1.

⁸⁸⁵ *Entw.*, p. 111.

*Gemeinschaft*⁸⁸⁶ – è presente nel mondo entro cui Schlegel vive: la *Gesellschaft*. Con questo termine non si vuole intendere l'insieme di sudditi o di cittadini che si trovano in relazione e in contrapposizione allo Stato: il binomio Stato-società⁸⁸⁷ non è ancora presente nella recensione schlegeliana *Versuch über den Begriff des Republikanismus* in cui si tratta del rapporto tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Per società qui si intende l'intero che comprende anche lo Stato. O più precisamente:

«Eine jede menschliche Gesellschaft, deren Zweck Gemeinschaft der Menschheit ist [...] heißt *Staat*»⁸⁸⁸.

Da questo breve testo possiamo cogliere ancora qualche elemento importante per comprendere il pensiero politico schlegeliano. Perché lo Stato sia tale in senso proprio, ovvero affinché sia repubblicano – la tesi di questa recensione infatti è che ogni Stato in quanto tale sia repubblicano, e che nel caso in cui non vengano rispettati i parametri del repubblicanismo, come per esempio nel caso del dispotismo, non si abbia uno Stato tout court⁸⁸⁹ – Schlegel sostiene che esso debba perseguire appunto i tre parametri che caratterizzavano la comunità descritta sopra, ovvero: la libertà politica⁸⁹⁰, l'uguaglianza politica (in quanto l'imperativo politico vale per tutti)⁸⁹¹ e una volontà generale la quale non indica, come per esempio in Rousseau, una volontà diretta all'interesse dell'intero ed espressa mediante l'esercizio della sovranità⁸⁹², cioè attraverso norme e leggi⁸⁹³ che portano il cittadino ad essere libero. Per Schlegel (che non a caso usa questo termine controverso solo in questo testo) la volontà generale è identificabile con l'imperativo “la

⁸⁸⁶ Cfr. Matala de Mazza E., *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Rombach, Freiburg 1999.

⁸⁸⁷ Per la nascita di questa polarità rimando a Chignola S., *Fragile cristallo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.

⁸⁸⁸ *Rep.*, p. 15.

⁸⁸⁹ «Der absolute Despotismus ist nicht einmal ein Quasistaat, sondern vielmehr ein *Antistaat*», ivi, p. 25.

⁸⁹⁰ «*politische Freiheit* [ist] eine notwendige Bedingung des *politischen Imperativs*, und ein wesentliches Merkmal zum Begriff des Staats: denn sonst würde der reine praktische Imperativ aus dem sowohl ethische als der politische abgeleitet ist, sich selbst aufheben», *ibidem*.

⁸⁹¹ «Der ethische und der politische Imperativ gelten nicht bloß für dies und jenes Individuum, sondern für *jedes*; daher ist auch *politische Gleichheit* eine notwendige Bedingung der politischen Imperativs, und ein wesentliches Merkmal zum Begriff des Staats», *ibidem*.

⁸⁹² Rousseau J.-J., *Il contratto sociale* cit., p. 35.

⁸⁹³ «quando tutto il popolo delibera su tutto il popolo non considera che se stesso, e, se allora si stabilisce un rapporto, è tra l'oggetto intero visto sotto un'altra prospettiva, senza nessuna divisione del tutto. Allora la materia su cui si delibera è generale come la volontà che delibera, ed è quest'atto che chiamo legge», ivi, p. 53.

comunità deve essere»⁸⁹⁴ che deve risiedere nel cuore di ognuno. Questo è necessario in quanto solo in questo modo è possibile guadagnare una condizione in cui il singolo, agendo secondo la propria etica e mantenendo un comportamento saggio, possa agire politicamente senza delega e rappresentanza⁸⁹⁵; non ha importanza infatti per Schlegel la possibilità di esprimere semplicemente e liberamente la propria volontà, e nemmeno pensa che valga la pena spendersi in speculazioni contrattualistiche che permettano al singolo di perseguire il proprio interesse privato. Ciò che è realmente importante per lui, è ciò che ha la facoltà di mutare il percorso della collettività, ovvero il comportamento etico, il perseguire la propria *Bestimmung* entro una vita saggia:

«Statt der Freyheit setzen wir den Satz: *Die Tugend ist allmächtig*. Die Tugend des Menschen hat die Kraft, sich auf das Ganze zu verbreiten, in dasselbe einzugreifen, und auf die Bildung desselben zu wirken»⁸⁹⁶.

La volontà generale quindi in realtà può essere vista in Schlegel come la consapevolezza di appartenere ad un intero, il quale nel momento in cui la comunità sia realizzata, muta il proprio percorso e sviluppo a seconda dell'agire dei singoli. Ma se questa comunità non si dà nella realtà, perché spendere su di essa così tante righe? Essa non serve come criterio di giudizio per un legislatore (come avviene nel caso del contratto originario di Kant), ma è il semplice indice utile a mostrare che l'etica, per quanto possa sembrare individualista, implica e necessita una comunità che lo Stato non deve in alcun modo tentare di sopprimere. I caratteri descritti della repubblica e il suo completamento presente solo nella *Gemeinschaft* non servono tanto a mostrare un modello alternativo alle strutture statali presenti a cavallo tra '700 e '800 in Europa, bensì a mostrare quelle peculiarità che sono latenti anche in esse e che non devono essere estirpate. Anzi, mediante il riconoscimento da parte dello Stato dell'imperativo politico quale propria base e dell'importanza della *Sittlichkeit*, esso esce dal semplice ambito della dottrina del diritto per entrare nella vera e propria politica. Lo Stato quindi non deve preoccuparsi semplicemente di rendere certa la sicurezza e la protezione dei cittadini, ma deve anche fare in modo che siano presenti le condizioni che favoriscano l'emergere della *Sittlichkeit*.

⁸⁹⁴ «Die Gleichheit und Freiheit erfordert, daß der *allgemeine Wille* der Grund aller besondern politischen Tätigkeiten sei», *Rep.*, p. 15.

⁸⁹⁵ Cfr. *Ph. Lj. I*, p. 315, n° 1473.

⁸⁹⁶ *Tr.*, p. 76.

«Wo in dem allgemeinen Betragen keine Sittlichkeit herrscht und keine Treue, da kann das Recht zwar mit Gewalt ertrotzt und erzwungen werden, allein es entbehrt seiner festesten Stütze. Auch die strengsten Maßregeln werden den häutigen Verletzungen nicht zuvorkommen, und die künstlichsten Einrichtungen den endlichen Verfall aller bürgerlichen Verhältnisse nicht verhindern, die doch zunächst auf Treue und Glauben sich gründen. Der Staat muß daher [...] nicht nur eine negative auf Sicherheit und Schutz, sondern auch eine positive auf die Sittlichkeit gehende Richtung haben»⁸⁹⁷.

Questa intromissione non deve però far pensare che allora lo Stato eserciti un'invasione autoritaria che andrebbe non solo contro il principio di autonomia etica, ma anche contro il tentativo schlegeliano di ricavare uno spazio politico eccedente i confini di influenza statali. Lo Stato può avere a che fare solo con le condizioni negative che favoriscono la *Sittlichkeit*, ma non può fare altro.

A questo proposito si nota una notevole differenza tra lo scritto sul *Republikanismus* e i saggi successivi. Nel primo notiamo il tentativo di pensare la tensione verso la comunità mediante strumenti che segnino un distacco dalla storia tedesca e in particolare contro la dimensione degli *Stände*. Senza particolare approfondimento, Schlegel sostiene nel testo del 1796 che la presenza dei ceti rischia proprio di tranciare quella consapevolezza dell'intero che abbiamo visto essere tipica dell'uomo saggio, in quanto essi tenderebbero a fare il proprio interesse corporativo⁸⁹⁸. Lo Stato che ammette una tale presenza viene addirittura classificato come particolare caso di despotismo, in quanto appunto ostacolerebbe la realizzazione della libertà e dell'uguaglianza politica⁸⁹⁹.

Anche in questo saggio però notiamo le tracce del futuro mutamento verso una concezione dello Stato che ammette una forma cetuale e gerarchica entro la politica. Anche nel testo del 1796, nonostante si possano rintracciare alcuni ammiccamenti alla teoria contrattualistica in particolare per quanto riguarda la rappresentanza (quale male

⁸⁹⁷ *Entw.*, p. 143.

⁸⁹⁸ «der Staat [unterscheidet] sich von politischen Ordnern und Assoziationen, welche *besondre* Zwecke haben, also auch nur gewisse besonders modifizierte Individuen angehn [...]. Alle diese Gesellschaften [...] verknüpfen nur einzelne zerstreute Mitglieder», *Rep.*, p. 15.

⁸⁹⁹ «Die einzige (physisch) permanente Qualität des Despotismus bestimmt die *dynamische* (nicht politische) *Form der despotischen Regierung*. Sie ist entweder *tyrannisch*, *oligarchisch*, oder *ochlokratisch*, je nachdem *Individuen*, ein *Stand* (Orden, Korps, Kaste), oder eine *Masse* herrscht. [...] Die *Oligarchie* hingegen – der orientalische Kastendespotismus, das europäische Feudalsystem – ist der Humanität ungleich gefährlicher: denn eben die Schwerfälligkeit des künstlichen Mechanismus, welche ihre physische Schädlichkeit lähmt, gibt ihr eine Kolossale Solidität. Die Konzentration der durch gleiches Interesse Zusammengebundenen isoliert die Kaste vom übrigen menschlichen Geschlecht, und erzeugt einen hartnäckigen esprit de corps. Die geistige Friktion der Menge bringt die höllische Kunst, die Veredlung der Menschheit unmöglich zu machen, zu einer frühen Reife», *ivi*, p. 19-20.

necessario), si accetta comunque che la scelta del rappresentante non avvenga secondo un voto “per testa”, bensì si riconosce la presenza di una sorta di aristocrazia che abbia maggior peso riguardo alle decisioni da prendere per la collettività⁹⁰⁰: questo non contraddice quanto fin qui detto sul valore dato alla libertà politica. Perché, qui come successivamente, Schlegel intende la partecipazione politica non nei termini di una votazione, ma come contributo allo sviluppo dell’intero mediante la propria vita, e anche perché lo scopo principale risulta la possibilità concessa ad ognuno di partecipare alla realizzazione dell’imperativo politico, indipendentemente dal fatto che ad una parte della popolazione vengano affidati compiti politico-esecutivi che gli altri non hanno. Sempre per questo motivo, per quanto possa suonare paradossale, Schlegel nelle lezioni di filosofia trascendentale ammette e anzi auspica uno Stato che sia contemporaneamente democratico e aristocratico, intendendo con questi due termini non certo il governo da parte di un gruppo o della totalità dei cittadini, ma come l’affidamento del potere esecutivo all’aristocrazia e la custodia del potere costituente affidato permanentemente alla totalità della popolazione e quindi ad essenza democratica⁹⁰¹. Ma ancora, non si intende con potere costituente il centro nevralgico la cui forza viene smantellata con cura dal potere costituito (come possono aver tentato di fare i governi post-rivoluzionari) per paura di un’insurrezione o ancora peggio di una rivoluzione, bensì come il percorso verso la realizzazione della comunità e come la capacità di mantenere unita la collettività:

«Wenn wir nun die Form der Gesellschaft (Staat) konstruiren wollen, müssen wir zurückgehen auf das was reell in der Gesellschaft ist. Das Reelle ist dasjenige was bloß durch Gesellschaft in Verbindung der Theile zum Ganzen besteht, eine *Kraft – eine politische Kraft*. Diese Kraft muß so charakterisirt werden, daß sie sich aufs Bewußtseyn beziehen und daraus erklären läßt. Wir müssen einen Begriff suchen, der ausdrückt das Vermögen eines *absoluten Entschlusses*. Dieser ist *konstitutive Gewalt*, als derjenige Theil der politischen Kraft, welche das absolute Bestimmen enthält»⁹⁰².

È questa partecipazione alla vita della comunità ciò che collega quella fase della filosofia schlegeliana solitamente interpretata come favorevole alla Rivoluzione alle opere

⁹⁰⁰ «Das Prinzip [...], die Geltung der Stimmen nicht nach der Zahl, sondern auch nach dem *Gewicht* [...] zu bestimmen, ist mit dem Gesetz der Gleichheit recht wohl vereinbar. Die Volksmehrheit muß das Patriziat gewollt, die Vorrechte desselben und die Personen bestimmt haben, welche als *politische Edle* [...] gelten sollen», ivi, p. 17.

⁹⁰¹ *Tr.*, p. 88.

⁹⁰² *Ibidem*.

più tarde di stampo conservatore⁹⁰³. Per questo ritengo che non si possa parlare di una vera e propria svolta. Certo, alcuni elementi verranno abbandonati – come ad esempio l’ammissione, in casi eccezionali, di un’insurrezione popolare⁹⁰⁴ – proprio in corrispondenza con il distacco dalle tracce di una terminologia giusnaturalistica, ma resterà il tentativo di pensare ad una collettività entro cui l’agire del singolo non sia rinchiuso in una sfera privata, ma abbia delle conseguenze nella vita dell’intero cui appartiene, una collettività, ancora, entro cui la sfera politica non sia dominata dalle direzioni intraprese sotto la spinta di una volontà che sia altra rispetto a quella dei singoli individui.

2.5 Dalla Repubblica alla società cetuale

Presto la visione dello Stato e degli aspetti che in esso devono trovare maggiore spazio cambierà direzione. A partire dalle lezioni di filosofia trascendentale Schlegel abbandona definitivamente anche quelle poche tracce del linguaggio contrattualista che probabilmente era stato da lui utilizzato nella recensione sul testo *Sulla pace perpetua* in parte certo per riprendere il lessico kantiano, ma anche per poter proiettare più facilmente, entro il mondo moderno, una visione della comunità che egli aveva sviluppato attraverso i suoi studi sul classico. Ma l’insieme concettuale contrattualista poco si adatta alla prospettiva che egli promuove; di lì a poco infatti la sua visione lo farà uscire prepotentemente da tale dimensione. Nelle lezioni jenesi questo tentativo inoltre non viene più sostenuto tracciando le linee generali di una comunità a venire, bensì calando lo sguardo critico entro il panorama entro cui il filosofo si collocava. Le problematiche verranno a prendere una caratterizzazione molto più concreta e storicamente collocata.

Per affrontare questa riformulazione può essere utile riproporre quel dualismo delineato da Schlegel stesso tra Francia e Germania. La Francia è il paradigma per indicare la mancanza di quella particolarità etica di cui il filosofo romantico tesse le lodi. Paradossalmente in terra francese si ha un’estrema esaltazione del singolo individuo, ma in

⁹⁰³ La filosofia politica di Schlegel si distanzia così da quella di Adam Müller, cfr. Koehler B., *Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980 e Achermann E., *Worte und Werte. Geld und Sprache bei G. W. Leibniz, J. G. Hamann und A. Müller*, Niemeyer, Tübingen 1997.

⁹⁰⁴ «Die Insurrektion ist nicht politisch unmöglich oder absolut unrechtmäßig [...]. Diejenige Insurrektion ist also rechtmäßig, deren Motiv die Vernichtung der Konstitution, deren Regierung bloß provisorisches Organ, und deren Zweck die Organisation des Republikanismus ist», *Rep.*, p. 25.

modo completamente opposto rispetto a quanto prospettato da Schlegel. Ogni differenza che possa caratterizzare il singolo uomo francese deve essere ridotta al minimo e ogni aspetto della sua vita deve essere esattamente determinato: ognuno deve sapere anticipatamente come pensare, come parlare, come comportarsi⁹⁰⁵. Accontentarsi di sopravvivere nella propria routine quotidiana è per i francesi l'unico elemento necessario per essere felici⁹⁰⁶, e sono ben distanti da quella tedesca richiesta di autonomia, di differenziazione personale⁹⁰⁷. E questa anonima condizione di vita si confà pienamente con la struttura politica che senza interruzione di sorta dall'assolutismo fino a Napoleone vuole produrre una società come semplice massa di atomi uguali.

Altra è la condizione tedesca, la quale invece favorisce quella caratteristica e quell'individualità così cara a Schlegel. Questa è così concepita da non presentare alcuna contraddizione tra l'autonomia della costruzione e coltivazione di sé come soggetto autonomo e la presenza di un insieme entro il quale collocarsi. Il tipo di etica presentata ha come condizione di possibilità (e come conseguenza) una particolare costruzione sociale. In Francia tali condizioni non sono presenti; in Germania invece si⁹⁰⁸, e corrispondono esattamente a quegli elementi che provengono dal passato: la gerarchia, la costituzione cetuale, la famiglia⁹⁰⁹.

Si può notare anche al primo sguardo come nel passaggio dalle prime considerazioni schlegeliane alle seconde ci sia un salto: nel primo stadio si tratta della formazione del soggetto secondo ogni suo aspetto senza fare alcun riferimento al suo lavoro, alla appartenenza o meno ad un stirpe aristocratica, mentre nel secondo lo si considera a seconda del suo ceto di appartenenza, al suo lavoro, alla sua occupazione. Per risolvere questo nodo si ricordi l'importanza che la storia deve avere nella ricerca del filosofo; egli non deve mostrare un modello ideale verso il quale mirare, ma limitarsi ad esercitare la propria facoltà critica per distinguere, nel presente da lui vissuto, quelle tendenze e quegli elementi che dal suo punto di vista portano allo sviluppo infinito del *Leben* e dell'assoluto. Inoltre si ricordi che la realizzazione di una comunità che potremmo chiamare etica è di là da venire, ma soprattutto è un'immagine utile per comprendere il presente, per afferrare

⁹⁰⁵ Schlegel Fr., *Reise nach Frankreich* cit., p. 66-67.

⁹⁰⁶ Ivi, p. 66.

⁹⁰⁷ Ivi, p. 67.

⁹⁰⁸ Ivi, p. 72.

⁹⁰⁹ *Tr.*, p. 88.

quegli elementi utili per lo sviluppo della vita. Potremmo dire che prendendo in considerazione la *Gemeinschaft* si cerca di “romanticizzare” la società⁹¹⁰ per aprire lo sguardo a nuove considerazioni e ricerche entro la collettività per scovare quelle relazioni che nella Germania contemporanea a Schlegel si dava appunto nelle forme della famiglia, dei ceti e della gerarchia.

Questi tre elementi sono inoltre quegli strumenti naturali che impediscono di pensare ad uno Stato che possa facilmente cadere nell’anarchia e nel dispotismo, ma il loro contributo non deve essere limitato ad una sorta di protezione dei singoli individui da quei due pericoli. Una tale prospettiva si avvicinerrebbe alla costruzione contrattualista che cerca di vedere lo Stato e le sue istituzioni come strumenti per difendere il singolo, per tutelare la sua libertà privata. Il maggior contributo che la famiglia, la gerarchia e la società cetuale offrono, invece, sono lo spazio per l’autonomia (nel senso schlegeliano) e l’armonia⁹¹¹ e il mantenimento del legame tra l’uomo e i costumi tradizionali⁹¹² evitando così il rischio di tranciare il legame vitale con la storia che permette al soggetto di sviluppare eticamente il proprio carattere. Non sono cioè barriere che difendono i singoli dai pericoli, ma se i soggetti si organizzano attorno ad essi, i pericoli non sussistono in quanto non si relega l’egoismo allo spazio privato (come vorrebbe il contrattualismo) bensì lo si elimina a favore dell’amore e della partecipazione alla collettività; ovvero anarchia e dispotismo non sussistono perché il campo è dominato dall’etica.

Sono vari gli elementi che dal punto di vista schlegeliano collegano questa costruzione politico-sociale alla sua visione dell’etica – intesa come formazione particolare e individuale dell’intera vita del soggetto. Prima di tutto si pensi al rapporto tra la ragione e gli impulsi (spirituali e non) del soggetto in considerazione. Non possiamo rilevare un assoluto dominio di una ragione che detenga il pieno potere sull’uomo: si tratta di gestire gli impulsi umani, regolarli in modo che non ci sia il sopravvento dell’uno sull’altro. Se l’individuo è un microcosmo, e lo Stato a sua volta è un individuo, possiamo allora ritrovare qui il classico parallelismo tra uomo e Stato. Non c’è la supremazia di un elemento (la ragione, il monarca) che sottomette ogni altro elemento riducendolo ad un proprio strumento la cui resistenza deve essere distrutta. Bensì siamo di fronte ad un

⁹¹⁰ Groh A., *Die Gesellschaftskritik der Politischen Romantik. Eine Neubewertung ihrer Auseinandersetzung mit den Vorboten von Industrialisierung und Modernisierung*, Dieter Winkler, Bochum 2004.

⁹¹¹ *Tr.*, p. 88.

⁹¹² *Entw.*, p. 144.

insieme collaborativo, in cui le componenti si collegano creando certe gerarchie, ma entro cui ogni singolo elemento della scala gerarchica mantiene la propria identità senza scadere in un'autonomia anarchica. In questo sistema di equilibri tra libertà assoluta e relativa, tra uguaglianza e differenza nella società il sistema attuale svolge il proprio compito superando una visione anarchica della libertà secondo cui ogni singolo può tendere alla realizzazione della propria natura senza considerazione dell'altro. In questo modo resiste anche contro il rischio che un singolo possa imporre la propria volontà e la propria libertà sottomettendo facilmente, con un semplice colpo di mano, una massa indistinta di singoli privi di forza politica e di legami che provochino resistenza. Il corpo statale necessita di singoli organi che siano in grado di svilupparsi in modo indipendente secondo un'autonomia che non solo non reca danno all'insieme di cui fanno parte, ma permette anzi lo sviluppo della collettività.

Il valore dato al sentimento per la formazione dell'uomo, inoltre, implica che il *Gefühl* debba avere un ruolo portante entro le relazioni tra soggetti. Non si può avere una semplice obbedienza al rappresentante conseguentemente al principio razionale per cui egli è il portatore e la manifestazione della nostra volontà unica. Al cieco principio di comando-obbedienza che caratterizza qualsiasi regime assolutistico (sia esso pre- o post-rivoluzionario) e che marca insistentemente la distanza tra governanti e governati⁹¹³, Schlegel preferisce sentimenti quale la fedeltà e all'amicizia che portano non solo al riconoscimento della diversità dell'altro, ma anche al rispetto degli obblighi presi (senza il bisogno di stabilire una coercizione centrale), la reciprocità nella divisione dei ruoli entro la società, per cui – ad esempio – alcuni individui si prenderanno cura degli altri, altri ancora forniranno protezione, sulla base non di un dovere ad adempiere un contratto, ma per amicizia⁹¹⁴. Si tratta di un'etica che, mettendo alla propria base il principio dell'amore, porta con sé la percezione di appartenenza ad un (per quanto vago) intero costituito da relazioni, rapporti, forze e quindi non semplicemente riducibile al razionale senso di dovere e obbedienza nei confronti di quel rappresentante che garantisce la presenza di un'unità statale, di pace e ordine. Non è possibile che Schlegel accetti l'indifferenza che

⁹¹³ Oestreich G., *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, tr. it. *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in *Lo Stato moderno I. Dal Medioevo all'età moderna* cit., p. 182-183.

⁹¹⁴ La capacità di stringere amicizia è infatti l'unico criterio per comprendere se l'etica di un soggetto è dovuta all'amore e quindi se essa è virtuosa: «Die wahre Liebe muß sich auch durch Thaten bewähren; daher kann als Kriterium der wahren Liebe aufgestellt werden, ob jemand fähig ist zur Freundschaft», *Tr.*, p. 71.

regna nella Francia post-rivoluzionaria, in cui l'unica relazione possibile sembra essere quella del mercato⁹¹⁵ entro il quale – così come ovunque – regna l'egoismo, e che esclude la formazione di rapporti stabili, intimi, (e sinfilosofici). Tutto è reso mercato, fino al punto da sembrare che si possano comprare anche i costumi, le usanze, e il proprio carattere che secondo Schlegel è invece il frutto di una ricerca e di uno sforzo individuale⁹¹⁶. Inoltre in Francia i rapporti tra uomini sono regolati dalla formale giurisprudenza, che pervade qualsiasi cosa, non lasciando alcuno spazio per l'etica che non a caso è quell'elemento che permette il passaggio dalla *Rechtslehre* alla vera e propria *Politik*⁹¹⁷. Per concludere il paragone tra le due condizioni sociali francese e tedesca: in Germania certo l'assenza di un centro di potere e di una legislazione così pervasiva rischiano di lasciare spazio all'incertezza, ma d'altra parte si lascia maggiore spazio per lo sviluppo della propria individualità e del proprio carattere⁹¹⁸. Solo in questo modo si permette all'individuo di limitare se stesso senza essere limitato meccanicamente da un agente esterno⁹¹⁹.

2.6 La società cetuale e i dispotismi possibili

Negli anni in cui Schlegel scrive si può notare il tentativo di centralizzazione dei poteri mediante l'utilizzo da parte dello Stato di apparati burocratici e amministrativi che

⁹¹⁵ «In einer Mittelstadt wie Metz z. B., die bedeutendste, die wir zwischen Mainz und Paris sahen, siehst Du Boutique an Boutique in allen Straßen, und kaum ist ein Haus davon ausgenommen; alles scheint ein Gewerbe zu sein, alles geschieht auf die Straße oder ist nach der Straße zu ausgestellt, und das Leben scheint aufgelöst in ein allgemeines Kaufen und Verkaufen, Verzehren und Zubereiten», Schlegel Fr., *Reise nach Frankreich* cit., p. 69.

⁹¹⁶ «Wo ein solcher Geist der durchgängigen Absichtlichkeit selbst bei ehrliebenden Menschen herrscht, da muß es bei dem großen Haufen – in *dem Gedränge* bald mit der Verständigkeit so weit kommen, daß man nichts ohne Geld haben kann; ein Übel gegen welches das doch nur ein geringer Ersatz ist, daß man gewöhnlich auch eben da alles für Geld haben kann. Gewiß *erscheint* die Korruption der Sitten und des Charakters hier allgemeiner und besonders gründlicher, durchgehender, und fast sollte man daraus schließen sie sei es auch», *ivi*, p. 70-71.

⁹¹⁷ *Entw.*, p. 142.

⁹¹⁸ L'essenzialità di uno spazio di autonomia anche dalla legge a fine di permettere che l'uomo possa sviluppare la propria moralità ed eticità (che richiedono sempre che non venga soppressa la libertà) è un topos ricorrente non solo in Schlegel. Si veda per esempio Fichte J. G., *Das Wesen der Gelehrten*, GA, I, 8, p. 106-110.

⁹¹⁹ L'importanza dell'autolimitazione viene riconosciuta da Schlegel fin dalle sue prime riflessioni. Essa è infatti necessaria anche per l'artista: «il valore e la dignità dell'autolimitazione che per l'artista è pur sempre la prima cosa e l'ultima, la cosa più necessaria e più alta. La più necessaria: perché là dove uno non si limita finisce per esser limitato dal mondo; e in tal modo diviene uno schiavo. La cosa più alta: perché ci si può limitare nei punti e nelle parti in cui si possiede un'infinita forza, autocreazione e autoannientamento», *Fr. cr.*, p. 9, n° 37.

dall'alto mirano a inserirsi nella vita dei singoli, e il filosofo romantico reagisce pensando a delle formazioni che invece si costituiscono a partire dai singoli formando dei nuclei che eccedono una qualsiasi organizzazione imposta dall'alto. Pensa ad una società attuale che nella descrizione del filosofo permette di delineare non solo la partecipazione alla vita politica ben al di là delle istituzioni centrali e statali preposte, ma proprio grazie alla molteplicità dei centri di potere consente anche una forma di autonomia, di contrasto e di resistenza reciproci. Rimane costante il desiderio di permettere una forma di libertà e di costruzione di comunità politiche, di gruppi che non conseguano da un'imposizione dall'alto a scopo amministrativo-organizzativo, ma che siano il risultato di un movimento che si sviluppa e cresce a partire dalle relazioni tra i soggetti. In una forma che, in quanto lo Stato non è più l'unico centro politico, consente di spostare il livello della riflessione politica verso relazioni che trascendono i piani di influenza istituzionali-statali.

Nelle pagine precedenti si è messo in evidenza come, dal punto di vista schlegeliano, un'etica che faccia tesoro della peculiarità di ogni singolo soggetto necessari per il proprio sviluppo di una società che faccia della differenza il proprio punto di forza. Una differenziazione che però viene esaltata non tanto considerando i singoli uomini ancora singolarmente, ovvero ancora come atomi, seppur dotati di sfumature colorate che li differenzino, bensì considerando le relazioni che emergono da tali differenziazioni: le corporazioni, i ceti⁹²⁰. I quali, a loro volta, si rapportano gli uni con gli altri controllati dallo sguardo del monarca, che però non agisce in modo dispotico, imponendo il proprio potere e volere: egli svolge il compito di governo.

Ciò che Schlegel intende per *Stände* e il modo in cui sono nati può essere messo in discussione dal punto di vista storico, in quanto ritiene ad esempio che il primo ceto a vedere la luce sia stata la nobiltà (da cui solo più tardi si separò il ceto militare), al quale seguì un ceto spirituale, poi quello borghese, il ceto dei dotti, dei funzionari statali e infine dei commercianti⁹²¹; è necessario andare al di là di questo, per ritrovare il cuore del discorso schlegeliano. Inoltre vi sono due ceti particolari (dei dotti e dei religiosi) che uniti

⁹²⁰ «Zu der ständischen Verfassung gehört daß Stände NICHT *Individuen* repräsentirt werden; desgl.[eichen] aber auch *Provinzen* die dann neben d.[en] anderen Korporationen und Ständen auch als Einheiten und Individuen betrachtet werden», *Fr. G. P. I*, p. 385, n° 345. «Die *Stände* sind das wahre Wesen der deutschen Verfassung, die rechte Form für uns. Nicht *Individuen* (wie nach der französ.[ischen] Demokratie) sondern *Corporationen*», *ivi*, p. 398, n° 413.

⁹²¹ *Fr. G. P. I*, p. 245, n° 160. Prima di ammettere questa divisione in 7 ceti, Schlegel pensa ad una divisione in tre o in quattro; cfr. *ivi*, p. 145, n° 156 e n° 157.

vanno a comporre quella gerarchia a cui Schlegel accenna nelle sue lezioni di filosofia trascendentale.

Attraverso un'organizzazione cetuale si raggiunge e si valorizza quella concezione positiva e vivente dello Stato di contro al negativo e all'astratto presentato da uno Stato in cui i partiti occupano pienamente la scacchiera della politica⁹²². In questo modo si evita anche quella visione dello Stato centralistico di cui la Francia forniva l'ottimo esempio:

«ein wesentliches und notwendiges Attribut des wahren und wohlgeordneten Staates [ist], daß darin neben dem großen Hauptmittelpunkte auch noch andere untergeordnete Mittelpunkte des innern politischen Lebens als ebensovielen organische Glieder des Ganzen geduldet und aufrecht erhalten werden, d.h. mit andern Worten, daß eine wohlgeordnete Monarchie nicht ohne *Stände*, und eine rechtliche Absonderung in Abstufung derselben zu denken ist; und das ist es eben, was wir Korporation nennen. Bietet hingegen der gesamte Staat nichts dar, als eine völlig gleich und flach gebahnte Ebene, mit einem einzigen Mittelpunkte, von dem alle Radien ausgehen und wieder dahin zurückkehren, so ist eine solche anorganische Beschaffenheit und das absolute Streben nach der reinen Macht, was dabei zum Grunde liegt, nicht mehr der lebendigen Idee des wahren Staates entsprechend»⁹²³.

Inoltre, l'organizzazione cetuale consente di compiere due obiettivi: il primo è quello di limitare il potere del monarca, il quale non è semplicemente il centro di una gerarchia che tutto decide e tutto stabilisce⁹²⁴ bensì gli viene affidato solo il compito di gestire, di governare i rapporti tra i ceti, in modo tale che non ci sia il predominio dell'uno sull'altro⁹²⁵. Il monarca è solo uno tra i nobili⁹²⁶ che ha il compito di bilanciare, gestire, e non unificare mediante la propria persona e la propria singola volontà. In questo modo il sovrano non concentra nelle proprie mani la totalità del potere, non si rapporta direttamente con gli individui e non può essere visto come il loro rappresentante. Sarebbe infatti assurdo pensare che si possa dare un rappresentante per la totalità degli individui che popolano uno Stato: il rapporto uno-molti che aveva caratterizzato e angustiato il contrattualismo non sussiste in una costituzione cetuale, la quale invece mira a raggruppare

⁹²² *Sig.*, p. 524.

⁹²³ *Ivi*, p. 553.

⁹²⁴ «Ein ganz falsches System (ein Theil des mechanistisch-wissenschaftlichen Systems der politischen Praxis) ist es, wenn Könige alles selbst thun, selbst einsehen, selbst entscheiden und regieren wollen», *Fr. G. P. I.*, p. 170, n° 53.

⁹²⁵ «Man kann die Macht eines Standes nur indirekt schwächen oder erhöhen, durch Erhebung und Unterdrückung eines andern. – *Dieses* ist das eigentliche Geschäft des Königs, das ganze Geheimniß der Politik. Fällt *ein* Stand weg, so ist die ganze Macht verrückt», *ivi*, p. 58, n° 20.

⁹²⁶ *Fr. G. P. I.*, p. 4, n° 15.

i soggetti seguendo le loro differenze, per accomunarne gli interessi⁹²⁷; per fare da tramite con il monarca Schlegel auspica la presenza di rappresentanti, ma questi non sono una mera *Darstellung* di una volontà altrui, bensì rappresentano gli interessi del ceto, che coincidono con quelli del rappresentante stesso⁹²⁸.

Quando il monarca prende il ruolo prospettato dal contrattualismo si crea uno sbilanciamento decisamente pericoloso con due possibili esiti, a seconda del ruolo assunto dal ceto nobile in questa monopolizzazione del potere. Se anche questi perdono il proprio ruolo, allora si mostra la duplicità monarca-società, in cui questo secondo termine prende un colore negativo che precedentemente (quando si trattava del binomio *Gemeinschaft-Gesellschaft*) non aveva. Nel caso in cui infatti il re diventi il centro da cui scaturiscono i raggi che controllano la vita di ogni individuo si crea l'illusione di una società⁹²⁹, intesa come soggetto sussistente, dotato di identità e vita propria, quando in realtà essa è semplicemente una massa inerme. Se d'altra parte il ceto nobiliare prende il sopravvento e distrugge gli altri corpi presenti nello Stato la condizione non si mostra migliore. Questo perché il compito della nobiltà è l'assunzione di un ruolo funzionale all'interno dello Stato che può essere svolto ottimamente trovando un equilibrio tra l'essere un semplice funzionario, uno strumento nelle mani del re utilizzato per favorire l'accentramento del potere – come stava avvenendo in Germania⁹³⁰ –, e l'essere un mediatore che contribuisca e faciliti le dinamiche governative⁹³¹. Nel momento in cui la nobiltà riuscisse nel percorso di accentramento, sopprimendo completamente il peso degli altri ceti, essa avrebbe di fronte a

⁹²⁷ Ivi, p. 385, n° 345.

⁹²⁸ «Über das System der Repräsentation hat man in neueren Zeiten sonderbare Hypothesen aufgestellt, so z.B. die Idee, ein *ganzes Land* überhaupt darzustellen. Hier verliert der Begriff der Repräsentation ja seine ganze Bedeutung. Man muß wirklich sein, was man darstellen soll. Man muß den Charakter, den Geist und die Denkart des Standes, den man repräsentieren soll, wirklich haben, sonst kann nur ein vager grundloser Enthusiasmus entstehen», *Entw.*, p. 161. «Die ganze Ähnlichkeit zwischen beiden Systemen, der ständischen Einrichtung und der repräsentativen Verfassung, beschränkt sich eigentlich darauf, daß in dem einen wie in dem andern Falle, Versammlungen und Beratungen von Deputierten stattfinden, Petitionen oder Vorschläge von Seiten des Landes und seiner Wortführer, zu dem Thron gelangen; der Geist aber und das Wesen von beiden Verfahrensmethoden, ist gerade im Verhältnis zum Begriff der Monarchie total verschieden», *Sig.*, p. 584.

⁹²⁹ «*Gesellschaft* ist ein Schein der die *leere Stelle* einnimmt, wenn die Bande der *Kirche*, des *Vaterlandes*, der *Ehe*, aller *Bündnisse* sich völlig gelöst haben», *Fr. G. P. I*, p. 138, n° 199.

⁹³⁰ Ivi, p. 257, n° 240. Cfr. anche ivi, p. 139, n° 210.

⁹³¹ Per questo non è contraddittorio che Schlegel consideri comunque i nobili come dei funzionari statali; cfr. ivi, p. 251, n° 194.

sé una massa di individui resi schiavi, riproducendo quella condizione dispotica da cui Schlegel vuole allontanarsi⁹³².

La nobiltà deve assumere un ruolo diverso da quello che si stava prospettando in quegli anni, in particolare in Prussia. La nobiltà è infatti il ceto adibito alla guerra⁹³³, ma soprattutto ha il compito di custodire quella visione della politica così cara a Schlegel che non è fatta del semplice macchinico calcolo, ma è invece basata sui sentimenti, sull'onore⁹³⁴, sulla fedeltà che conduce ad una condizione favorevole allo sviluppo dell'amore di contro all'egoismo. Non deve essere perciò un corpo isolato privo di influenza e di effetti positivi: non deve essere una corporazione di privilegiati che vive alle spese degli altri, ma deve pervadere positivamente la vita di coloro i quali non sono nobili, la loro esistenza non deve essere concepita come un mondo altro rispetto a quello dei borghesi⁹³⁵.

Inoltre l'ereditarietà del ceto nobiliare⁹³⁶, che quindi permette una struttura stabile nel tempo⁹³⁷, fornisce il contrappeso di un altro ceto, che invece si basa sulla velocità: il ceto commerciale⁹³⁸. Il contrasto con l'eccessiva accelerazione che questo comporta non deve portare alle conclusioni che allora Schlegel, contrariamente da quanto prospettato, veda favorevolmente uno Stato morto e immobile. Anzi, proprio per evitare questa condizione si deve limitare il potere e la forza del ceto commerciale, il quale potrebbe portare ad una forma di dispotismo non certo migliore da quella che potrebbe provocare il predominio del monarca o della nobiltà. Un tale dispotismo avrebbe l'aspetto di una concentrazione del denaro⁹³⁹ in poche mani, riproducendo quella sudditanza che forse è

⁹³² «Keine Ausartung d[es] Adels ist schlimmer als wenn derselbte *Mittelglied* zwischen d[en] Despoten und d[en] Slaven wird, alle andre Stände nichts sind. Das ist d[er] despotische Adel, wie er jetzt ist; und dann die große Macht d[er] Kaufleute», ivi, p. 35, n° 191.

⁹³³ *Entw.* p. 120 e p. 155.

⁹³⁴ *Fr. G. P. I*, p. 146, n° 251 e ivi, p. 340, n° 26.

⁹³⁵ «Die noch schlimmere Trennung in Deutschland nach der in Preußen und Oesterreicher, Protestanten und Kotholiken, ist die zwischen den *Adlichen* und *Bürgerlichen*», ivi, p. 20, n° 49.

⁹³⁶ *Entw.*, p. 153.

⁹³⁷ Ivi, p. 144.

⁹³⁸ « Der rasche Wechsel des Eigentums durch die bessere Benutzung und größere Vervollkommnung die Kunstbildung im höchsten Grade befördern; aber freilich gerät die Sittlichkeit dabei in große Gefahr, der die Kunstbildung doch untergeordnet bleiben muß. Es wäre hier also das Problem, die höchst mögliche Kunstbildung zu befördern, ohne die Sittlichkeit in Gefahr zu setzen; aber Wechsel, Handel und Vertrag sollen statthaben, weil bei dem streng beharrenden Eigentum keine Kunstbildung möglich ist, und in der Kultur notwendig ein Stillstand erfolgen würde», *Entw.*, p. 115.

⁹³⁹ «GELD = ABREIT + LÜGE + VERLOGENHEIT», *Ph. Lj. I*, p. 5, n° 25.

anche maggiormente spaventosa e terrificante delle altre forme dispotiche⁹⁴⁰. A nulla vale infatti l'uguaglianza predicata dagli illuministi, o l'isonomia del filosofo romantico se si è ridotti schiavi da coloro che concentrano su di sé la maggior parte del potere economico: anzi, il carattere del popolo e degli individui che lo compongono muta maggiormente sotto il dispotismo commerciale, che non sotto il dispotismo monarchico o nobiliare⁹⁴¹. In questo caso infatti le relazioni vengono schiacciate dall'interesse personale (nel quale è assente l'amore per l'altro) e dalle leggi del mercato: non c'è alcuno spazio possibile per i rapporti che non possono essere stereotipati nella forma contrattuale, tipica del mondo mercantile. Il prevaricamento del ceto commerciale è la negazione di una qualsiasi possibile *Gemeinschaft*⁹⁴². Contro questo pericolo deve intervenire il monarca, ma non in modo diretto, imponendo sanzioni o limiti allo sviluppo del ceto commerciale, bensì egli può agire in modo solo indiretto, favorendo il contrappeso fornito naturalmente dalla nobiltà.

L'ECCEDEZZA DELLA BILDUNG

3.1 Dalla frammentazione all'unità armonica?

Per introdurre quest'ultima parte, si ponga l'attenzione su due aspetti della riflessione schlegeliana che sembrano collidere. Nell'approfondimento sulla storia Schlegel sottolinea

⁹⁴⁰ *Fr. G. P. I*, p. 139, n° 210.

⁹⁴¹ «Nichts verändert d[en] Charakter einer Nation so sehr als allgemein herrschender Handelgeist.», *ivi*, p. 150, n° 281.

⁹⁴² Un approfondimento ulteriore della relazione tra comunità, capitalismo e mediazione monetaria dei rapporti non è presente in Schlegel. Ma ritengo possano essere utilizzate a tale scopo – nonostante certo il contesto sia differente e non sia quindi possibile sovrapporre senza discussione e articolazione i due autori – alcune riflessioni di Ricciardi sul binomio tra comunità e società elaborato da Ferdinand Tönnies: «La costituzione della moderna forza lavoro e l'universale mediazione monetaria dei rapporti sono tra i processi più rilevanti della disgregazione della comunità. [...] Essi sono inoltre il segno del passaggio dallo *status* al *contratto* [...]. Si tratta cioè dell'affermazione di quella *volontà arbitraria* dominata da un'idea individuale di scopo e quindi apparentemente svincolata dalla totalità sociale che invece determina la *volontà essenziale* propria della comunità. [...] Alla comunità e alla società corrispondono così due tipi differenti di individualismo, sebbene nel primo caso un'azione meramente individuale rappresenterebbe una negazione dell'agire comunitario, mentre nel secondo caso, l'individuo non la contraddizione latente della società, perché l'individualismo è la forma stessa della società», Ricciardi M., *Introduzione*, in Tönnies F., *Comunità e società*, a cura di Ricciardi M., Laterza, Torino 2011, p. x.

l'assenza di un movimento storico unico, al quale si sostituiscono una molteplicità di tendenze con differenti direzioni e velocità che non è possibile ricostruire stabilmente. Il lavoro dello storico è quello di ritrovare una linea di coerenza entro queste tendenze e presentarla senza la pretesa di aver ricostruito un oggettivo sviluppo. Coerentemente con ciò la filosofia schlegeliana implica che non ci sia una verità assoluta, ma che si possa al massimo mirare a costruire un piano di coerenza entro cui ogni verità prodotta (grazie ad una relazione dialogico-sinfilosofica) possa trovare la propria collocazione. Anche qui, quindi, si ha l'assenza di un'assoluta oggettività che si possa esprimere. In entrambi i piani si ha il riflesso di un assoluto che certo vive – e non trascende in modo statico – gli eventi, il linguaggio, gli sforzi verso la conoscenza, ma che contemporaneamente sempre si sottrae nella propria completezza. Sia nella storia che nella gnoseologia, si ha l'intromissione perenne del caos e dell'inconoscibile che riapre i sistemi, le ricostruzioni. Questo elemento sembra invece mancare nella riflessione politica schlegeliana, in particolare nella sua ricostruzione dello Stato che potremmo chiamare “romantico”. Fino ad ora, per lo meno.

Lo scopo di quest'ultima parte è di mostrare come anche nelle riflessioni politiche rientrano gli argomenti di cui sopra. Lo scopo non è certo di ritrovare una sistematicità perfetta entro un pensatore che non può essere ritenuto sistematico in senso stretto, ma bensì piuttosto ritrovare l'intrinseca politicità delle riflessioni sul vero e sulla storia. Per affrontare il problema propongo di concentrare l'attenzione ancora una volta sul ruolo della filosofia (e in particolare del filosofo) all'interno della collettività, passando per le riflessioni sul ceto spirituale e dotto – grazie alle quali si ritrova quell'amicizia che viene promossa nello studio sul repubblicanesimo e poi abbandonata dentro la costruzione attuale –, e chiudendo sulla mitologia per riscoprire il ruolo del caos e dell'incomprensibile anche all'interno dello Stato.

3.2 Bildung, Erziehung, Kultur

Nel passaggio dall'etico repubblicanesimo allo Stato attuale sembra che Schlegel abbia voluto diminuire drasticamente il valore portante che inizialmente viene dato alla formazione del sé, data dal perseguimento della propria natura. Abbandonata definitivamente ogni dimensione classicista, sembra che Schlegel sia costretto ad affrontare il fatto che la condizione economica e sociale imponeva di ripensare il rifiuto di

una sorta di elitismo per cui solo alcuni hanno la possibilità di seguire il percorso di formazione etica. Schlegel si schiera contro tale esclusività, ma allo stesso tempo cerca di pensare uno Stato che accetti la divisione del lavoro che porta al frazionamento cetuale. Quest'ultimo fattore porta ad una trasformazione del significato di formazione. Questo mutamento non è certo indice di un banale cambio di opinione, ma è segno di una tensione (di una vera e propria antinomia, sostiene Behler⁹⁴³) interna al concetto stesso di *Bildung*⁹⁴⁴, che cerca di legare l'*unendliche Fülle* data dall'insieme delle più diverse forme di vita entro un insieme che le riunisca. A questo si unisce l'ulteriore complicazione identificabile nel nodo che collega il concetto di *Bildung* a quello di *Kultur* e a quello di *Erziehung*. Non sempre in Schlegel questi termini sono utilizzati in rigorosa separazione, ma è comunque possibile rintracciare delle linee di confine che li separano. Nel presente paragrafo si cercherà di introdurre dei punti fermi nel tentativo di mappare questo campo semantico.

Si ricordi, a scopo introduttivo, che Schlegel non fu certo l'unico filosofo del suo tempo a dedicare così ampio spazio all'insieme di tali concetti. In termini molto generali possiamo identificare la causa di così grande attenzione nello scenario che la Francia post-rivoluzionaria offriva ai filosofi e intellettuali tedeschi. Molti di loro convennero inizialmente che la Rivoluzione fosse un vero e proprio sconvolgimento e che fornisse la testimonianza della capacità di emancipazione dell'essere umano⁹⁴⁵. Ma gli eventi che si

⁹⁴³ Behler E., *Einleitung*, in KFS VII, p. XIX.

⁹⁴⁴ Per un conciso riassunto della storia del concetto rimando a Lichtenstein E., *Bildung*, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, p. 7-29.

⁹⁴⁵ La Rivoluzione venne salutata con un sorriso anche da filosofi che si dichiaravano esplicitamente contrari ad un rivolgimento rivoluzionario, e proprio perché in essa lessero non la fine o la realizzazione delle idee razionali, bensì percepirono un nuovo modo di concepire la politica, ormai non più patrimonio delle sole corti, ma anche ambito di discussione tra intellettuali e scrittori (cfr., Safranski R., *Romantik*, tr. it. *Il romanticismo*, a cura di U. Gandini, Longanesi, Milano 2011, p. 31; A tal proposito ovviamente rimando anche a Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, a cura di Illuminati A., Ferruccio M., Perretta W., Laterza, Roma-Bari 2008). Lo spettacolo offerto quindi dalla politica francese comportò spesso più una riflessione sulla condizione della Germania, sulle sue aspettative, più che un vero e proprio coinvolgimento politico diretto a favore dei rivoluzionari: certo la Francia mostrava la facoltà dell'uomo di autodeterminarsi, ma aveva anche esposto le conseguenze terribili a cui essa poteva portare. Lo stesso Fichte, spesso stereotipato nella figura dell'intellettuale rivoluzionario, nei propri *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione Francese* (Fichte J. G., *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, tr. it. in *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V. E. Alfieri, Laterza, Bari 1966) sostiene che se certo l'uomo deve godere della libertà politica, ovvero del diritto di obbedire a nessun'altra legge se non quella che si è data a noi stessi (cfr. *ivi*, p. 111), dall'altra però sostiene esplicitamente di preferire, rispetto ad una rivoluzione violenta, una forma di educazione alla libertà (solo istruendo il popolo sui suoi diritti e doveri infatti si impediranno le rivoluzioni violente, cfr. *ivi*, p. 45)

susseguirono dopo l'89 fecero concludere a molti che in realtà la vera rivoluzione fosse da condurre su un altro piano. Il tentativo francese di affermare un regno di libertà mediante una rapida e drastica riforma politica senza un precedente cambio di attitudine dell'uomo si era mostrato come fallimentare e disastroso⁹⁴⁶. Così i contemporanei di Schlegel cercano di comprendere il ruolo della cultura e dell'educazione necessarie al buon funzionamento dello Stato e della collettività – smarcandosi così anche dalla dottrina kantiana secondo la quale una repubblica retta dai principi razionali potrebbe sussistere anche entro un popolo di demoni⁹⁴⁷. Schlegel era stato molto chiaro, a tal riguardo. Nel già più volte citato testo su Lessing dichiara che la vera innovazione che segnò la fine del '700 non fu lo stravolgimento politico contro re Luigi XVI, ma la rivoluzione data dall'idealismo⁹⁴⁸: le vere innovazioni si perseguono sul livello culturale e non attraverso mutamenti istituzionali.

Nella maggior parte dei suoi contemporanei possiamo riscontrare un piano comune in cui la triade concettuale *Bildung-Erziehung-Kultur* si colloca, un piano delineato dal desiderio di trovare (e costruire) uno strumento fondamentale per la formazione di uno stato tedesco unitario; si pensi ovviamente a Humboldt o a Hegel⁹⁴⁹. Schlegel invece cercherà di smarcare il piano della *Bildung* – non riservata semplicemente alla produzione di identità nazionale – da quello dell'*Erziehung* (in particolare quella istituzionale e statale) e della cultura.

Il termine più utilizzato tra i tre è sicuramente quello di *Bildung*, e possiamo rinvenire nei testi schlegeliani molte sfumature da conferire al concetto. Abbiamo già visto che esso è strettamente connesso con la nozione di etica, di morale⁹⁵⁰: la *Bildung* consiste

ed un piano riformatore che venga calato dall'alto («La dignità della libertà deve procedere dal basso in alto; ma la liberazione non può venire senza disordine se non dall'alto in basso», ivi, p. 49): «Fino a quando gli uomini non diverranno più saggi e più giusti, tutti i loro sforzi per diventare felici resteranno infruttuosi. Sfuggiti dal carcere del tiranno, essi si uccideranno gli uni con gli altri coi resti delle loro stesse catene spezzate» (ivi, p. 43). Troviamo qui inoltre una concordanza con le analisi di Tocqueville per cui i cittadini devono essere educati ad essere liberi, cfr. de Tocqueville A., *De la démocratie en Amérique*, tr. it. *La democrazia in America*, a cura di Matteucci N., UTET, Torino 2007.

⁹⁴⁶ Beiser F., *The Romantic Imperative*, p. 89.

⁹⁴⁷ Kant I., *Per la pace perpetua* cit., p. 76.

⁹⁴⁸ *L*, p. 96.

⁹⁴⁹ Cfr. Ziolkowski T., *German Romanticism and Its Institutions* cit., p. 218-308. Per il ruolo dell'apparato educativo nella formazione della Germania cfr. McClelland C. E., *State, Society, and University in Germany 1700-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

⁹⁵⁰ Schlegel Fr., *Von der Schönheit in der Dichtkunst* cit., p. 81.

nel ritrovare tra le facoltà del soggetto un equilibrio⁹⁵¹ che consenta loro di svilupparsi al massimo grado⁹⁵². Proprio perché attraverso questo percorso l'uomo diventa propriamente tale⁹⁵³, la *Bildung* diventa il bene più grande⁹⁵⁴, e l'unico obiettivo che il soggetto deve porsi come dovere nella propria vita⁹⁵⁵:

«credo di non vivere per ubbidire o per svagarmi, ma per essere e per diventare; e credo nella forza della volontà e della cultura (*Bildung*), per potermi nuovamente avvicinare all'Infinito»⁹⁵⁶.

Si tratta di un percorso fin dall'inizio libero, ovvero non è la diretta risposta ad un'educazione o ad un indottrinamento che assoggetti l'individuo, bensì è l'effetto di una *Selbstbildung*⁹⁵⁷. Da ciò è possibile dedurre la distanza tra la formazione di sé e l'educazione (*Erziehung*)⁹⁵⁸. Quest'ultima si identifica abbastanza chiaramente in Schlegel come il tentativo di inculcare nozioni, di produrre un soggetto dalle caratteristiche già prestabilite. E anche nel caso migliore in cui l'educatore (sia esso un docente, o anche uno scrittore che voglia educare il proprio pubblico⁹⁵⁹) si ponga lo scopo di spingere il proprio allievo alla libertà, questo tentativo sarà privo di buoni risultati.

«Das eigentlich innere Wesentliche der Tugend kann durch keine Erziehung hervorgebracht, nur freier und vollständiger entwickelt und in der Erscheinung des äußern Lebens zu einem gesetzmäßig geordneten kraftvollen Handeln und Wirken ausgebildet werden»⁹⁶⁰.

La formazione di sé deve avvenire con le proprie forze, mediante un percorso – la strada della costruzione di sé⁹⁶¹ – che il soggetto segna per sé e sé soltanto⁹⁶². Nonostante

⁹⁵¹ *Ath. Fr.*, p. 224, n° 440.

⁹⁵² «Tutta la riflessione e tutta la cultura (*Bildung*) non è forse altro che elevamento a potenza?», *Fr. cr.*, p. 136, n° 205.

⁹⁵³ «Solo grazie alla cultura (*Bildung*) l'uomo che si possa dire veramente tale diventa umano in tutte le sue componenti, e penetrato di umanità», *Id. Fr.*, p. n° 65.

⁹⁵⁴ «Il sommo bene e l'unico utile è la cultura (*Bildung*)», *Id. Fr.*, p. , n° 37. Cfr. anche *Ph. Lj. I*, p. 254, n° 634; ivi, p. 267, n° 868;

⁹⁵⁵ «Il tuo obiettivo son l'arte e la scienza, la tua vita, l'amore e la cultura (*Bildung*)», *Id. Fr.*, p. n° 111. «Man lebt nicht um glücklich zu sein, auch nicht um seine Pflicht zu thun sondern um sich zu bilden», *Ph. Lj. I*, p. 87?, n° 697. «Es giebt nur Eine Pflicht, die sich zu bilden», ivi, p. 286, n° 1075.

⁹⁵⁶ *Ath. Fr.*, p. , n° 364.

⁹⁵⁷ *Ph. Lj. I*, p. 367, n° 552.

⁹⁵⁸ «La compagnia (*Gesellschaft*) sta alla semplice conoscenza (*Umgang*) come la cultura (*Bildung*) all'educazione (*Erziehung*)», *Fr. cr.*, p. 288, n° 220.

⁹⁵⁹ *Fr. cr.*, p. 15, n° 70; *Ath. Fr.*, p. 157, n° 18.

⁹⁶⁰ *Entw.*, p. 92.

⁹⁶¹ «Ogni uomo buono diventa sempre più Dio. Farsi Dio, essere uomo, educarsi, sono espressioni che indicano tutte la stessa cosa», *Ath. Fr.*, p. 189, n° 262.

⁹⁶² «Chi vuole essere colto (*gebildet*), provveda a coltivarsi (*bilden*) da solo», *Fr. cr.*, p. 17, n° 86.

sia un cammino solitario in questa strada si deve mantenere contemporaneamente l'attenzione alla collettività⁹⁶³ al fine di poter raggiungere una vita saggia che si distanzia dalla scelta eremitica⁹⁶⁴.

Prima di prendere le conclusioni da questa separazione, si consideri anche la differenza tra *Bildung* e *Kultur*. In particolare nei primi studi sull'età antica, Schlegel sembra avvicinare questi due termini. Nello *Studium*, in particolare, per *Bildung* si considerano gli sviluppi della libertà nella sua perenne lotta contro la natura, un andamento che considera l'intera civiltà greca e l'insieme delle sue produzioni artistiche e tecniche⁹⁶⁵, avvicinandosi così alla concezione di *Kultur* per come era stata sviluppata da Herder⁹⁶⁶. Ritengo che questa vicinanza sia dovuta soprattutto all'ambito storico privilegiato nel testo schlegeliano, ovvero l'antica Grecia, che in particolare entro la dimensione repubblicana aveva lasciato il massimo spazio alla formazione del sé al punto da poter fagocitare, nelle riflessioni del filosofo romantico, caratteristiche che non le sono essenzialmente proprie. Che però Schlegel inizi a distinguere tra i due termini è rilevabile già in alcuni frammenti scritti tra il 1797 e il 1798⁹⁶⁷, ma la differenziazione viene alla luce con maggiore chiarezza in un passaggio delle lezioni di filosofia trascendentale, entro il quale si distingue la *Bildung* dalla *Kultur* sostenendo che solo la prima è accompagnata dal desiderio di sublime e dalla nostalgia per l'infinito⁹⁶⁸ che portano il soggetto in formazione a dedicarsi in prima persona alla poesia e alla filosofia⁹⁶⁹. I due concetti si intrecciano, in quanto ad esempio la poesia e la filosofia di cui ci si serve come strumenti per formarsi (*sich bilden*) sono comunque parte della cultura di un popolo, ma solo nella prima accezione si fa riferimento alla ricerca della pienezza infinita, della propria natura per intraprendere il cammino verso la saggezza.

⁹⁶³ Interpreto in questa direzione anche il seguente frammento: «come possiamo riuscire ad essere un tutt'uno? Solo per mezzo della cultura (*Bildung*), che estende ogni senso particolare al sentire generale universale; e grazie al credere in questo sentire o alla religione già adesso siamo unanimi, e ancora prima di diventarlo», *Id. Fr.*, p. 615, n° 80. L'unità di qui si parla non corrisponde quindi all'unanimità, all'avere tutti la stessa opinione o attitudine, bensì alla comune percezione di non essere individui isolati bensì di appartenere ad una collettività.

⁹⁶⁴ *Ph. Lj. I*, p. 388, n° 812; *ivi*, p. 370, n° 591.

⁹⁶⁵ Schlegel Fr., *VW des Studiums der Griechen und Römer* cit., p. 636.

⁹⁶⁶ Cfr. la voce "*Kultur*" in Ritter J., Gründer K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* cit., Bd. IV, p. 1309-1324.

⁹⁶⁷ *Fr. cr.*, p. 191, n° 719.

⁹⁶⁸ *Tr.*, p. 8.

⁹⁶⁹ *Ph. Lj. I*, p. 212, n° 198.

3.3 La Bildung e le istituzioni

La *Bildung* riguarda un percorso di formazione del soggetto che non può essere prestabilito e al quale non si può essere costretti. Ma è anche un cammino al quale non tutti sono portati e al quale non ogni soggetto decide di dedicarsi. Al sogno di una comunità repubblicana, retta dall'agire etico di ogni uomo e donna, sopraggiunge quindi la consapevolezza che non tutti riusciranno a dedicarsi alla vita saggia. Per quanto Schlegel rifiuti l'idea di un'etica elitaria, deve comunque affrontare le conseguenze di un'etica basata sulla libertà: non si può costringere ad essere liberi. A questo inoltre si aggiunge la consapevolezza che se la *Bildung* implica una formazione di ogni singola parte del soggetto in un insieme armonico, questo poco combacia con le esigenze economiche che richiedono invece un'alta specializzazione di competenze e la dedizione ad una singola attività lavorativa. La divisione del lavoro, in altri termini, impedisce di perseguire quell'armonia e quell'equilibrio delle facoltà propri della vita veramente etica a favore invece di uno sbilanciamento necessario affinché l'economia dello Stato possa prosperare⁹⁷⁰; la *Kultur* economica sviluppatasi in Germania ostacola lo sviluppo della *Bildung*⁹⁷¹ a favore di una educazione (*Erziehung*) diversificata a seconda del ceto di appartenenza⁹⁷². La pretesa della *Bildung* etica è ancora l'esigenza più alta⁹⁷³, ma essa richiede una dedizione che non lascia spazio e tempo a qualsiasi altra attività produttiva⁹⁷⁴. Schematizzando, se l'uomo dedito alla formazione di sé cerca di conoscere le leggi che regolano le facoltà che costituiscono il proprio animo e contemporaneamente indaga la collettività (entro cui si colloca) e le sue regole, l'uomo che invece non sceglie per sé questo percorso si limita a conoscere le regole del proprio impiego e a contribuire con il proprio lavoro alla vita dello Stato. Ed è in questo campo che l'*Erziehung* assolve pienamente il proprio compito. Attraverso l'educazione, infatti, non solo vengono insegnate le nozioni necessarie a svolgere il lavoro proprio del ceto di appartenenza, ma viene insegnato anche il costume proprio ad esso. E, ancora, è qui che lo Stato gioca un ruolo preponderante. Se infatti l'istituzione statale non può assumere una funzione effettiva

⁹⁷⁰ *Entw.*, p. 147.

⁹⁷¹ «durch Zersplitterung, Verschwendung der Tätigkeit an mancherlei Dinge wird nie eine wahre vollendete Bildung zustande kommen», *ibidem*.

⁹⁷² *Ivi*, p. 146.

⁹⁷³ *Ivi*, p. 147.

⁹⁷⁴ *Ivi*, p. 148.

entro il percorso di *Bildung*, può (anzi deve) prendersi carico dell'educazione del costume cetuale⁹⁷⁵, garantendo così la stabilità e la tranquillità della *Lebensweise*⁹⁷⁶. Attraverso l'educazione statale quindi i costumi vengono resi stabili, e i cittadini vengono plasmati secondo essi, cercando di non lasciare nel soggetto alcun resto che provochi resistenza; in altri termini, attraverso l'*Erziehung* le *Sitten* entrano a fare parte della costituzione naturale del soggetto il quale non ha strumenti stabili e saldi a cui aggrapparsi per combatterle: né una legge razionale (che ha lasciato spazio alla storia), né un principio di giustizia (che è decaduta a favore della *Billigkeit*) – l'unica elaborazione possibile sarebbe la critica filosofica, ma ad essa non tutti i cittadini non sono stati educati. La radicalità del lavoro educativo, la sua capacità di plasmare l'animo di colui che vi è sottoposto si mostra come un vero e proprio assoggettamento privo di resto: non è pensabile che il discente possa emanciparsi. Per quanto possa sembrare paradossale, l'educazione è talmente pervasiva da riuscire a trasformare i costumi impartiti dal diritto naturale (storico)⁹⁷⁷, implicando quindi una completa trasformazione del discente il quale contro l'educazione ricevuta non può nemmeno appellarsi ad una propria natura irriducibile ed esterna all'influenza educativa che possa riemergere e scontrarsi con quanto imposto.

È evidente quindi che i soggetti da cui ci si aspetta un percorso di *Bildung* appartengono ad un gruppo molto più ristretto da quanto prospettato nelle riflessioni sulla dimensione repubblicana. Ad essa si dedicheranno degli uomini che entreranno a far parte di un ceto molto particolare: l'unico a non essere ereditario e che viene a costituire quella gerarchia che assieme alla famiglia e alla monarchia cetuale costituisce la struttura dello Stato schlegeliano. Vi appartengono coloro i quali sono diretti a tale formazione di sé, e sono inclusi scrittori, uomini dotti, artisti, ma anche uomini di Chiesa. Uomini religiosi

⁹⁷⁵ «Die Erziehung des Staates geht nicht auf die Bildung des sittlichen Menschen als solchen, sondern auf die Bildung der Bürger zu den notwendigen Ständen, und die Erhaltung der öffentlichen *Sitten* als äußeren Erscheinung der Sittlichkeit, zu erhalten, vervollkommen und dauerhafter zu begründen», *ivi.*, p. 144.

⁹⁷⁶ «die Sitten [sind] die öffentliche Erziehung des Staates. Durch sie soll die bürgerliche Tätigkeit geordnet und geregelt, die Anhänglichkeit und Beharrlichkeit in der äußern Lebensweise [...] verbreitet und fest begründet werden [...]. Wo keine Beharrlichkeit und Festigkeit in dem öffentlichen Betragen, alles schwankend, wechselnd und veränderlich ist, ist auch keine Sittlichkeit möglich», *ibidem*.

⁹⁷⁷ «Der Begriff der Sitten hängt zusammen mit dem Begriff der Nation, wodurch das positive Recht wieder zum Naturrechte zurückkehrt, welches durch jenes zwar modifiziert und verwandelt, aber nicht gänzlich aufgehoben wird», *ibidem*. Il diritto naturale quindi può essere modificato attraverso l'intervento dello Stato, ma non si tratta né di una mera espressione di creatività, di una reazione occasionalistica di fronte ad un dato storico, e nemmeno di semplice passività di fronte alla storia. È un riassetto e una presa di posizione di fronte a una condizione che non può essere totalmente comandata, ma che si deve comunque cercare di governare, riassetto la realtà alle nuove trasformazioni.

legati però non tanto al protestantesimo, ma alla Chiesa cattolica (si ricordi che Schlegel si era convertito al cattolicesimo nel 1804), alla quale appunto si deve il merito di dare a questo ceto una struttura gerarchica. Fondamentale per Schlegel è l'unione di religiosi e laici uomini di cultura: senza di essa infatti non è pensabile che possa raggiungere una vera epoca di Illuminismo⁹⁷⁸. Per quanto il filosofo non fornisca direttamente spiegazioni per tale legame, si può facilmente intuire che la presenza della religione contribuisce fornendo alla classe dotta non certo un catechismo o una serie di dogmi, bensì contribuendo a mantenere aperta la problematica dell'infinito e dell'assoluto.

Questo ceto particolare ha il compito di perseguire la vera e integra *Bildung* e per questo i suoi membri devono essere esentati da qualsiasi altro tipo di occupazione⁹⁷⁹, ma devono anche essere privi di proprietà terriera⁹⁸⁰. Inoltre gli appartenenti a questo ceto non sono nemmeno dediti all'insegnamento universitario o accademico⁹⁸¹, per non rischiare di trasformare il loro campo d'azione nell'*Erziehung*.

Il ruolo di questo ceto è quello di mostrare una via alternativa alle grandi riforme e rivoluzioni che si sono susseguite tra la fine del '700 e l'inizio dell'800 in Europa: dopo gli stravolgimenti dall'alto mediante l'introduzione di costituzioni giusnaturalistiche e dopo il grande sovvertimento francese avvenuto dal basso⁹⁸², Schlegel cerca di pensare un mutamento⁹⁸³ che prenda avvio dal mezzo⁹⁸⁴ cioè né dal popolo né dal governo. Mediante l'unione tra dotti e spirituali, Schlegel spera di poter ripristinare quel legame tra uomini che egli vede tramontare, conscio che se certo il futuro della storia non può essere

⁹⁷⁸ «Den gelehrten und den geistlichen Stand zu *reuniren*, das ist allein wahre Aufklärung», *Fr. G. P. I*, p. 60, n° 38. «Alle Aufklärung die nicht vom *geistlichen Stande* ausgeht, sondern von einem *formlosen* Gelehrten-Stande <ausgeht>, ist bloß obeflächlich und nicht von Dauer; wie Frankreich und Rußland zur Genüge zeigen», *ivi*, p. 60, n° 33.

⁹⁷⁹ *Entw.*, p. 148.

⁹⁸⁰ *Fr. G. P. I*, p. 140, n° 213.

⁹⁸¹ «Die Hierarchie soll nichts seyn als eine ewige Schule d[er] Schulen. Nicht Akademien und Universitäten», *Ph. Lj. I*, p. 352, n° 376.

⁹⁸² *Sig.*, p. 512.

⁹⁸³ Per caratterizzare questo mutamento Schlegel utilizza anche il termine “rivoluzione” «Deutsche Revolution = neue Hierarchie», *Ph. Lj. I*, p. 259, n° 793), a testimonianza del fatto che, anche quando si può ravvedere in lui una simpatia per la Rivoluzione Francese in realtà sta pensando ad un modo completamente diverso per introdurre un'innovazione. E conseguentemente, non si può parlare di un vero e proprio ripensamento a tal riguardo, semplicemente basandosi sulle successive critiche fornite dal filosofo romantico alle vicende francesi. Cfr. anche *Fr. G. P. I*, p. 228, n° 43; *ivi*, p. 230, n° 56.

⁹⁸⁴ Cfr. *Ph. Lj.*, p. 338, n° 191.

razionalmente e teleologicamente previsto, ciò non deve comunque impedire di lavorare per costituire la fratellanza tra gli uomini⁹⁸⁵.

Per farlo tale ceto non deve avere l'aspetto di un'unione massonica, e quindi segreta. Come Koselleck ha ampiamente mostrato, la massoneria si costituisce nel momento in cui gli adepti sono consapevoli di poter costituire tra loro un ordine basato sulla giustizia, su valori morali oggettivi ed ha, proprio per questo, un forte valore critico distruttivo⁹⁸⁶: Schlegel stesso ne era perfettamente consapevole⁹⁸⁷. Questo impianto ovviamente non si confà al pensiero schlegeliano. Lo scopo di tale ceto infatti non è l'inserimento, nello Stato, di un corpo in possesso di un ordine giusto e stabile di contro a quello statale, bensì è l'intromissione di un riferimento all'infinito entro il finito per ricordare che appunto ogni istituzione è relativa, ma è anche lo strumento che sottolinea l'importanza di rapporti non basati sul freddo diritto. Questa presa di distanza dall'organizzazione massonica⁹⁸⁸ non deve però nascondere un punto fondamentale di contatto con essa: il mantenimento di un segreto.

3.4 Il segreto del ceto spirituale

Schlegel conosceva molto bene il *Dialogo tra massoni* di Lessing. Oltre ad averne curato una riedizione, scrisse parte dell'introduzione a tale pubblicazione continuando il dialogo fittizio tra i due personaggi coinvolti, Ernst e Falk. Riprendendo il cuore del dialogo originale lessinghiano, i due proseguono la discussione concentrando l'attenzione sulla presenza di un segreto condiviso dai massoni e sconosciuto ai non adepti. Nell'opera lessinghiana si dichiara che questo mistero non può essere svelato, nemmeno se lo si volesse; esso infatti non è pensiero recondito o una verità da celare, bensì è un sentimento – che in quanto tale non può semplicemente essere confidato e trasmesso –, un *gemeinschaftliches Gefühl* che si contrappone alle divisioni sussistenti tra ceti e Stati⁹⁸⁹. L'ambiguità della segretezza viene mantenuta da Schlegel; ma prosegue ancora oltre. Il

⁹⁸⁵ Rimando al cap. 1.

⁹⁸⁶ Koselleck R., *Critica e crisi* cit., pp. 100-114.

⁹⁸⁷ *Sig.*, p. 595.

⁹⁸⁸ *Ph. Lj.* p. 244, n° 614.

⁹⁸⁹ Lessing E., *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, tr. it. *Ernst e Falk. Dialoghi per massoni*, in id., *Opere filosofiche*, a cura di Ghia G., UTET, Torino 2008, pp. 663-699.

ceto spirituale di Schlegel condivide con la massoneria lessinghiana l'aspetto pratico-comunitario, ma esso è anche effettivamente custode di una conoscenza che non può essere rivelata a chi non appartiene a questo *Stand*. I dotti e i religiosi devono certo pubblicare le proprie scoperte, ma resterà sempre un elemento nascosto⁹⁹⁰ che, se reso pubblico, potrebbe mettere a rischio la stabilità politica e sociale:

«Nicht auf den Märkten und in den Buden, und nicht in den Hörsälen, die diesen ähnlich sind, werde die Philosophie verbreitet, sondern auf eine würdigere, heiligere, auf eine philosophische, d.h. auf eine mystische Weise [...], wie bei den im Geheimnis verbundenen ersten Bekennern der wahren Religion! [...] Ferne sei es von uns, auch nur die Zwecke der wahren Philosophie, geschweige denn ihren ganzen Inhalt in öffentlichen Reden und Schriften dem Pöbel preisgeben zu wollen! Nur allzu deutlich hat uns erst die Reformation und mehr noch die Revolution gelehrt, was es auf sich habe mit der unbedingten Öffentlichkeit [...], und was für Folgen es mit sich führe»⁹⁹¹.

Ovviamente, essendo un elemento da mantenere nascosto, sarebbe ingenuo pensare di ritrovarlo completamente esplicitato in quanto segreto. Seguendo le sue lezioni di Colonia possiamo però giungere alla conclusione che l'elemento nascosto che non può essere rivelato al mercato, davanti alla gente non iniziata alla filosofia e alla religione, è l'assenza di una verità che non sia relativa.

Affinché l'idealismo (di cui Schlegel ritiene di essere uno dei rappresentanti) possa essere portato a compimento, si richiede che il soggetto filosofante abbia raggiunto una forza d'animo che non può essere pretesa da chiunque⁹⁹²: uno spirito debole potrebbe rimanere schiacciato dal peso della filosofia. L'idealismo si mostra infatti in contrasto con il pensiero comune, mette in dubbio le sue strutture più intime fino a minare anche la fiducia della corrispondenza tra linguaggio e significato (attraverso l'ironia)⁹⁹³. La violenza del dubbio, la sua capacità distruttiva toglie vita inoltre alla certezza, alla fede che si trova alla base delle comuni relazioni umane. Non tutti possono tenere lo sguardo diretto all'incomprensibile, consapevoli che la vita e il caos impediscono di avere un punto fermo sul quale appoggiarsi. Non tutti hanno la facoltà di costruire su tale abisso la fraterna unione data dalla sinfilosofia. Per quegli animi che non reggono il peso dell'assenza di una

⁹⁹⁰ «die Freimaurerei, so wie er [Lessing] sie aufstellt, etwas Notwendiges ist, was gar nicht an diese oder jene Form gebunden sein kann; wovon das Wesentliche von selbst entstehen muß, so bald Mitteilung, Gemeinschaft unter de Denkenden und Unterrichteten stattfindet, was aber auch öffentlich betrieben werden mag, da die wahren Geheimnisse doch immer geheim bleiben», *L*, p. 91.

⁹⁹¹ *Ivi*, p. 101.

⁹⁹² *Entw.*, p. 58.

⁹⁹³ *Ivi*, p. 59.

verità assoluta può sopraggiungere l'indifferentismo non solo teorico (come incapacità di prendere posizione), ma anche morale⁹⁹⁴ riducendo in frantumi ogni tentativo di costituire una forma di comunità. È necessario il percorso di *Bildung* per giocare con l'assenza di verità nel mondo –

«Läßt sich nicht aus d[em] Wesen d[er] Menschh.[eit] ableiten, daß es eine höhere Gattung geben muß, genialische Menschen, potenzierte, Heroen, δαίμονες. Ihr Daseyn ist was d[ie] Religion und Bildung constituirt»⁹⁹⁵

– e mantenere contemporaneamente il sentimento d'amore che non solo non annichilisce, ma bensì rafforza i legami. Per questo si deve mantenere il segreto, per questo il popolo deve essere difeso:

«der Zweifel muß also niedergeschlagen und jene Probleme als für den menschlichen Verstand unbegreiflich aufgestellt werden; dies ist auch leicht tunlich, da überhaupt so viel Mystisches eingemischt ist, daß Unbegreiflichkeiten statuiert werden können, ja insofern das ganze System auf dem Glauben beruht, insofern es in Rücksicht desselben das *unbezweifelte Recht* enthält und für den allgemeinen Verstand das passendste, objektivste, also das gemeinschaftliche Band der Menschen in ihrer sittlichen Vereinigung ist, sind wir sogar berechtigt oder vielmehr verpflichtet, allem äußeren öffentlichen Zweifel, sowie allen Veränderungen die bestimmteste Grenze zu setzen, worüber schlechterdings nicht hinausgegangen werden darf»⁹⁹⁶.

Questo non significa che Schlegel consigli di mentire al popolo. L'assenza di una verità assoluta è segno dell'inafferrabilità dell'infinito dentro il finito, dell'impossibilità di dire l'ultima parola riguardo lo sviluppo della vita, dell'incapacità del linguaggio di rendere conto dell'incomprensibile: questo non può essere esplicitamente espresso per le strade del mercato, ma è possibile lasciare degli indizi riguardanti l'idealismo, dei simboli che indichino l'apertura alla vita e all'infinito senza per questo obbligare l'uomo comune a sopportare il peso di questa "leggerezza". Schlegel distingue così due tipi di filosofia: quella esoterica – l'idealismo – e quella essoterica, entro la quale mi sembra evidente il maggiore ruolo della Chiesa e dei religiosi⁹⁹⁷. La filosofia essoterica non è comunque l'imposizione di una dottrina indiscutibile. Schlegel è infatti estremamente chiaro nel sostenere che si debba mantenere anche in questo campo un certo grado di spirito critico. Se non fosse permesso l'esame critico, così si sostiene nelle lezioni di Colonia, si rischia di

⁹⁹⁴ Cfr. Schlegel Fr., *Jacobis Woldemar* cit., p. 76. Cfr. anche *Ph. Lj. I*, p. 518, n° 13.

⁹⁹⁵ Ivi, p. 315, n° 1473.

⁹⁹⁶ *Entw.*, p. 60.

⁹⁹⁷ Cfr. ivi, p. 60 s.

incorrere in quella rigidità⁹⁹⁸ contro la quale Schlegel si era più volte scagliato. È un punto di equilibrio, quello che si deve trovare: permettere che si eserciti la critica pur non manifestando esplicitamente la stretta implicazione al caos e all'incomprensibile che non possono essere debellati, lasciare dei segni che indichino all'infinito – in modo da permettere tra l'altro che nuovi uomini decidano di votarsi alla *Bildung* verso la saggezza e la filosofia esoterica – senza però schiacciare il popolo con un peso che esso non può sopportare. Disciplinare la critica, impedire la sua carica distruttiva: questo è il compito della filosofia esoterica⁹⁹⁹.

3.5 La mitologia e lo Stato romantico

Nonostante Schlegel tratti di una filosofia esoterica di contro a una esoterica solo a partire dalle lezioni del 1804, è facile identificare in essa la trasformazione di un concetto che aveva caratterizzato non solo le prime riflessioni schlegeliane, ma anche quelle di molti suoi contemporanei: la nuova mitologia. Non è mio obiettivo riproporre qui l'intero dibattito che tra fine Settecento e inizio Ottocento si costituì in Germania attorno a questo nodo¹⁰⁰⁰, da esso però è possibile trarre degli elementi caratteristici anche delle considerazioni di Schlegel su questo tema.

Prima di tutto è essenziale sottolineare che l'importanza data in Germania alla mitologia, fin dalle prime righe dedicategli – indicativamente riscontrabili in Herder¹⁰⁰¹ –, non è attribuibile ad un rifiuto dell'elaborazione razionale, quanto piuttosto il

⁹⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 61.

⁹⁹⁹ Si nota qui la distanza con il disciplinamento della critica ad opera per esempio di Cousin, il quale decide di scrivere una storia della filosofia che funga da canone per porre dei limiti alla facoltà critica. Nel suo caso la critica è vista come la causa di un rivolgimento rivoluzionario, come quello che ha avuto in luogo in Francia: disciplinando la critica si cerca così di porre fine a quel percorso non ancora terminato di rivolgimenti e tumulti. L'obiettivo schlegeliano invece è differente, in quanto non ritiene che la causa (intellettuale) della Rivoluzione sia stato un eccesso di quella filosofia che lui vuole nascondere al popolo: l'Illuminismo francese infatti aveva posto delle verità indubitabili e assolute, mentre ciò da cui Schlegel vuole difendere il popolo è l'impossibilità di una tale sorta di verità. Cfr. Chignola S., *Una filosofia prima della filosofia: Royer-Collard, Jouffroy, Cousin*, in "Rivista della storia della filosofia", 3, 2011, pp. 471-504.

¹⁰⁰⁰ Per approfondimenti e ulteriori riferimenti bibliografici rimando a: Cometa M., *Iduna. Mitologie della ragione. Il progetto di una "neue Mythologie" nella poesia preromantica; Friedrich Schlegel e F. W. J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984 e a Frank M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, tr. it. di Cuniberto F., *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Einaudi, Torino 1994. Per un riassunto molto conciso sugli sviluppi della mitologia nel Romanticismo più tardo cfr. Cometa M., *La nuova mitologia: il tardo Romanticismo*, in Cometa M. (a cura di), *L'età classico-romantica* cit., p. 74-86.

¹⁰⁰¹ In particolare secondo Cometa è imprescindibile: Herder, *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung* del 1796.

riconoscimento, entro tale elaborazione, di strumenti quali l'immaginazione e la finzione al fine di costruire concetti astratti atti alla comprensione della realtà. Riaprire la ricerca su tale ambito significava quindi mettere in questione tali procedimenti razionali. Il secondo aspetto portante di tale vivace dibattito riguarda la possibilità di divulgare entro il popolo le nuove scoperte scientifiche in modo da creare un legame comunitario basato sulla conoscenza: in questo modo infatti dotti (e non) si tendono la mano ristabilendo tra loro un'unità basata sulla condivisione e partecipazione a tale sapere, un'unità composta da parti che si sviluppano con uguale forza¹⁰⁰².

Da una parte la mitologia ha il compito di rendere alcune conoscenze comprensibili anche a chi non ha le competenze utili ad afferrare concetti scientifici e filosofici, dall'altra però la mitologia evidenzia le strutture della ragione che non possono essere giustificate dalla ragione stessa. Interessarsi alla mitologia significa quindi non allontanarsi dalla razionalità tout court, ma evidenziare la natura stessa della ragione, quella peculiarità che essa allontana da sé nel tentativo di palesarsi come autosufficiente, autoevidente, in grado di giustificarsi da sé. Questo intento ricorda da vicino l'obiettivo dell'ironia romantica: tra mitologia e ironia quindi non sussiste il dualismo inconciliabile riscontrato per esempio da Beiser¹⁰⁰³; le due non corrispondono al tentativo di produrre comunità e al proposito opposto di distruggerla. Entrambe hanno a che fare con il ritrovamento di un ambito mai definitivamente razionalizzabile di forze caotiche e contemporaneamente vitali che costituiscono la base per un nuovo ordine sempre possibile¹⁰⁰⁴. Ironia e mitologia possono quindi essere descritte come due direzioni aventi il medesimo obiettivo, e schematicamente essere identificate rispettivamente con la filosofia esoterica e la filosofia essoterica di cui Schlegel tratta nei *Zwölf Büchern über die Entwicklung der Philosophie*. Allo stesso modo, la filosofia essoterica svolge il compito divulgativo, costituendo così un piano di relazioni umane non basate sulle strette regole del diritto astratto, e attraverso le indicazioni indirette e i segni che alludono alla vita mai totalmente comprensibile si sottolinea il ruolo di facoltà

¹⁰⁰² Ovviamente mi riferisco in particolare al frammento (di dubbia attribuzione) conosciuto come *Il più antico sistema dell'idealismo tedesco*; Hegel G. W. F. (?), Hölderlin Fr. (?), Schelling Fr. (?), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, tr. it. *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di Amoroso L., ETS, Pisa 2007.

¹⁰⁰³ Cfr. Beiser F., *The Romantic Imperative* cit. (in particolare pp. 173-186).

¹⁰⁰⁴ Cfr. Givone S., *Prefazione*, in Frank M., *Il dio a venire* cit., pp. vii-xii.

(come immaginazione e sentimento) fondamentali nei rapporti comunitari e che non a caso la costruzione astratta dello Stato vuole eliminare¹⁰⁰⁵.

Ma se il piano essoterico ha questo ruolo allora su di esso possiamo collocare alcuni testi schlegeliani in cui il filosofo romantico si sofferma su concetti quali magia, rivelazione e simbolo, non a caso nel mentre prende in considerazione l'aspetto prettamente politico della trattazione. L'introduzione di tali termini non va interpretata come tentativo di pensare lo Stato sotto una prospettiva mistica e irrazionale: quelle argomentazioni devono essere collocate invece entro la prospettiva mitologica sopra brevemente illustrata. Se per mitologia intendiamo un sapere che cerca di aprire nel pensiero una breccia da cui indicare la presenza di un ambito non riducibile alle categorie della ragione, ma da cui questa prende vita, e se con essa intendiamo un sapere che abbia anche come effetto la produzione di un sentimento comunitario, allora possiamo dire che la descrizione dello Stato entro le lezioni di Colonia è una mitologia, la parte essoterica della filosofia. Ma anche qui non si intende una mistificazione dello Stato, bensì una sua ricostruzione mitologica, allo scopo di ritessere, dalla propria posizione, le fila di una trama entro un panorama complesso e frammentato.

3.6 L'eccedenza della filosofia: l'impero

Nella trattazione della mitologia e della filosofia essoterica abbiamo temporaneamente tralasciato un aspetto: la romanticizzazione della politica è solo in parte una romanticizzazione dello Stato. Così sarebbe nel caso in cui lo sviluppo e la divulgazione di una mitologia, e della sua apertura verso l'incomprensibile fossero localizzate entro le strutture statali. E così sarebbe, ancora, se il passaggio dalla filosofia essoterica a quella esoterica, e in questo modo alla *Bildung* in vista della vita saggia, fosse interno a delle istituzioni che fanno in un qualche modo riferimento allo Stato. Se così fosse, saremmo ovviamente di fronte ad un tentativo di ferreo disciplinamento dei cittadini da parte dello Stato. Un modo per introiettare negli uomini una serie di norme sotto l'illusorio baluardo della filosofia e della sua libertà. Per questo, nonostante la formazione abbia un ruolo preponderante nella filosofia politica di Schlegel non si sofferma,

¹⁰⁰⁵ Per un'approfondita giustificazione di questo passaggio (che caratterizza non solo la filosofia schlegeliana) rimando a Frank M., *Il dio a venire* cit.

differentemente da molti suoi contemporanei, per riflettere su come debbano essere organizzate le università o gli altri apparati educativi. Schlegel sostiene che ci sia, in effetti, una formazione statale, ma questa riguarda l'educazione ad un mestiere legato al proprio ceto di appartenenza¹⁰⁰⁶, la quale però non esaurisce minimamente il campo di possibilità della *Bildung*.

Lo Stato non deve fagocitare completamente la dimensione formativa. Schlegel osserva la totale sussunzione statale degli apparati scolastici in Cina, in cui i Mandarini non costituiscono semplicemente la gerarchia amministrativa, ma anche il corpo dei dotti presenti entro i confini nazionali: una condizione che uccise qualsiasi sviluppo spirituale¹⁰⁰⁷. D'altra parte anche in Germania le Università tendono ad essere riconosciute come organismi utili al semplice funzionamento dello Stato, e al capo del loro funzionamento viene posta – si pensi alle proposte avanzate da Humboldt e da Hegel per l'Università di Berlino – la filosofia. Processo che viene giudicato in modo estremamente negativo dal filosofo romantico¹⁰⁰⁸, in quanto significa porre dei limiti e dei compiti alla filosofia che essa stessa non si è data. La libertà della filosofia e della letteratura può riscontrare solo dei limiti che esse stesse hanno posto. Anche quando Schlegel rifiuta la totale libertà di stampa, ad esempio, non si avvicina minimamente ad una prospettiva che osanni un organo di censura o di controllo statali. Un esempio di questo tipo di sorveglianza Schlegel lo riscontra nella Francia di Luigi XIV, il quale, con la scusa di osannare e voler proteggere la produzione letteraria e artistica, la ridusse al proprio dominio despótico¹⁰⁰⁹. Il limite della libertà filosofica e letteraria, della loro divulgazione, il confine, ancora, tra filosofia esoterica ed essoterica devono essere stabiliti dai letterati e dai filosofi stessi¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁶ *Entw.*, p. 144.

¹⁰⁰⁷ *Sig.*, p. 593 s.

¹⁰⁰⁸ *Ivi*, p. 596.

¹⁰⁰⁹ «In Frankreich nun war das große Ziel der italiänischen Politik, unbedingte Herrschaft, früher und vollkommener erreicht, als in irgend einem andern Lande; um das Meisterwerk zu vollenden, fiel man darauf, auch die Sprache und die Denkart der Menschen zu despotisieren. Man vereinigte alle Gelehrte, Schriftsteller, Künstler und Dichter; beschützte, belohnte, und ehrte sie, um desto sicherer über sie zu herrschen [...]; und so entstand nun das, was die Franzosen das Zeitalter Ludwig des Vierzehnten nennen; als eine Epoche der Literatur betrachtend, was vielmehr ein wohlausgeführter Plan einer sehr unsittlichen Politik war», *L.*, p. 65.

¹⁰¹⁰ «So wie nicht jeder berechtigt ist, ein Buch zu schreiben, so auch nicht jeder, die Censur auszuüben – in Toleranten aus Kathol.[iken] und Protest.[anten] gemischten Staaten muß es einen *litterarisch philosophischen* SENAT geben», *Fr. G. P. I.*, p. 226, n° 33.

L'indipendenza del ceto dotto da parte dello Stato non coinvolge solo i laici dediti alla ricerca e alla *Bildung*: a tale ceto infatti appartengono anche gli uomini religiosi. Da ciò abbiamo visto derivare una decisa critica di Schlegel allo Stato cristiano di de Maistre. Per quanto quest'ultimo venga apprezzato perché riuscì a mostrare l'importanza del potere spirituale, de Maistre viene in fin dei conti criticato aspramente per aver fuso tale potere con quello temporale, provocando un'influenza diretta dell'uno sull'altro. Dal punto di vista schlegeliano lo Stato propriamente cristiano è quello che invece ostacola tale influenza, riconoscendo così l'indipendenza della Chiesa, quale corpo separato dallo Stato¹⁰¹¹. Ricordando il principio del *suum cuique* («Date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio»), lo Stato non può essere santificato¹⁰¹² e la Chiesa non può essere statalizzata, in quanto in tal caso l'ambito dello spirito e del divino eccederebbe i confini dell'ambito temporale, della sua influenza e della sua azione.

Questa eccedenza della *Bildung* rispetto allo Stato è evidente anche dal punto di vista geografico. Fedele ai suoi primi progetti di un'Accademia franco-tedesca¹⁰¹³ e ai suoi paragoni tra filosofia tedesca e francese in vista di uno sviluppo comune¹⁰¹⁴, Schlegel ritiene che il ceto spirituale non faccia riferimento ad uno Stato particolare, ma che superi i confini nazionali. I *Gelehrten* di tutto il mondo sono uniti nella ricerca, nel dialogo sinfilosofico diretto alla costruzione della verità, così come sono accomunati dalla vita etica¹⁰¹⁵. Se quindi essi costituiscono una forma di gerarchia, non lo sono certo entro i confini dello Stato. Essi sono diretti alla formazione della *Gemeinschaft* che deve coinvolgere ogni uomo¹⁰¹⁶, non hanno nemmeno lontanamente un ruolo unificante o disciplinante entro lo Stato:

«Der Stand der Gelehrten und Geistlichen ist also bei allen Nationen immer nur einer und derselbe; er ist über alle nationale Verschiedenheit erhaben, und bildet eine durch alle Staaten durchgehende Gesellschaft, die Hierarchie»¹⁰¹⁷.

¹⁰¹¹ «Der *Papismus* des Chalifen und des *Dalai-Lama* eine taube Blüthe, falsche Tendenz, und Nachahmung von jenem; der beste Beweis d[er] Richtigkeit der katholischen Form», ivi, p. 39, n° 234.

¹⁰¹² *Sig.*, p. 587.

¹⁰¹³ Cfr. Schlegel Fr., *Projet d'une Academie Allemande a Paris*, in KFSa XX, pp. 7-12.

¹⁰¹⁴ Cfr. id., *Observations sur l'ouvrage de Charles de Villers "La philosophie de Kant"*, in KFSa XVIII, pp. 538-547.

¹⁰¹⁵ *Entw.*, p. 167.

¹⁰¹⁶ «Das Menschengeschlecht soll doch zu einer wahren Gemeinschaft, wenn nicht unmittelbar geführt, doch dazu vorbereitet werden», ivi, p. 168.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*.

Tale eccedenza assume un ruolo entro una costruzione politica che in Schlegel risulta certo controversa e poco chiara: l'impero. Controversa perché, nonostante si possa ipotizzare che egli si riferisca all'imperatore austriaco, dato il soggiorno schlegeliano a Vienna, questa identificazione non viene esplicitata, e a tale concetto Schlegel accenna già prima del suo trasferimento in terra austriaca. Inoltre non è chiaro quale debba essere il ruolo dell'imperatore, quali debbano essere i suoi rapporti con i monarchi. A tal proposito possiamo identificare un frammento del 1809 in cui l'ambito di influenza imperiale risulta essere solo la politica estera tra Stati¹⁰¹⁸; egli pare essere cioè un organo utile al solo mantenimento della pace internazionale. In realtà la sua figura è molto labile, al punto che Schlegel tende ad identificarla con il capo della Chiesa, il quale quindi sembra riacquisire un potere temporale (seppur slegato da ogni Stato particolare):

«Wäre die *Kirche* allein und allgemein herrschend, so bedürfte es des *Kaiserthums* nicht»¹⁰¹⁹.

Indipendentemente dal vuoto argomentativo che riveste la figura dell'imperatore è fuor di dubbio la centralità che invece riguarda la gerarchia¹⁰²⁰, il cui ruolo non consiste nella produzione di una statica armonia priva di elementi in perenne scontro (come poteva prospettare per esempio Adam Müller¹⁰²¹), né di sostenere un ruolo di contrapposizione e critica rispetto ai singoli Stati. Ritengo che l'accento posto su questo piano diagonale rispetto alle separazioni statali non sia altro che l'istituzionalizzazione di quell'apertura che più volte Schlegel riprende anche nelle sue riflessioni sulla storia e sulla verità, quella breccia che permette lo sviluppo e la vita. Si tratta in altri termini dell'intromissione entro lo Stato di un elemento che sempre lo eccede e che mai può essere ridotto nei termini del diritto o dell'amministrazione interna – della *Polizei*:

«Diej[enigen] welche alles im Menschen aus Organis.[ation], Erziehung oder Regierung herleiten, läugnen die historische *Originalität*, von d[er] man vielmehr ausgehn sollte [...]. – Nichts ist unsinniger als Menschen außer solchen (d.h.

¹⁰¹⁸ «Der *Kaiserthum* erfordert statt des mechanischen Gleichgewichts, eine *organische Construction* der Staaten», *Fr. G. P. I*, p. 233, n° 84.

¹⁰¹⁹ Ivi, p. 154, n° 301. «Von *Pabst und Kaiser* kann man sagen [...] sie führten einen Vernichtungskrieg, denn sie *kämpften um dieselbe Stelle*», ivi, p. 48, n° 309. Cfr. anche ivi, p.59, n° 30.

¹⁰²⁰ Ivi, p. 116, n° 61.

¹⁰²¹ Schlegel Fr., [*Rezension*] *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur von Adam H. Müller* cit., p. 153.

jur.[istischen]) Verhältnissen *juristisch* zu behandeln und im Individuo nicht d[ie] Individualität sondern die Gattung ehren zu wollen»¹⁰²².

È la dimensione che permette di pensare ad una *Gemeinschaft*, alla cui esistenza deve essere sottomessa qualsiasi *Gesellschaft*: la gerarchia delinea quel piano politico entro cui lo Stato è solo una pedina in gioco. La *Bildung* e la gerarchia eccedono lo Stato, perché la politica lo eccede. È un resto da cui non si può prescindere perché solo attraverso esso è possibile la trasformazione di cui si tratta alla fine del testo schlegeliano *Reise nach Frankreich*. Solo così si può dare quella sorta di rivoluzione etica¹⁰²³, che non passa per la decapitazione dei re, ma che coinvolge le relazioni tra soggetti, verso un'esaltazione della loro peculiarità e dei loro rapporti.

¹⁰²² *Ph. Lj. I*, p. 268, n° 882.

¹⁰²³ «*Osterreich und Frankreich* sind die beiden *revoluzionären Staaten*, aber in einem ganz entgegengesetzten Sinne», *Fr. G. P. I*, p. 237, n° 100.

CONCLUSIONE

1. Critica, verità, comunità

I tre concetti di critica, verità e comunità sono, nella filosofia di Schlegel, strettamente collegati. Non essendoci una verità assoluta e universale non è possibile che la critica consista nella difesa feroce di un assunto di fronte al quale le posizioni altrui vengono annullate: conseguentemente la critica non è un giudizio per stabilire se un oggetto rientri in norme necessarie del vero, del bello e del buono. Inoltre tale assenza impedisce di identificare la storia con un percorso teleologico. Se questo è da ostacolo all'utilizzo della critica e della teoria per giustificare un rivolgimento rivoluzionario, dall'altra non implica minimamente la fine di un coinvolgimento politico della filosofia e del filosofo. A maggior ragione, invece, il filosofo deve continuamente misurarsi con l'attualità in cui è immerso ricercando sempre e nuovamente di trovare chiavi di lettura per afferrarlo e comprenderlo. Il soggetto deve prendere posizione e rivendicare l'interpretazione da lui data del proprio tempo.

E se anche Schlegel nelle opere da noi considerate non sembra dare particolare importanza al ruolo del filosofo come critico del governante, utilizzando quindi la propria posizione per contrastare in modo diretto le sue scelte, mediante lo svolgimento delle sue ricerche costruisce una comunità che, condensandosi in un vero e proprio ceto, sarà collocato diagonalmente alle varie istituzioni statali. Si costituisce così una collettività il cui compito è l'intromissione, entro l'ordine politico chiuso e finito, dell'apertura all'assoluto, come infinito vivente. Così facendo, mostra la necessità di relazioni umane non semplicemente giuridiche, ponendosi come alternativa agli ordini giuridici giusnaturalisti.

Collegata alla teoria della verità sempre e solo relativa è l'idea di uno sviluppo storico che travolge uomini, natura, arte e istituzioni. Ed è in rapporto a questo moto che il soggetto deve misurare la propria razionalità: la vera conoscenza filosofica coinvolge la dinamica della storia. Per questo voler vedere in Schlegel un semplice reazionario che fantastica su un passato al quale si deve tornare, è decisamente riduttivo. La storia è per lui necessaria per la costruzione di un piano di verità e per comprendere il proprio oggetto di

studio. E ancora, la rivalutazione dei rapporti di cooperazione, di fedeltà e amicizia che rimandano ad un'immagine pre-moderna dello Stato non è dovuto ad una semplice nostalgia o al rifiuto di un possibile ordine razionale, ma è la conseguenza di una specifica interpretazione della ragione che deve prendere in considerazione non solo il calcolo matematico che stabilisce mediante leggi i ruoli e i confini di libertà degli uomini, bensì che consideri anche i sentimenti e l'immaginazione.

2. Pensare il Romanticismo, oggi

Per quanto il presente lavoro abbia cercato di mettere in evidenza i pregi della riflessione schlegeliana, non devono in alcun modo esserne taciuti i limiti. In particolare, ritengo che una riproposizione tout court delle sue riflessioni sullo Stato come istituzione attuale riceverebbe oggi giustamente un categorico rifiuto. Ritengo però che sia possibile identificare alcuni fili conduttori entro la filosofia schlegeliana che potrebbero essere utili nel dibattito filosofico e politico contemporanei.

Ad esempio ritengo che il tentativo schlegeliano di pensare un'alternativa alla dottrina giusnaturalistica consenta di inquadrare le riflessioni sulla politica come ambito in cui rientrano non solo i rapporti tra singoli e lo Stato, ma anche le relazioni dei singoli tra di loro. Il potere non è per Schlegel monopolio dello Stato, ma si sviluppa naturalmente nei rapporti umani. Se la filosofia oggi cerca di pensare la politica al di là del rapporto individuo-Stato, il pensiero schlegeliano aiuta a ricostruire la problematica non solo da un punto di vista storico-filosofico, ma anche per iniziare a ricostruire la relazione tra una tale prospettiva e concetti come "verità" e "critica" che Schlegel in modo originale.

L'assenza di una giustizia assoluta impedisce inoltre che lo Stato (così come chiunque altro) possa ritenersi detentore della chiave del giusto. A questo si preferisce un'interpretazione della convivenza tra uomini come gioco di scontri e tensioni tra differenti posizioni che devono essere governati. Così come lo Stato perciò non detiene il privilegio di conoscere cosa sia giusto, allo stesso modo non può farlo qualsiasi altro soggetto.

Ma soprattutto la filosofia schlegeliana si mostra utile per aprire una riflessione sul ruolo della filosofia e della verità nella politica e la loro capacità di creare e produrre nuovi legami. Nel mostrare come non sia prospettabile l'imposizione di un ordine (politico o

teorico) all'altro, ma allo stesso tempo non sia augurabile la chiusura nei propri dogmi; nel suo tentativo di rifiutare sia il relativismo sia l'esistenza di una verità assoluta e indiscutibile possiamo trovare spunti per riflettere su dibattiti che riguardano anche noi, oggi. Per sfuggire sia la dogmatica che lo scetticismo possiamo probabilmente ancora utilizzare Schlegel.

DIE ZERSPLITTERUNG DER ORDNUNG. KRITIK UND GEMEINSCHAFT BEI FR. SCHLEGEL - ZUSAMMENFASSUNG

EINLEITUNG

1. Subjektivität und Philosophie

Die Frage danach, was die Philosophie ist und welche Rolle ihr im Rahmen des Wissens und der menschlichen Beziehungen zukommt – das ist der Horizont, unter dem die folgenden Überlegungen steht. Der Versuch, dieses Thema anhand der deutschen Romantik zu vertiefen, scheint riskant, weil die Philosophen, die zur Romantik gehören, sehr oft des Subjektivismus angeklagt wurden. Ein treffendes Beispiel ist Schmitts Kritik, die diese Philosophie als kreative Tat beurteilt, die in der Welt und Geschichte nur eine Gelegenheit sucht, etwas Neues auszudrücken: die Romantik sei Okkasionalismus. Das würde bedeuten, dass es ihr nicht gelinge, die Realität zu begreifen. Aber es ist genau diese Interpretation, die die Romantik interessant macht, weil sie zu untersuchen erlaubt, ob die Zentralität des Subjekts daran hindert, die Realität zu begreifen und in sie einzugreifen.

Das Ziel dieser Arbeit besteht nicht darin, die Romantik gegen ihre Kritiker zu verteidigen, um ihr einen wichtigen Platz in der Geschichte der Philosophie zuzuweisen, sondern darin, einige Nuancen in den Beziehungen zwischen Theorie und Praxis, Philosophie und Institutionen herauszuarbeiten.

Die Entscheidung, mich ganz auf einen einzigen Philosophen zu konzentrieren, hat den Nachteil, den untersuchten Rahmen zu beschränken, aber auch den Vorzug, die Besonderheit seines Denkens betonen zu können. Und dass meine Wahl auf Friedrich Schlegels Philosophie fiel, liegt daran, dass er mit Recht als Vater der deutschen Romantik betrachtet wird. Er war mit seinem Bruder August Wilhelm der Herausgeber des Athenäums, das als echte Verwirklichung und Konkretisierung des frühromantischen

symphilosophischen Kreises gilt. Um die Ursprünge der deutschen Romantik zu betonen, habe ich die Aufmerksamkeit auf die ersten Phasen seines Denkens gerichtet: daher habe ich unter seinen Schriften diejenigen, die zwischen der Frühromantik (1795-1801) und der Hochromantik (bis 1813) geschrieben wurden, tiefer analysiert und weniger auf die späteren Texten hingewiesen.

2. Geschichte, Philosophie, Gemeinschaft bei Schlegel: Zersplitterung und Ordnung

Um das Thema zu bearbeiten, habe ich mich auf drei Bereiche konzentriert, die es auch ermöglichen, die ganze Philosophie Schlegels nachzuzeichnen: nämlich a. die Geschichte, b. die Philosophie als Kritik und Erschaffung von Wahrheit und c. die Interaktion zwischen Philosophie und politischen Institutionen. Auf dieser Weise ist es möglich, die Hauptinteressen des deutschen Philosophen zu skizzieren. Er begann seine Reflexionen mit dem Studium der Kunstgeschichte und mit den Überlegungen über die Bedingungen einer historischen Rekonstruktion. Aus diesem Nachdenken stammt die Deklination des Absoluten als Bewegung und immanentes Leben, aber auch das Interesse an der Frage nach der Rolle des Subjekts, das versucht, dieses Absolute zu begreifen.

Infolgedessen schreibt Schlegel der Philosophie Eigenschaften zu, die den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit auf das Problem der Subjektivität, des Philosophen, seiner Stelle in dieser Bewegung und auf das Vermögen, sie zu verstehen, richten. Die Philosophie wird bei Schlegel zur Kritik, die fortdauernd die eigenen Ergebnisse mit dem ungreifbaren Absoluten vergleicht, um die philosophische Forschung immer wieder erneuern zu können.

Der dritte Punkt, mit dem Schlegel sich beschäftigte, ist das Politische, wobei der Fokus hier nicht auf dem konstitutionellen und juristischen Rahmen liegt, sondern auf der Fähigkeit der Philosophie, das menschliche Leben und das Werden des Absoluten selbst außerhalb und innerhalb der politischen Institutionen zu beeinflussen. Unsere Aufgabe ist es daher zu erforschen, auf welche Weise ein rationales und philosophisches Verfahren, das auf die Möglichkeit, das Absolute und die Wahrheit zu ergreifen verzichtet, innerhalb einer Gemeinschaft Wirkungen haben kann: um diesen Aspekt zu fokussieren, habe ich nicht nur die Rolle der Philosophie, sondern auch die Wichtigkeit der Bildung herauszustellen versucht.

Die Aufteilung dieser Arbeit in Kapitel folgt der Triade der Argumente von Schlegel. Sie werden aber mit der anfänglichen Frage nach der Rolle der Philosophie und des Philosophen verbunden, die auch in drei Punkten behandelt wird: 1. dem Versuch, theoretische und politische Verbindungen gegen die Zersplitterung, die Schlegel in vielen Bereiche konstatiert, wiederherzustellen, 2. der Vorläufigkeit einer solchen Wiederherstellung, 3. der Rolle der Philosophie und des Philosophen als Bruch in den festgesetzten (theoretischen und politischen) Ordnungen, damit es möglich wird, den Versuch, das Leben und das Absolute zu begreifen, fortzusetzen.

Diese zwei Gruppen von Themen kreuzen sich und entwerfen damit die Struktur dieser Arbeit, die die Punkte 1., 2. und 3. in dem erwähnten Rahmen (Geschichte, Philosophie und Politik) behandelt. Ich habe daher bei der historischen Rekonstruktion, die immer subjektiv bleibt und immer nach Universalität strebt, verweilt (Kap.1); bei Schlegels Auffassung der Wahrheit als kohärenter Konstruktion (Kap.2); bei der Möglichkeit einer Gemeinschaft (Kap.3). In allen diesen Fällen sei laut Schlegel der Wiederaufbau instabil und vorläufig und könne nicht nach einem objektiven, universellen und stabilen System streben. Daraus lässt sich die Ablehnung einer Geschichte *a priori* (Kap.1), eines objektiven Schönen (Kap.2) und des modernen Naturrechts (Kap.3) folgern.

Die Unmöglichkeit des Allgemeinen, eines statischen Absoluten und des Systems wird von Schlegel durch die Andeutung einer chaotischen Dimension behandelt; so soll die wiederaufzubauende Ordnung eine offene sein. Das schließt ein: die fragmentarische Form der Darstellung statt eines philosophischen Systems, die Verteidigung der subjektiven historischen Rekonstruktion, das Projekt einer Zukunft, die nicht rational notwendig oder ableitbar ist, an deren Verwirklichung mitzuwirken man sich aber entscheidet (Kap.1), die Wichtigkeit der Ironie (Kap.2), die Einführung eines Standes von Gelehrten und Geistlichen, der nicht an die nationalen Grenzen gebunden ist und an der Erhaltung der inneren Ordnung der Staaten mitwirkt (Kap.3).

DIE GESCHICHTE

1. Die Wichtigkeit der Geschichte in Friedrich Schlegel

«*Non critice sed historice est philosophandum*», so klingt die achte These der Dissertation, die Schlegel 1801 vertrat¹⁰²⁴. Solch eine Behauptung ist in einem philosophischen deutschen Panorama, das sich noch auf die Auswirkungen der drei *Kritiken* Kants konzentriert, wirklich unerwartet. Die Konjunktion «*sed*», die in der These die Beziehung zwischen Geschichte und Kritik bezeichnet, darf aber nicht in einer exklusiven Weise verstanden werden: Das heißt, Schlegel ist nicht der Meinung, dass man die kritische Philosophie durch die empirische Geschichte ersetzen soll. Durch meine vorliegende Arbeit soll sich nämlich evident erweisen, dass die Philosophie Schlegels sowohl die Geschichte als auch die Kritik braucht.

Die Überlegungen und Bemerkungen Schlegels zur Geschichte kennzeichnen ohnehin seine ganze philosophische Laufbahn: von den ersten Schriften über die griechische Literatur und Kunst bis hin zu den Wiener Vorlesungen *Philosophie der Geschichte*, im Jahr 1828 gehalten. Daher können wir einfach zum Schluss kommen, dass seine Aufmerksamkeit dem geschichtlichen Thema gegenüber (trotz einiger Änderungen) beständig bleibt. Dank dem unveränderten Interesse Schlegels können wir diesen Begriff als Mittel benutzen, um seine Philosophie zu erörtern.

¹⁰²⁴ Schelling C., *Briefe aus der Frühromantik*. Caroline, Schmidt E. (Hrsg.), Bd. II, Insel-Verlag, Leipzig 1913, S. 584 f.

ANTIKE UND MODERNE

1.1 Das Studium über Antike und Klassik

Zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert bezog sich die Aufmerksamkeit auf die Debatte unter dem Titel *Querelle des Anciens et des Modernes*. Diese betraf das Verhältnis zwischen Antike und Moderne und besonders die Notwendigkeit der Nachahmung griechischer Kunst, um dadurch auch in der Moderne über schöne Kunst zu verfügen. In Deutschland wurde diese Debatte zweifellos von Winckelmann stark beeinflusst; besonders wichtig war seine kurze Abhandlung: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst* (1755)¹⁰²⁵. Laut dieser sollte der moderne Künstler den griechischen Schönheitsvorstellungen folgen, weil nur im antiken Griechenland die Künstler die Gelegenheit hatten, sich der Darstellung der wahren schönen Natur zu widmen. Eine derartige Harmonie existiere in der Natur nicht mehr und daher mache es sich für die schönen Künste erforderlich, dass die Künstler nicht mehr die Natur als solche, sondern die alte Kunst nachahmen: Sie ist eine zweite Natur geworden; ein Feld, aus dem die Moderne die unveränderten Gesetzmäßigkeiten des Schönen ableiten kann. Was aber die modernen Künstler tun sollen, sei – so Winckelmann – nicht eine bloße perfekte Kopie – das heißt eine Falsifikation – der alten Kunstwerke, sondern eine Nachahmung, die den Vorgaben der griechischen Kunst folgt, aber auch Raum für die Kreativität des Künstlers, für sein *eigenes Denken* lässt. Dies führt jedoch zu einer Aporie, die im Klassizismus Winckelmanns unlösbar ist: Wenn der moderne Künstler zum Erreichen dieses Ziels nicht nachmachen soll, sondern nachahmen, dann muss er auf der Grundlage der alten Schule etwas Neues (z.B. die Perspektive) einbringen. Dies schließt aber eine zeitliche Dimension ein, die mit dem statischen System des Klassizismus kollidiert. Es gibt daher einen Widerspruch zwischen der Idee, dass nur die Antike als Modell benutzt werden soll, und der Anerkennung neuer und moderner Elemente, von denen der Künstler nicht absehen dürfe. Diese Aporie wird von Friedrich Schlegel gelöst werden.

¹⁰²⁵ In Winckelmann J. J., *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, Hg. von W. Rehm, Walter de Gruyter, Berlin New York 2002², S. 27-59.

Am Anfang wollte er, der romantische Philosoph, «der Winckelmann der Dichtung» sein und von den Alten eine universelle und objektive Theorie des Schönen ableiten. Aus diesem Grund sind seine ersten Schriften der alten griechischen Literatur gewidmet: *Von den Schulen in der Griechischen Poesie*, *Vom ästhetischen Werte der Griechischen Komödie* und *Über die weiblichen Charaktere in den Griechischen Dichtern* sind alles Werke, die im Jahr 1794 veröffentlicht wurden und den Klassizismus rechtfertigen sollten. Aber die Aporie darin war – wie schon aufgezeigt - so offensichtlich, dass Schlegels anfängliche Ziele scheiterten.

Nachdem Schlegel in *Von den Schulen in der Griechischen Poesie* die griechische Literatur (und Bildung) in verschiedene Schulen zu unterteilen versuchte, bei denen eine jede die mannigfaltigen Aspekte bedingt, gelangte er zu der Schlussfolgerung, dass nicht die schöne Natur, sondern der politisch-soziale Zeitgeist die Kunst bedingen. In *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* zum Beispiel behauptet Schlegel, dass die Epik das natürliche Gedicht eines heldischen Zeitalters und dass die Lyrik nur in einer Republik möglich gewesen seien. Außerhalb dieser bestimmten Zeitfenster haben diese Gattungen keinen Sinn.

Es sei daher evident, dass die Kunst – so Schlegel – sich mit der Zeit verändere. Eine Dichtung, zu einem bestimmten Zeitpunkt geschrieben, könne nur in einem historischen Moment und gemäß dessen Gesetze und Formen Gestalt annehmen. Deswegen hat sich lt. Schlegel die Beziehung zwischen Antike und Moderne radikal verändert: Er wollte eigentlich die Geschichte der Literatur erzählen, hat aber auf seine Weise entdeckt, dass jedes Zeitalter seine eigene Kunstrichtung hat. Die Antike ist kein zeitloses Modell mehr und das Verhältnis zur Moderne ist nicht mehr nachahmend und normativ. Wie jede verschiedene Epoche der Antike verschiedene Arten von Lyrik hervorbracht hat, so soll die Moderne ihre eigene Gattung und ästhetischen Normen haben. Dies bedeutet aber nicht, dass das Verhältnis zwischen diesen beiden großen Teilen der menschlichen Geschichte hoffnungslos entzogen werden solle: Die Moderne müsse nach Schlegel noch die antike Kunst lernen, aber nicht um deren Gestaltungen und Gesetze, sondern um ihren Geist nachzuahmen¹⁰²⁶.

¹⁰²⁶ Schlegel Fr., *Gespräch über die Poesie*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* [KFSA], Behler E. (Hrsg.), Bd. II, Schöningh, München Paderborn Wien 1967, S. 348.

Damit aber ist das Problem jetzt komplizierter: Die Behauptung, dass jedes Zeitalter die eigene Gattung, Gesetze und Dichtung hat, schließt nicht nur ein, dass die antike Dichtung nie wieder hervorgebracht werden könne, sondern auch, dass man die Moderne studieren solle, um zu verstehen, was ihre eigene Poesie und was ihre Grundlagen sind. Anders gesagt, Schlegel wird sich bewusst, er muss die Moderne, das Zeitalter, in dem er lebt, erforschen.

1.2 Die Untersuchung der Moderne und der Klassik

Im vorstehenden Abschnitt wurde bereits das Ende der negativen und klassizistischen Färbungen der Moderne erörtert. Schlegel versucht jedoch, das moderne Bedürfnis eines Modells zu vertiefen: Warum wollen so viele Philosophen in der Antike einen stabilen Maßstab finden? Um darauf eine Antwort zu finden und um zu erkennen, wie die typische Dichtung der Moderne beschaffen sein soll, konzentriert sich Schlegel auf den modernen Menschen. Seine Charakterisierung scheint jener von Schiller ähnlich zu sein, wie dieser in seinen *Briefe über die Erziehung des Menschen* behauptet. Beide sprechen von Zersplitterung, von dem Verlust der Harmonie und Fülle, die die Griechen kennzeichneten.

Aber im Gegensatz zu Schiller ist Schlegel der Überzeugung, dass es bei diesem Verlust auch positive Aspekte gibt: Die Ursache der Harmonie der Griechen sei die strenge Verbindung zwischen Natur und Menschheit gewesen. Das heißt, in ihr überwogen die Triebe gegen die Vernunft. In der Moderne – so Schlegel – sind die Folgen des Kampfes, den der Verstand gegen die Natur bestreitet, sichtbar. Der Mensch versucht seine Freiheit aufzudrängen, verliert daher aber die Harmonie in sich selbst, in seinem Schaffen und in seinen Kunstwerken.

Es gibt kein Gleichgewicht mehr und in der alten Kunst suchen die modernen Künstler die Spuren der verlorenen Fülle und Harmonie. Aber selbst wenn der Mensch – so Schlegel – stets von den Alten etwas lernen kann, so darf ein Zeitalter dem anderen nicht unterworfen werden: die Moderne dürfe kein Bettler der Alten sein¹⁰²⁷. Daher darf auch die moderne Kunst keine Nachahmung sein, sondern muss ihre eigene Identität, ihre

¹⁰²⁷ Schlegel Fr., *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer*, KFS I, S. 640.

Regeln, ihre Gesetze finden. Anders ausgedrückt: Es gibt kein zeitloses und universelles Schönes.

Wenn dem so ist, wird die Frage nach den Ursachen des Bedürfnisses der Moderne, sich auf die Antike zu stützen, komplizierter. Um eine entsprechende Antwort zu finden, führt Schlegel eine wichtige Kategorie ein: die Klassik. Obwohl dieser Begriff parallel, wenn nicht gar als ein Synonym von „Antike“ erscheint, widerspräche dies Schlegels Auffassung. Diese Kategorie beginnt schon 1796, anders geartet als ein bloßer zeitlicher Begriff zu sein¹⁰²⁸ und in einigen Jahren wird Schlegel schließlich behaupten, dass auch die Moderne klassisch sein kann.

Klassisch wird in Schlegels Philosophie ein Charakter, den sowohl die Antike als auch die Moderne (trotz ihrer Distanz) aufweisen kann, da sie einerseits mit der Interpretation und andererseits mit dem Objekt an sich zu tun hat. Ein Werk sei nicht klassisch, weil es alt ist, sondern weil es eine unendliche Lektüre oder Betrachtung anrege. Die Klassik hat daher die Macht, eine unendliche Bedeutung anzudeuten, die man immer wieder zu verstehen versucht. Und was wesentlich sei, um sie zu verstehen, sei eindeutig das Streben des Subjekts, das das Ganze des Werks vollinhaltlich zu begreifen versucht.

Dieses Streben ist das Zeichen der unerreichbaren Größe, Fülle und Harmonie die zum modernen Menschen fehlen. Wie in der Moderne der Mensch sich selbst zu erfüllen versucht, so strebt er immer wieder nach Verständnis des Werks. Deswegen wirft er immer den Blick auf die Klassik: Dadurch schaffe er es, seine eigenen Mängel zu erkennen. Diese Spannung darf nicht nachlassen oder gar ignoriert werden, denn dadurch wird sich der moderne Mensch seiner inneren Zersplitterung bewusst.

1.3 Die Geschichte als Einheit

Schlegel vertieft das Thema der Geschichte durch eine kleine (aber wichtige) Rezension von Condorçets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In dieser kritisiert der deutsche Philosoph das Vorhaben Condorçets, die

¹⁰²⁸ «Daher die Liebe zum Altertum, an dem er nur die Natürlichkeit und den lebendigen Zusammenhang des Verstandes und des Herzens kennen und schätzen konnte: denn für das Klassische, Schickliche und Vollendete, für gesetzlich freie Gemeinschaft fehlte es diesem Modernen durchaus an Sinn», Schlegel Fr., *Jacobis Woldemar*, in KFS II, S. 76.

Geschichte zu schreiben. Den Fehler, den er begangen habe, sei der Anspruch, einen fort dauernden Fortschritt in der menschlichen Geschichte erkannt zu haben. Dieser Versuch sei, so Schlegel, kein wissenschaftliches Ziel, sondern nur der Ausdruck einer Hoffnung¹⁰²⁹, die ihn blind gemacht habe. Um diese Hoffnung zu rechtfertigen, habe er den Fortschritt hinsichtlich des menschlichen Vermögens auf die Geschichte angewendet: Diese zwei Gebiete seien jedoch streng zu trennen und die metaphysische Perfektibilität der Menschen dürfe nicht auf die Empirie übertragen werden.

Im Condorçets Vorhaben findet Schlegel jedoch einen richtigen und wichtigen Punkt: die Einheit in der Erzählung der Historie. Wenn man in der vergangenen Kultur und in den Tatsachen eine Konstante zu bemerken will, schafft man es, eine narrative Einheit der Darstellung herzustellen, und - was noch wichtiger ist – es gelingt, Details und Eigenschaften herauszufinden. Deswegen stellt sich auch Schlegel das Ziel der Einheitlichkeit in seiner geschichtlichen Forschung: ohne aprioristisches Gesetz natürlich, aber eine Konstante soll sie wie ein Leitfaden durchziehen.

Im Gegensatz zu Condorçet ist Schlegel der Meinung, dass eine einzige Konstante für die gesamte Menschheitsgeschichte nicht machbar ist; es sei nicht möglich zu behaupten (wie es der französische Philosoph gemacht habe), dass die Moderne im Vergleich zur Antike ein Fortschritt oder ein Niedergang ist. Der Unterschied zwischen diesen zwei Zeitaltern sei zu groß, um einen einzigen Leitfaden in beiden zu finden.

Die zwei Merkmale, die nach Schlegel die zwei großen Teile der Historie charakterisieren, sind: für die Antike ein Kreislauf und für die Moderne ein unendliches Fortschreiten.

1.4 Das Fortschreiten der Moderne

Die vorliegende Arbeit erlaubt es leider nicht, die beiden Charakteristiken der Geschichte tiefer zu erörtern, daher werde ich mich nur auf die Moderne konzentrieren. Auch in diesem Fall geht die Reflexion über die Geschichte mit Überlegungen über die moderne Kunst daher. In der Moderne, behauptet Schlegel, sei jeder Künstler «ein

¹⁰²⁹ Schlegel Fr., [Über] *Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain. Ouvrage Posthume de Condorçet*, in KFSa VII, S. 9.

isolierter Egoist in der Mitte seines Zeitalters und seines Volks»¹⁰³⁰: Das will heißen, er betont seine eigene Individualität und die Besonderheit seiner Kunstwerke. In diesen herrscht das „Interessante“, nicht das Schöne. Die Gesetze der Harmonie treten in den Hintergrund. Ein gut gelungenes modernes Kunstwerk ist jenes, das Neugier erregt. Bei der Geschichte der modernen Kunst handelt es sich um ein ewiges Nachlaufen der Neuheit. Es existiert jedoch keine absolute Neuheit, nichts sei absolut interessant: Was heute so erscheint, wird morgen auf Normalität und Kanon reduziert, behauptet Schlegel. Das Interessante ist ein Bruch mit dem, womit wir Gewöhnliches zur Kenntnis nehmen, dieser Bruch jedoch wird schnell (durch Nachahmungen und Wiederholungen) zum Normalen. Etwas wird immer interessanter erscheinen als die Kunstwerke, die wir schon gesehen haben. Daher gibt es laut Schlegel in der modernen Bildung kein absolutes Maximum, das erreicht werden kann, sondern nur relative Maxima. Dies führe dann zu einer chaotischen Situation, weil jeder das Unerwartetes zu schaffen versucht. Es gebe nämlich in der Moderne keine bestimmte Richtung bei der Entwicklung der Kunst, man könne darin nur eine gemeinsame Eigenschaft finden, aber kein mögliches gemeinsames Vorbild, nach dem alle streben. Diese relativen Maxima haben somit keine Daseinsberechtigung als echter Fortschritt und als Leitfaden der modernen Kunst.

Wie Kunst und Bildung, so ist auch die moderne Geschichte von historischen Tatsachen und Ereignissen geprägt. Das geschichtliche Modell, von Condorcet entworfen, entspricht genau dem Schema der Geschichtsphilosophie, das Koselleck in seinem Werke beschreibt¹⁰³¹. Durch diese Interpretation ist es möglich zu verstehen, ob die Geschichte als objektiv und rationell geschildert wird und ob die Legitimation einer Handlung auch die Verwirklichung der vernunftgemäß deduzierten Zukunft einschließt. Solch ein Plan und Projekt sind aber durch die Philosophie Schlegels nicht ableitbar. Auch in der Kunstgeschichte sei eine solche Richtung nicht spürbar: Für Schlegel hat die Geschichte nach der Realisierung einer rationellen Ordnung keinen regulären Verlauf und aus diesem Grund spielt sie keine legitimierende Rolle. Kurz gesagt, die Geschichtsphilosophie

¹⁰³⁰ Schlegel Fr., *Über das Studium der Griechischen Poesie*, KFSA I, S. 239.

¹⁰³¹ Vgl. „Geschichte, Historie“, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hg. Brunner O., Conze W., Koselleck R., Bd. II, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, S. 593-717; Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg München 1959.

Schlegels ist keine Teleologie. Sie kann nicht für die Beschreibung eines Fortschritts stehen.

Die Theorie Schlegels zu diesem Thema wird durch die Interpretation der kantischen Bücher vertieft (besonders konzentriert er sich auf *Zum ewigen Friede* und *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Kant hat einen schweren Fehler gemacht, behauptet Schlegel; der Philosoph der drei *Kritiken* habe ungerechterweise das Prinzip der Zweckmäßigkeit und die Idee eines fortdauernden Fortschritts aus der moralischen Konstitution des Menschen herausgelöst, um sie auf die Geschichte anzuwenden. Das Bedürfnis, einen teleologischen Faden in der Erfahrung zu finden, entspreche noch der menschlichen Erkenntnisstruktur, es dürfe aber nicht auf die Geschichte projiziert werden. Solch ein Vorgang könne Anwendung finden als Hilfe bei der besseren Verarbeitung von Erfahrungswerten, aber nur dann, wenn ausdrücklich gesagt wird, dass es sich nur um eine subjektive Interpretation handelt. Es könne des Weiteren nützlich – so Kants Meinung – wegen der praktischen Auswirkungen eines solchen Geschichtsschemas. Dies könne nämlich dazu beitragen, die Könige zur Verwirklichung von politischen Reformen und Innovationen zu bewegen, die die progressive Geschichte vorhersagt. Das scheint tatsächlich auch die Meinung Schlegels zu sein. Seine Kritik an Kant wird jedoch triftig, wenn wir Kants *Der Streit der Fakultäten* heranziehen: In diesem Text behauptet er, den Beweis – die allgemeine Begeisterung der Deutschen für die französische Revolution nämlich, die den einheitlichen Willen des deutschen Volkes zum Ausdruck bringt – dafür gefunden zu haben, dass die Geschichte ein Fortschritt sei.

PHILOSOPHIE, GESCHICHTE, FORTSCHRITT

2.1 Aktualität und Tendenz bei Schlegel

Der Vergleich zwischen Kant und Schlegel führt zu einem weiteren wichtigen Punkt im Thema der Geschichte. Schon in *Der Streit der Fakultäten* wird das historische Interesse Kants an der Forschung hinsichtlich der Eigenheiten seiner Epoche, der Aktualität, wo er lebt, deutlich. In seinen ersten Büchern versucht er nur, den Plan einer

Geschichte vorzustellen, im Text über die Universität jedoch ist seine Aufmerksamkeit auf die Aktualität gerichtet. Er will in Erfahrung bringen, ob es Spuren des Fortschritts gibt, worüber die Geschichte spricht. Das Zentrum ist nicht mehr die Legitimation der Zukunft, sondern die Lektüre des Heute.

Wie schon gesagt, sucht aber Schlegel nicht die Spuren eines Fortschritts in einem zukünftigen und besseren Zustand. Er ist der Auffassung, dass die Züge der Zeitalter Bewegung und Entwicklung sind, beide jedoch ohne eine bestimmte Richtung und Ziel. Man könne, so Schlegel, im sozialen, kulturellen und politischen Zustand ein Fortschreiten bemerken, dies sei aber kein Fortschreiten zum Besseren.

Um besser zu verstehen, was Schlegel meint, können wir betonen, was er von der Französischen Revolution denkt. Sie wurde ein Thema für viele deutsche Philosophen seiner Zeit, und Schlegel schien es evident, dass sie eine wichtige Rolle in der Bildung seiner Zeit spielte:

«Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters»¹⁰³².

Das Wort „Tendenz“ ist entscheidend. Es bedeutet nicht, dass die Revolution ein Zeichen eines zusammenhängenden Laufs (beispielsweise zum Erfolg der individualistischen Autonomie) ist, sondern vielmehr, dass sie eine Tension, ein Streben verkörpert. Schlegel kommt auf dieses Thema in einem späteren kurzen Text zurück. In *Über die Unverständlichkeit* versucht er, das eben erwähnte Fragment kurz zu erklären, um zugleich die Kritik, eine demokratische Position unterstützt zu haben, abzuwehren. Der Kern seiner Antwort ist, dass man sich auf den Begriff „Tendenz“, und nicht auf das Ereignis das damit bezeichnet wird, konzentrieren sollte. Eine Tendenz ist ein Streben, das aber keine zukünftige Vervollkommnung einschließt. Eine weitere Charakteristik der Tendenzen ist, dass sie keine einzige und gemeinsame Richtung haben. Sie folgen verschiedenen Absichten mit verschiedenen Geschwindigkeiten und Richtungen. Deswegen beschreibt Schlegel sein Zeitalter als eine chaotische Epoche:

«Charakter des Zeitalters ist $\chi\alpha/0$ [absolutes Chaos] [...] nach allen Richtungen, in allen Potenzen und in allen Wurzeln»¹⁰³³

¹⁰³² Schlegel Fr., *Athenäums Fragmente*, KFSa II, S. 198, N. 216.

¹⁰³³ Schlegel Fr., *Philosophische Lehrjahre I*, KFSa XVIII, S. 369, N. 578.

«Die jetzige Epoche d[er] Natur ist siderisch. Das hat zwei Momente, einen fantast.[isch] constr[uktiven] [...] einen ganz Wollustsüßen χα[Chaos]»¹⁰³⁴

«Alles Moderne bis jetzt ist nur das χα[Chaos] des punctum saliens der modernen Welt»¹⁰³⁵.

Die einzige Besonderheit, die alles verbindet, ist nach Schlegel die wesentliche Unvollständigkeit jedes Strebens, die tiefe Offenheit der Bewegung: jede Tendenz sei wie ein erhobener Schritt, der niemals den Boden berühren wird. Diese Unstabilität bringe auch die eigenartige Indifferenz zwischen vielmäßigen und immer latenten Kräften und Mächten mit sich¹⁰³⁶, die viele und verschiedene Neuigkeiten erscheinen lassen, ohne dass eine bestimmte und allgemeine Richtung evident ist. Auch aus diesem Grund sei es nicht möglich, die Geschichte als Fortschritt zu berücksichtigen.

2.2 Fortschritt und Erkenntnis

Auch auf erkenntnistheoretischem und epistemologischem Gebiet gibt es keine progressive Linearität. Wenn dem so wäre, würde dies ein starkes Vertrauen in die Vernunft einschließen: eine Vernunft, die eines Tages eine perfekte Erklärung und vollkommene Herrschaft auf der Natur bringen könnte. Laut Schlegel ist es nicht so: Er versucht nämlich, die produktive und konstitutive Rolle der Unverständlichkeit in der Erkenntnis hervorzuheben. Für dieses Thema ist der Text *Über die Unverständlichkeit* von wesentlicher Bedeutung. In diesem stellt Schlegel die Hypothese auf, dass eines Tages auch alle seine Fragmente leicht verständlich erscheinen könnten; wenn dies auch geschähe, würde es dennoch keinen optimalen und wünschenswerten Zustand mit sich bringen. Ganz im Gegenteil: «Welche Katastrophe!»¹⁰³⁷ wäre das. Zuzufolge der Beschreibung dieses Ausrufs sei die progressive Rationalisierung keine Annäherung an einen paradiesischen Zustand, wogegen der Glaube an eine perfekte Erklärung der Welt apokalyptisch wirken würde. Tatsächlich würde das Gewicht der Unverständlichkeit in

¹⁰³⁴ Ebd., S. 191, N. 776.

¹⁰³⁵ Ebd., S. 77, N. 585.

¹⁰³⁶ «Die Epoche d[er] Völkerwanderung war *negativ*, d[ie] d[er] Hierarchie *positiv*, jetzt sind wir im Indifferenzpunkt. Daher d[er] Schein von Nullität in unsrem Zeitalter und die ungeheuren latenten Kräfte», ebd., S. 177, N. 616.

¹⁰³⁷ Schlegel Fr., *Über die Unverständlichkeit*, KFS II, S. 371.

diesem Fall noch größer und zerstörender werden und der Zusammenhang, in dem sie mit der Vernunft steht, würde noch tiefer und sich jeder Kontrolle entziehen.

Daher, auch wenn die Wissenschaft positive Entwicklungen aufweist, wird sie nach Schlegel niemals von der Abwesenheit des Sinnes und einer festen Rechtfertigung getrennt werden können. Der rationale Gedanke werde durch Unverständlichkeit gebildet, auf sie und auf Chaos gegründet¹⁰³⁸. Bemerkenswert ist es auch, dass auch alle Produkte der menschlichen Vernunft (wie der Staat oder das philosophische System) nicht auf eine rationale Grundlage gegründet werden, sondern wird aus eine artifizielle „vernünftige“ Ordnung gebaut. Diese Institutionen seien durch den Verstand gebaut, aber ihre kennzeichnende Systematisierung sei nicht vollkommen erklärbar und rechtfertigbar. Die Anwesenheit des Unverständlichen und vom Verstand aufgebaute Künstlichkeit der Ordnung, seien aber kein Zeichen von Schwäche der menschlichen Vermögen. Vielmehr

«ist denn die Unverständlichkeit etwas durchaus Verwerfliches und Schlechtes?
– Mich dünkt das Heil der Familien und der Nationen beruhet auf ihr; wenn mich nicht alles trägt, Staaten und Systeme, die künstlichsten Werke der Menschen, oft so künstlich, daß man die Weisheit des Schöpfers nicht genug darin bewundern kann»¹⁰³⁹.

Aus dieser Überlegung geht somit hervor, dass Schlegels Meinung nach ein Fortschritt im Lauf und in der Entwicklung des Erkennens nicht denkbar ist. Man sollte hingegen von der Abwesenheit des Sinns als konstitutives Element der Rationalität und von der Zerstörung des regulären Fortschreitens nach dem vollständigen Wissen ausgehen. Die wissenschaftlich-hermeneutische Entwicklung schließt keinen Sieg gegen das Unbekannte und das Unbegreifliche ein, lediglich eine Änderungen in der Beziehung zwischen ihnen. Daraus folgen nicht nihilistische, sondern kreative, potentiell positive Konsequenzen: Das Unverständliche verhindert – so der Philosoph - eine vollkommene Erkenntnis, aber dank dessen fortdauernder Beziehung zum Verständlichen kann es jeweils produktive Wirkungen hervorbringen.

¹⁰³⁸ «Und ist sie selbst diese unendliche Welt nicht durch den Verstand aus der Unverständlichkeit oder dem Chaos gebildet?», ebd., S. 370.

¹⁰³⁹ Ebd., S. 370.

DIE ZERSPLITTERUNG DER ZEIT

3.1 Die Lektüre der Tendenzen: das Journal

Wir haben gesehen, dass Schlegels Philosophie mit dem Studium der Antike beginnt. Das schließt für ihn jedoch nicht nur die tief gehende Lektüre der griechischen und römischen Texte und Schriften, sondern auch die Frage ein, warum dem modernen Menschen das Bedürfnis fühlt, sich auf die Antike zu konzentrieren. Schlegel sucht die Bedingungen der Möglichkeit dieses Bedürfnisses. Die transzendente Forschung schlägt auf diese Weise einen historischen Ton an und sie wird auf die Moderne gerichtet. Im Laufe der Zeit wird der deutsche Philosoph das Interesse für die Klassik graduell verlieren. Seine Aufmerksamkeit bleibt auf das Moderne und das Heute gerichtet.

Daher stellt sich ein großes Problem: Wie kann man das „Heute“ verstehen, wenn es keine Anzeichen für einen regelmäßigen und fortdauernden Lauf gibt? Das „Heute“ ist für Schlegel eine unaufhaltsame und in mehrere Richtungen gehende Bewegung, daher eine gemeinsame Erzählung – die durch einige Wörter die Grundzüge einer Epoche bezeichnen kann – und in deren Richtung unmöglich alle Tatsache zurückverfolgt werden können. Zum Verständnis der Aktualität ist für Schlegel die einmalige Richtungsbestimmung der Geschichte von keiner Nützlichkeit. Ebenso ist für ihn ein philosophisch geschlossenes System unnütz für das Verständnis der Veränderungen. Dafür ist seiner Auffassung nach eine geöffnete Darstellung vonnöten.

Zur Kennzeichnung der Aktualität treffe das Journal viel mehr zu. Die Gelegenheit regelmäßig neue Artikel zu schreiben und somit die Interpretation der Tatsache anzugleichen, lasse die Zeitschriften dynamischer und deswegen passender zu Änderungen sein. Wie Schlegel ganz ausdrücklich in der Einleitung der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Österreichischer Beobachter* (2. März 1810) behauptet:

«Wir würden unsere Leser durch eine kurze Einleitung zu der Geschichte des Tages, wo wir unser Werk beginnen, vorbereiten. Aber zu schnell bewegen sich in ihrem Eilfluge die Umwälzungen der allmächtigen Zeit, wo große und kleine Staaten verschwunden sind, oder neu entstanden, wo alle Elemente des gesellschaftlichen Vereins mit einander

kämpften und rangen. Die Geschichte des heutigen Tages ist für uns selten jene des gestrigen oder des morgenden»¹⁰⁴⁰.

Anders ausgedrückt heißt das, der Philosoph muss darauf verzichten, vollendete Systeme und vollkommene Interpretationen der Geschichte zu schreiben, Vielmehr soll er die Überlegungen durch kleinere und imperfekte Darstellungen (so wie auch das Fragment anstelle eines Systems) darlegen. Auf diese Weise schafft es der Philosoph, die Tagesordnung¹⁰⁴¹ darzustellen. Diese wiederum ist keine Aufzählung aller Neuigkeiten und Ereignisse mit dem Ziel, deren Kenntnis herumgehen zu lassen. Das Ziel ist vielmehr, Tendenzen wahrzunehmen und weiterzugeben. Sie wahrzunehmen ist aber nicht leicht: Sie erregen nicht selbstredend großes Aufsehen.

3.2 Die Gegenwart als Ding an sich

Die Schwierigkeit im Verständnis der Aktualität wird - so Schlegel - vertieft durch die Hindernisse im Erkenntnisverlauf durch Bewegung. Alles ist in Bewegung, aber wenn man versucht, diese zu begreifen, wird sie aufgehalten: Jedes Streben und jede Änderung die in einem bestimmten Moment bei Beobachtung erscheinen, werden nicht als Bewegung begriffen, sondern – wie Zenos Paradox erklärt – in einem Zeitpunkt festgeklemmt. Eine Änderung braucht zeitlichen Abstand, um wahrgenommen zu werden. Dieser Abstand ist aber in der Anschauung nicht spürbar, deswegen werden alle seine Objekte als statisch angeschaut¹⁰⁴².

Dieses Problem ist nach Schlegel keine Kleinigkeit, denn in der Tat richtet sich das Hauptinteresse des Idealismus auf die Tätigkeit, die Bewegung und die Entwicklung. Der Idealismus steht im Gegensatz zu Philosophien, deren Hauptziel die Erklärung des Seins¹⁰⁴³ und der Beharrlichkeit ist¹⁰⁴⁴. Die Gegenwart als solche wird da in Schlegels Augen stets als ein totes Objekt betrachtet. Eine andere Sichtweise wäre auch nicht möglich: Jedes Mal, wenn wir versuchen, einen Augenblick einzufangen, ist er schon

¹⁰⁴⁰ Behler E., *Einleitung*, in KFSa VII, S. LXXI.

¹⁰⁴¹ Schlegel Fr., *Lessings Gedanken und Meinungen*, KFSa III, S. 50.

¹⁰⁴² Schlegel Fr., *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Bücher*, KFSa XII, S. 442.

¹⁰⁴³ «das *Sein* ist an und für sich selbst nichts; es ist nur *Schein*; es ist nur die Grenze des Werdens, des Strebens. [...] Das Sein ist [...] ein notwendiger, nützlicher Schein», ebd., S. 336.

¹⁰⁴⁴ Ebd., S. 305-306.

vergangen und deswegen müssen wir uns ausschließlich auf die Anschauung berufen, die wir in jenem kurzen Moment hatten, und ihn vertiefen. Das Leben, das Streben und die Bewegung lassen sich zu keinem Zeitpunkt greifen. Die Aufmerksamkeit darf daher nicht auf einem Augenblick konzentriert bleiben: sonst wäre das, was man begreifen könnte nur eine chaotische Gesamtheit von Elementen, es wären verstreute Spuren ohne eine durchgehende Verbindungslinie.

3.3 Die Zersplitterung der Zeit und ihre Darstellung

Das System des Fortschreitens ist nach Schlegel die Charakteristik einer Epoche, in der sich eine Mannigfaltigkeit von Tendenzen und Richtungen ohne *Telos* entfaltet. Wenn man versucht, die Ereignisse dieser Zeitalter zu vergegenwärtigen, muss man unbedingt die Anschauung benutzen, aber sie schafft nur isolierte und tote Funken und deswegen unverständliche Tendenzen. Um sie zu verstehen, muss die Linearität der Zeit wiederaufgebaut werden: ein bloßer Bericht der Tatsache ist nicht hinreichend. Das Journal und die Zeitschriften sieht Schlegel als nützlich an, jedoch nur zum Nahebringen von Tendenzen. Diese Instrumente erfordern zwingend eine längere Darstellung.

Der Zweifel daran, dass die tote Gegenwart das Zeichnen einer Tendenz sein könnte, gehöre nach Schlegel (wie alle Zweifel an das Ding) zur Menschen an¹⁰⁴⁵. Deswegen fragt sich der Mensch, ob ein bloßes Ereignis eine Tendenz ist.

Um eine Tendenz zu verstehen, muss der Gedanke aber deren Richtung und Werden rekonstruieren. Es sei ein genetischer Gedanke nötig, um wieder Leben zu geben, zu was die Anschauung umgebracht hat¹⁰⁴⁶, das heißt eine Forschung, die die historische Ursache und Wirkungen eines Ereignisses sucht.

Zur Identifikation dieser genetischen Konstruktion, zum Wachrufen der Erinnerungen an die Vergangenheit und um Leser mit Sehnsucht zu erfüllen, brauche man die Geschichte nicht: sie sei notwendig, um die Gegenwart und ihre Tendenzen zu erkennen.

¹⁰⁴⁵ Ebd., S. 328 und 334.

¹⁰⁴⁶ Ebd., S. 327-328.

3.4 Erzählung und Subjektivität

Die geschichtliche Rekonstruktion wird nach Schlegel immer unvollkommen sein, weil sie nur ein Segment der weltlichen Geschichte nachzuvollziehen versucht. Die Forschung des Historikers bestehe darin, dass er Spuren und Fragmente der Vergangenheit zu vereinen versucht, damit sich eine Erzählung der Entstehung und der Ursachen eines Ereignisses ergibt. Diese Erzählung ist laut Schlegel eine genetische Rekonstruktion, eine Genealogie¹⁰⁴⁷; es ist keine echte Geschichte¹⁰⁴⁸, aber auch keine normale Beschreibung eines Objekts. Es ist jedoch unmöglich, dass eine einzige Erzählung alle Ereignisse erklärt, sie wird immer unter einem bestimmten Gesichtspunkt geschrieben und deswegen wird sie auch stets das Resultat einer Wahl von Spuren und Fragmenten sein.

Dieser Wahl ist immer subjektiv, ebenso wie die Kategorien, die der Historiker benutzt, um die Ereignisse zu beschreiben. Für Schlegel ist die Geschichte daher keine objektive, sondern stets eine subjektive Wissenschaft. Zu behaupten, sie sei objektiv wie eine empirische Erkenntnis, ist besonders schlimm: Eine solche Behauptung verberge nämlich die Tatsache, dass es sich um eine bloße Rekonstruktion handelt, die natürlich partiell ist, aber genau deswegen die Möglichkeit bietet, sich aus ihr selbst zu emanzipieren¹⁰⁴⁹. Das heißt, dass die Lösung gegen eine partielle geschichtliche Rekonstruktion nicht das Erreichen eines objektiven Gesichtspunkt ist, sondern das Bewusstsein dieser Parteilichkeit und Unvollkommenheit, aus denen es möglich sein wird, eine andere und neue Genealogie zu schreiben. Es ist daher laut Schlegel notwendig, die Subjektivität der Erzählung deutlich darzustellen, damit der Leser in die Lage versetzt wird, zu einer neuen Ansicht zu gelangen.

¹⁰⁴⁷ Schlegel Fr., *Vorlesungen über Universalgeschichte*, in KFSa XIV, S. 6.

¹⁰⁴⁸ Schlegel Fr., *Die Entwicklung der Philosophie*, S. 422.

¹⁰⁴⁹ «Da man immer so sehr gegen die Hypothesen redet, so sollte man doch einmal versuchen, die Geschichte ohne Hypothese anzufangen. Man kann nicht sagen, daß etwas ist, ohne zu sagen, was es ist. Indem man sie denkt, bezieht man Fakta schon auf Begriffe, und es ist doch wohl nicht einerlei, auf welche. Weiß man dies, so bestimmt und wählt man sich selbst unter den möglichen Begriffen die notwendigen, auf die man Fakta jeder Art beziehen soll. Will man es nicht anerkennen, so bleibt die Wahl dem Instinkt, dem Zufall, oder der Willkür überlassen, man schmeichelt sich reine solide Empirie ganz *a posteriori* zu haben, und hat eine höchst einseitige, höchst dogmatizistische und transzendente Ansicht *a priori*», Schlegel Fr., *Athenäums Fragmente*, S. 202, N. 226.

3.5 Die Zukunft

Eine Tendenz wird als ein potenzieller mächtiger Punkt wahrgenommen, dessen Ursachen in der Vergangenheit durch eine genetische Rekonstruktion festgestellt werden können. Aber als solche bringt sie auch Wirkungen mit sich: Es existiert daher auch eine zukünftige Dimension. Im Wiederfinden der Mächte, die über die Gegenwart hinausgehen, wird laut Schlegels Erkenntnisstand der Historiker mit einer Kraft überhäuft, die die Gegenwart fortdauernd in ein „Nicht-mehr“ verwandelt. Deswegen schließt die Erkenntnis die Gegenwart ein, sodass der Historiker die möglichen Wirkungen, die diese Gegenwart impliziert, wiederzufinden versucht. Dank der Genealogie sucht der Historiker die Spuren, aus denen sich diese Erzählung zusammensetzt, und darauf fußend kann er auch die Auswirkungen auf die zukünftige Entwicklung vermuten:

«Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet»¹⁰⁵⁰.

Aber wie schon gesagt wurde, gibt es für Schlegel keine einzige und einem rationalen Gesetz unterliegende zusammenhängende Entwicklung: Es gibt für ihn zahlreiche Tendenzen mit verschiedenen Ausrichtungen, Versen und Geschwindigkeiten. Das macht die Zukunft als solche unvorhersehbar, denn das Unabsehbare ist immer anwesend und unvermeidbar.

Die Abwesenheit einer teleologischen Richtung merzt die legitimierende Kraft der geschichtlichen Erzählung aus und ruft einen Schwindel im Subjekt hervor, weil es keiner seiner Handlungen eine Richtung zugeordnet bekommt. Diese Desorientierung soll aber gar nicht die Passivität des Subjekts einschließen. Ganz im Gegenteil, die Abwesenheit notwendiger, rationeller und gegebener Gesetze der Geschichte öffnet ein breiteres Tätigkeitsfeld als die Philosophie der Geschichte es ermöglichte. Wenn der Historiker die Vorzeichen der Zukunft ergründet, so versucht er keine neue Teleologie, sondern eine Beschreibung der Tendenzen als Potenzialität zu erschaffen. Die Zukunft ist nach Schlegel nicht fest und bestimmbar: der Übergang zu ihr könnte auch plötzlich, ganz unerwartet und folgenschwer sein¹⁰⁵¹.

Angesichts solcher Unsicherheit soll der Mensch der Abwesenheit einer einzigen und festen Richtung wegen nicht darauf verzichten, sich dem Risiko auszu- und einen neuen

¹⁰⁵⁰ Ebd., S. 176, N. 80.

¹⁰⁵¹ Schlegel Fr., *Reise nach Frankreich*, KFS VII, S. 76.

Lauf der Geschichte und den eigenen Willen durchzusetzen. Man soll zum Beispiel nicht auf den Versuch verzichten, durch Bildung eine neue innerliche Harmonie zwischen die zahlreichen Tendenzen und verborgenen („tellurischen“) Kräfte zu bringen. Die Instabilität der Gegenwart und die Abwesenheit einer Richtung in ihr dürfen nach Schlegel keine Ursache für die Abwendung von Handlung und Tätigkeit sein, sondern müssen vielmehr den Ursprung einer größeren Verantwortung darstellen:

«Wir wollen die Entwicklung auch nicht bloß untätig zusehen, sondern selbst den tätigsten Anteil daran nehmen, wir selbst sollen mitwirken, die tellurischen Kräfte in Einheit und Harmonie zu bringen [...]. Die ewige Vervollkommnung steht wohl dennoch fest; nur müssen wir uns das alles in etwas größern Dimensionen auch der Zeit denken, als nach dem Maßstabe der gewöhnlichen Kleinheit. Es ist aber um so wichtiger dieses anzuerkennen, weil nichts uns besser die Gesinnung lehren kann, in welcher wir alle die dazu berufen sind, an der Bildung der Menschen für die jetzige und künftige Zeit zu arbeiten haben»¹⁰⁵².

¹⁰⁵² Ebd., S. 78-79.

DIE PHILOSOPHIE

1. Poesie, Philosophie, Kritik

Zu Beginn des vorherigen Kapitels wurde die achte These der Dissertation von Schlegel erwähnt, in der er behauptet, dass die Philosophie nicht kritisch „sed“ historisch sein darf. Anhand dieses Kapitels wird aber evident, dass die Philosophie Schlegels sehr streng mit der Kritik verbunden ist. Die Kritik kann überdies als der Mittel zwischen Geschichte und Philosophie betrachtet werden. Einerseits braucht laut Schlegel die Geschichte den kritischen Ansatz als Instrument einer fortdauernden Überprüfung und Untersuchung. Andererseits erlaubt die Kritik, dass die Philosophie eine historische Dimension bekommt¹⁰⁵³. Es ist ferner augenscheinlich, dass sie für Schlegel von großer Wichtigkeit ist, denn der Begriff „Kritik“ wird in vielen verschiedenen Werken vertieft. Die fortwährenden Überlegungen Schlegels zu diesem Thema bringt mich zum Schluss, dass die ständige Kritik, worüber der Philosoph spricht, das Zeichnen einer besonderen Theorie der Wahrheit ist: Deswegen wird es in diesem Kapitel eine Vertiefung des Themas Ironie und Skeptizismus geben.

Einleitend möchte ich auch unterstreichen, dass die Kritik nicht nur zum Gebiet der Philosophie, sondern zur Poesie gehört. Das ist streng an die Tatsache verbunden, dass sich beide – und immer auf eine unvollkommene Weise – auf das Unendliche beziehen. Die Philosophie versuche, so Schlegel, Wissenschaft des Unendlichen zu sein, das heißt, dass sie die positive Erkenntnis von ihm durch Bestimmungen und wissenschaftliche Erklärungen anstrebe. Die Poesie – im Gegenteil dazu – sei Darstellung des Unendlichen und gehe durch Andeutungen und Anspielungen voran¹⁰⁵⁴. Poesie tauche laut Schlegel aus der Anschauung eines lebendigen Absoluten auf, die sie zu einer Symbolik der Natur mache; dagegen versuche die Philosophie, dieses Absolute zu begreifen und zu rekonstruieren.

¹⁰⁵³ Lessing, S. 60.

¹⁰⁵⁴ *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bücher*, S. 165 s. e *Lessings Gedanken und Meinungen*, S. 48.

Ein weiterer Unterschied zwischen philosophischem und poetischem Ansatz zum Unendlichen ist nach Schlegel, dass die Dichtung diesen in der Natur finden möchte und dass die Philosophie den Mensch zu Unendlichen zu erheben versucht.

Sie sind aber durch eine gemeinsame Eigenschaft vereinigt: beide sind unvollständig. Tatsächlich ist die Poesie dazu verurteilt, in Unbestimmtheit, eine Allegorie zu bleiben und die Philosophie kann nicht sich anmaßen, die vollkommene Kenntnis des Unendlichen erreicht zu haben: Das Absolute und Unendliche können nicht durch ein endliches und bedingtes Wissen begriffen werden.

In einem derartigen Überblick besteht die Kritik nicht in einem Werkzeug, deren Ziel es ist, das Falsche zu enthüllen und einen Weg zur Objektivität zu öffnen. Sie ist vielmehr ein Mittel zur Betrachtung der Unvollkommenheit der philosophischen und poetischen Darstellungen.

DIE KRITIK

1.1 Die Kritik in Schlegels Philosophie: zwischen Theorie und Praxis

Am Anfang seiner Forschung hängt Schlegel der Theorie der Existenz eines objektiven Schönen an. Deswegen behauptet er in seinen ersten Aufsätze und Notizen, dass die Kritik die Aufgabe habe, die Eigenschaften eines Kunstwerks zu betonen, und zu entscheiden, ob sie zum Kanon des Schönen gehören. In diesen Texten ist daher die Theorie des Schönen das, wodurch die künstliche Praxis Wert bekommt¹⁰⁵⁵: die Theorie kommt zuerst.

Schlegel wird aber nach ein paar Jahren seine Meinung hierzu ändern. Durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie Fichtes und Kants gelangt er zu der Überzeugung, dass es keine reine - der Praxis vorhergehende - Philosophie oder Theorie es gibt¹⁰⁵⁶. Es gebe keine abstrakte und rationale Konstruktion des Schönen, die vor der künstlichen

¹⁰⁵⁵ *Von der Schönheit in der Dichtkunst III*, KFSa XVI, S. 5, N. 1.

¹⁰⁵⁶ «Es giebt keine reine [...] φ[Philosophie]», *Philosophische Lehrjahre I*, KFSa XVIII, S. 24, N. 74. Vgl. auch: «Aus reiner φσ[Philosophie] lernt der π[Poet] sicher gar nichts », id., *Fragmente zur Litteratur und Poesie*, KFSa XVI, S. 108, N. 291.

Produktion bestimme und auf sie aufgedrängt werden könne¹⁰⁵⁷. Die Theorie verliert das Übergewicht über die Praxis.

So wie die Geschichte das Ergebnis einer Bearbeitung der Empirie zur Identifikation von Tendenzen sein soll, ohne dabei eine bloße und unbedachte Beschreibung der Tatsache zu werden, so soll auch die Kritik ihre Position zwischen Mittel der reinen Theorie und bloße Beschreibung eines Objekts oder Ergebnisses finden. Bei jeder Anwendung der Kritik seitens Schlegels – in Geschichte, Kunst, Philosophie – wird es sich niemals um eine Auferlegung von außen in Bezug auf das Objekt sein.

Eine derartige Kritik, die nicht bestimmen soll, ob ein Kunstwerk einer besonderen Regel folgt oder nicht, besteht nicht mehr in der Betonung des Universellen im Besonderen und Individuellen. Deswegen ist sie nach Schlegel kein Mittel, um die Kontingenz und Besonderheit gegen das Objektive zu zerstören. Die Kritik ist seiner Auffassung nach nicht die Suche einer Übereinstimmung des Kunstwerks mit universellen Formen und Regeln, sondern die Aufwertung seiner Besonderheiten. Deswegen ist sie eine immanente Kritik die eine Charakteristik¹⁰⁵⁸ seines Objekts hervorbringt.

1.2 Die Unendlichkeit der Kritik und die Synpoesie

Die Wichtigkeit der Kunst besteht nach Schlegel darin, dass es durch sie möglich sei, Ideen, die der Verstand nicht begreifen kann, auszudrücken. Anders gesagt, versucht die Kunst das darzustellen, wovon keine unmittelbare Anschauung möglich ist. Aber leider kann die künstliche Darstellung nur eine Andeutung sein. Deswegen ist eine Reflexion (eine kritische Abhandlung) darüber, was das Kunstwerk andeuten möchte, von großem Nutzen.

In der Darstellung sind nach Schlegel das Streben zum Absoluten und das Problem der Mediation und Mitteilung ihrer Anwesenheit sehr offensichtlich. Ein solcher Versuch bleibe wesentlich und immer nur unvollkommen: Es gebe keine Befriedigung für dieses Streben.

¹⁰⁵⁷ Schlegel Fr., *Kritische Fragmente*, KFSa II, S. 23, N. 123. Id., *Athenäums-Fragmente*, KFSa II, S. 166, N. 9.

¹⁰⁵⁸ «Charakteristik ist d[as] Werk d[er] Kritik», id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 99, N. 846. «Eine Charakteristik ist ein Kunstwerk der Kritik», *Athenäums-Fragmente*, S. 253, N. 439.

Die Kritik dient also dazu, deutlicher auf das Ziel eines Kunstwerks (was es darstellen soll) hinzudeuten. Das heißt, der Kritiker betont die Individualität des Werks, um die Grenze seiner Besonderheit hervorzuheben: die Besonderheit, die der Künstler in Hinsicht auf das unmögliche Ziel des Absoluten überwinden möchte. Bei Betonung des Abstands zwischen dem individuellen künstlichen Objekt und dem, was nur indirekt angedeutet werden kann (die Absolutheit, nach der das Werk strebt), bringt die Kritik eine Potenzierung ihres Objekts hervor. Die Potenzierung besteht darin, dass sie eine unendliche Reflexion über diese Distanz und mittelbar über das Absolute ermöglicht. Durch die Reflexion versucht der Kritiker des Werks, den Überschuss des Absoluten zu begreifen; aber es ist stets unendlich und ohne Erfolg: die Kritik ist unendlich und nie endgültig.

Die Kunstkritik ist nach Schlegel keine bloße Beschreibung. Dies scheint in der Rezension an Goethes *Wilhelm Meister* besonders deutlich erklärt; in dieser kleinen Abhandlung behauptet Schlegel, dass die Kritik darauf hinzielen solle, dass:

«jedes vortreffliche Werk, von welcher Art es auch sei, mehr weiß als es sagt, und mehr will als es weiß»¹⁰⁵⁹.

Das schließt ein, dass die Kritik kein Mittel ist, um ein statisches und schön gegebenes Objekt oder Aussage zu entdecken, sondern um zu betonen, dass das Kunstwerk eine größere (als was sie ausdrücken kann) Bedeutung¹⁰⁶⁰ habe. In Texten (oder Gemälden) gebe es immer einen undurchschaubaren Grund dafür, dass dem Künstler etwas entgehe, etwas fortdauernd seinen Absichten nicht widerspricht. Dieser Grund nun ist das Ziel des Kritikers. Auf diese Weise kann er in eine besondere Beziehung zum Kunstwerk treten, die Beginn einer „Synpoesie“ sein kann, durch die der Kritiker partiell unabhängig von den Absichten des Künstler wird und durch die er in seiner Analyse dem Werk gegebenenfalls eine andere Bedeutung beimisst, als von Künstler geplant.

Wenn der Einfluss der Kritiker so stark sein kann, dann ist es evident, dass laut Schlegel der undurchschaubare Grund des Werks keine statische Wahrheit oder ständiger Rückstand ist. Die Distanz zwischen dem Werk (seiner Individualität) und dem Absoluten, wohin es strebt, ermöglicht die starke Rolle der Kritik, die neue Bedeutungen produziert.

¹⁰⁵⁹ Id., *Über Goethes Meister*, KFSa II, S. 140.

¹⁰⁶⁰ Id., *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bücher*, KFSa XIII, S. 174.

1.3 Zyklischer Ablauf der Kritik und Philologie

Die Kritik könne laut Schlegel niemals mit einem definitiven Urteil über das Kunstwerks beenden und fange damit eine unendliche Beziehung an: diese könnte eine Ende treffen, nur wenn eine divinatorische Kritik existieren würde¹⁰⁶¹. Das Verhältnis zwischen dem Objekt und seiner Kritik wird von Schlegel als ein zyklischer Ablauf beschrieben. Diese Figur macht deutlich, dass die hermeneutische Handlung immer neu von Anfang an beginnen soll und dass der Kritiker seine Betrachtungsweise fortdauernd der Prüfung unterziehen und seine Aufmerksamkeit auch auf sich selbst lenken soll. Die Selbstreflexion ist notwendig, weil Urteile der Kritiker niemals endgültig sein können: durch sie ist es also möglich, die Relativität und Historizität der Kritik zu erfahren¹⁰⁶².

Auf diese Weise verinnerlicht Schlegel in der Kritik die Zeitlichkeit: Die Charakteristik (die Aufmerksamkeit in Bezug auf die Individualität des Werks) muss durch die Geschichtsforschung ergänzt werden¹⁰⁶³. Und die Theorie der historischen Kritik gehört zur Überlegung einer Philosophie der Philologie: Deswegen spielt die Philologie eine primäre Rolle in Schlegels Kritik, die auf einer Seite durch den zyklischen Ablauf relativiert und auf der anderen durch die Philologie historisiert wird.

1.4 Philosophie und Kritik: nach eine Philosophie des Lebens

Kurz gesagt: Die Kritik dient, so Schlegel dazu, die Grenze einer menschlichen Schöpfung zu erkennen, zu zeigen, dass sie mitnichten vollkommen ist. Diese Unvollkommenheit ist aber positiv zu betrachten, denn dank ihr sind nämlich ständig neue Interpretationen möglich. Die Kritik beweist des Weiteren, dass die Kopie eines Kunstwerks sinnlos ist. Gerade aus diesem Grund, der Kritik wegen, öffnet sich die Kunst hin zu neuen Möglichkeiten und Experimenten: Das Streben unterliegt der stetigen Erneuerung.

¹⁰⁶¹ Id., *Athenäums-Fragmente*, S. 183, N. 116; id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 83, N. 646; *ebd.*, S. 252, N. 699; *ebd.*, S. 126, N. 46.

¹⁰⁶² *Ebd.*, S. 131, N. 113.

¹⁰⁶³ Schlegel Fr., *Fragmente zur Litteratur und Poesie*, S. 138, N. 631.

Die herausgearbeiteten Eigenschaften der Kritik unterliegen auf dem Gebiet der Dichtung keinerlei Einschränkungen. Gleiche Eigenheiten tauchen auch auf, wenn sich die Poesie mit der Physik verbindet. In diesem Fall trachtet die Poesie danach, dass den Beschreibungen der Wissenschaft etwas Unbegreifliches anhaften bleibt: das Leben, ein Chaos – das die Poesie in Worte zu fassen versucht.

In der Tat kann die Kritik – so die Erkenntnis Schlegels – dort angewendet werden, wo auch immer die Sprache benutzt wird, weil sie selbst ein Kunstwerk ist¹⁰⁶⁴. So kann es auch eine Kritik eines Menschen geben, weil selbst das Subjekt zur Ausführung des Absoluten im eigenen Leben strebe. Die Kritik kann auf das menschliche Leben angewendet werden, da sie mit der Philologie streng verbunden ist, und weil diese die Bildung des Menschen als solche betreffe¹⁰⁶⁵. Deswegen seien Kritik und Philologie eine echte Verhaltung des menschlichen Geistes¹⁰⁶⁶.

Daraus geht hervor, dass auch die Philosophie kritisiert werden kann. So wie auf künstlichem Gebiet habe sie daher, so Schlegel, das Ziel, die Grenze der Darstellung hervorzuheben und damit neue Schöpfungen zu ermöglichen. Die Kritik wird eine ständige und zyklische Tat der Reflexion, die die Unerschöpflichkeit der philosophischen Darstellung zeigt. Und auch hier wird sie die Relativität und Beschränktheit der verschiedenen Versuche einer vollkommenen Darstellung offensichtlich machen. Die Kritik wird laut Schlegel die echte Bedeutung des Wortes „Philosophie“ wiederfinden:

«Der Begriff schon, der Name selbst der Philosophie und auch ihre ganze Geschichte lehren es uns, sie sei ein ewiges Suchen und Nichtfinden können»¹⁰⁶⁷.

Die Unerschöpflichkeit der Poesie und Philosophie wird von ihrem Objekt verursacht: das Absolute, wohin sie streben, ist die Tätigkeit und Flüssigkeit des Lebens, die nicht ausgedrückt werden können¹⁰⁶⁸. Dieser Mangel muss jedoch als Potenzialität betrachtet werden.

Unter Berücksichtigung aller dieser Faktoren ist es also möglich zu behaupten, dass die Kritik streng wesentlich in Schlegels Philosophie ist. Ihre Wichtigkeit ist so

¹⁰⁶⁴ Schlegel Fr., *Propädeutik und Logik*, KFSa XIII, S. 187.

¹⁰⁶⁵ *Ebd.*, S. 186.

¹⁰⁶⁶ Id., *Entwicklung der Philosophie in zwölf Bücher*, S. 313.

¹⁰⁶⁷ Schlegel Fr., *Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers Philosophischem Journal*, in KFSa, Bd. VIII, S. 99.

¹⁰⁶⁸ Id., *Lessings Gedanken und Meinungen*, S. 100-101. Id., *Transzendentalphilosophie*, Meiner, Hamburg 1991, S. 61.

entscheidend, dass Schlegel zu der Ansicht gelangt, dass Kant und Fichte nicht genügend kritisch gewesen seien¹⁰⁶⁹. Durch die Radikalität der Kritik sei es möglich, das zu machen, was den zwei großen Philosophen nicht gelungen ist: die Philosophie zum Leben zu öffnen, das reine Denken zu überwinden. Sie beseitigt den Anspruch an eine Philosophie als strenge Wissenschaft und lässt damit Platz für Spannung („philo-“) für Erkenntnis („-sophie“). Sie bringt durch das Schweben zwischen Unendlichem und Endlichem – das die lebendige Bewegung des Lebens kennzeichnet – in jedes unvollkommene System das Streben nach dem Absoluten.

GESCHICHTE GEGEN GRUNDLAGE

2.1 Die Geschichte der Philosophie

Schlegel klagt, dass Kant in seiner Kritik nicht hinreichend radikal gewesen sei: Er sei nicht fähig gewesen, sich selbst zu kritisieren. Eine derartige Radikalisierung dürfe nach Schlegel nicht einschließen, dass Kant die eigene Philosophie zunichtegemacht habe, sondern vielmehr, dass er nicht geschafft habe, sie zu relativieren und den (auch historischen) Bedingungen seines Denkens ins Angesicht zu schauen. Hätte er dies getan, hätte er auch die eigene Philosophie neuen Entwicklungen geöffnet. Dies sei aber gänzlich unmöglich für eine Theorie als reine und a priori Konstruktion.

Wenn Schlegel daher von einer fortdauernden und radikalen Kritik spricht, will er nicht sich selbst dem Skeptizismus annähern. Der Skeptizismus schließt die Zerstörung jeder Gewissheit, jeder Sicherheit, aber auch jeder Stellungnahme ein: bis hin zur Konklusion, dass von keiner Erkenntnis behauptet werden darf, wahr zu sein. Einem solchen Skeptizismus verweigert sich Schlegel, auch weil dieser einen logischen Fehler mit sich bringt: Auf der einen Seite versuche er, jede Sicherheit zu zerstören, aber auf der anderen stelle er ein unzweifelhaftes Prinzip dar, das laute: „nichts ist wahr“. In der letzten Instanz sei der Skeptizismus eine Sorte von Dogmatismus.

¹⁰⁶⁹ «Mangel an Urtheil be d[en] größten Meistern in ihr[en] eignen Fache; Kant, Fichte, id., *Fragmente zur Litteratur und Poesie*, S. 126, N. 129.

Skeptizismus, Kant und Fichte sind – davon geht Schlegel aus – durch eine gemeinsame Voraussetzung miteinander verbunden. In der Wissenschaftslehre gibt es einen Grundsatz und in den *Kritiken* gibt es den zweifelfreien Glauben an die reine und die apriorische Vernunft. Auf der Grundlage des Skeptizismus wiederum ist alles falsch außer dem Gesetz „alles ist falsch“. Im Gegensatz dazu behauptet Schlegel, dass die Philosophie nicht mit einem Prinzip anfangen soll, sondern mit der Diskussion anderer Philosophien. Die Philosophie soll also seiner Meinung nach mit einer Philologie der Philosophie anfangen und sich in einer Geschichte der Philosophie konkretisieren: Es soll – anders gesagt – eine Kritik der philosophierenden Vernunft geben¹⁰⁷⁰.

Die Geschichte der Philosophie kann man laut Schlegel natürlich als Einleitung zur Philosophie benutzen¹⁰⁷¹. Wenn er aber behauptet, dass sie notwendig sei, um zu philosophieren, dann meint er, dass die Beziehung mit anderen und vorherigen Autoren kein kontingenter Faktor ist, um das eigene Denken herauszubilden. Man solle nicht glauben, dass es möglich sei, die eigene Forschung anzufangen, ganz unabhängig von dem, was andere Philosophen geschrieben haben. Man sei immer, wenn auch unbewusst, vorherigen Forschungen etwas schuldig. Der Selbstdenker sei daher der Philosoph, der sich solcher Einflüsse bewusst wird, und nicht der Mensch, der unter keinem Einfluss steht.

Die Behauptung hinsichtlich der Möglichkeit einer Geschichte der Philosophie soll nicht den Gedanken aufkommen lassen, dass Schlegel sie für objektiv und linear hält. Auch wenn wir von Fehlern und Entdeckungen anderer Denker viel lernen können, gibt es auch hier laut Schlegel keinen echten Fortschritt. Aus vorherigen Philosophien können wir gewiss Denkweisen und Instrumente entnehmen, die uns helfen können, bestimmte Fehler nicht zu begehen. Das aber schließt nicht ein, dass sie genau einen Schritt auf unserem gleichen Weg hinter uns sind. Nicht alle Philosophien liegen auf dem gleichen evolutiven Lauf. Jede einzelne verfolgt laut Schlegel verschiedene Absichten¹⁰⁷² und die Geschichte darüber werde immer unter einem Gesichtspunkt rekonstruiert und geschrieben, der abhängig ist von zeitgenössischen Debatten und Fragen.

Der Unterschied zwischen kantischer und Schlegels Kritik ist dann evident und zudem ist es einfacher zu verstehen, weshalb der Romantiker Kritik an Kant vorbringen

¹⁰⁷⁰ Id., *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, S. 286.

¹⁰⁷¹ *Ebd.*, S. 110.

¹⁰⁷² «Es dürfte sich dadurch an den Tag liegen, daß unser philosophisches Streben einen ganz anderen Zweck habe, als was man bis jetzt Philosophie nannte», *ebd.*, S. 162.

könnte, nicht hinreichend radikal gewesen zu sein: Laut Kant dient die Kritik dem transzendentalen Denken, um dadurch die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu entdecken. In Schlegels Philosophie hingegen ist die Kritik das Mittel zur Feststellung der historisch-philosophischen Bedingtheit unseres Denkens. Wenn die Kritik in der kantischen Philosophie zu einer universellen und notwendigen Metaphysik bringt, führt sie in Schlegels Philosophie zu einem historischen Schaffen, das nicht auf Universalität, Objektivität und Notwendigkeit hinzielt.

Zwei weitere Punkte sind in Schlegels Theorie der Kritik eingeschlossen. In erster Linie ist eine Geschichte der Philosophie nur dadurch möglich, weil keine vollkommene und perfekte Philosophie existieren kann:

«Ein *absolutes Verstehen* ist nach unserer Ansicht gar nicht möglich»¹⁰⁷³.

Ferner schließt nach Schlegel die Behauptung eines Anfangs der Philosophie mit einer Kritik und einer Geschichte ein, dass der philosophische Gedanke nicht mit einer offensichtlichen Wahrheit beginnt. Die Philosophie wird, so äußert sich Schlegel, in Beziehung zur eigenen Vergangenheit und nicht durch eine Wahrnehmung oder Entdeckung bestimmt.

2.2 Die Philosophie fängt in der Mitte an

Die Wesentlichkeit der Betrachtung anderer Philosophien schließt eine besondere Interpretation der Philosophie selbst ein. Die Notwendigkeit, die Philosophie als fort dauernden Austausch und Diskussion zu entwickeln, wirkt sich in der Ablehnung eines Prinzips als Grundlage der Philosophie aus. Deswegen tritt Schlegel mit Erhard, Herbert und Niethammer zugunsten einer „anti-fundamentalistischen“ Philosophie auf. Die Originalität Schlegels (im Gegensatz zu den anderen drei kurz zuvor erwähnten Philosophen) besteht in Begriffen wie „Wechselgrundsatz“ und „Wechselerweis“, die in der Tat aus den Reflexionen Fichtes stammen, in dem romantischen Denker aber eine besondere Bedeutung und Rolle einnehmen.

¹⁰⁷³ Id., *Transzendentalphilosophie*, S. 102.

Am Anfang trat Schlegel zugunsten einer philosophischen Grundlage auf, sagte sich schon in einigen Fragmenten aus dem Jahr 1797 von dieser Position los¹⁰⁷⁴. Ferner schlägt er in Rezension an Jacobis *Woldemar* vor, nicht ein einziges Prinzip für die rationelle Kenntnis, sondern einen *Wechselerweis* als bedingte und sich selbst bedingende Grundlage zu nehmen¹⁰⁷⁵. Dies ist für Schlegel die Lösung im Streit zwischen einem Wissen, das in eine unendliche Regression nach der Suche der Ursache der Ereignisse und Dinge fällt, und einer Erkenntnis, die hingegen ein unbestreitbares Prinzip voraussetzt. In dieser Rezension verzichtet er also nicht ganz auf eine Grundlage der Philosophie¹⁰⁷⁶, aber diese ist nach seiner Erklärung nach ein bisschen anomal: sie sei nicht unbedingt und absolut dargelegt.

Der Weg nach der Ablehnung der Grundlage ist charakterisiert durch Schlegels Lektüre der Abhandlungen zu Fichtes Philosophie. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Behauptung besonders wichtig, dass der *Wechselgrundsatz* laut Schlegel eine niemals versöhnte Beziehung ist zwischen einem Ich, das sich selbst absolut und unbedingt stellt, und einem Ich, das hingegen sich selbst zu setzen immer versucht¹⁰⁷⁷. Was damit Schlegel meint, ist nicht der Versuch, zwei zweifellose Sicherheiten zu stellen, sondern die Tatsache, dass jene zwei Elemente und Propositionen („das Ich setzt sich selbst“ und „das Ich soll sich selbst setzen“) nur im Zusammenspiel miteinander bestehen können: wesentlich ist die Spannung zwischen den beiden. Es gibt keine Polarität zwischen zwei statischen Elementen, sondern nur ein fortdauerndes Zurückschicken von Einem zum Anderem, das einen unendlichen Kreislauf beschreibt, wobei keiner davon ohne den Anderem verstanden werden kann. Die zwei „Prinzipien“ sind keine zweifache Basis, der die Deduktion eines Systems vorangeht, sondern vielmehr die Koordinaten, in die man sich stellen soll, um das bewegliche Gebiet, worauf der Mensch und die Philosophie liegen, zu beschreiben. Dieses Gebiet wird aber nicht nur durch die Spannung zwischen zwei Polen, das heißt, nicht nur durch einen einzigen, sondern durch zahlreiche

¹⁰⁷⁴ Id., *Kritische Fragmente*, S. 155, N. 66. Vgl. auch: id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 19, N. 5. «Kant geht nicht von der Tatsache aus; *Erfahrung* IST; wie *Niet[hammer]*, *Reinh[old]*, *Erh[ard]* ihn mißverstanden haben; sondern von d[em] unerwiesnen aber zu erweisenden Satze *Erfahrung* MUSS SEYN wie Beck, Schelling und Fichte ihn richtig verstanden haben. Dieser Satz muß aber durchaus erwiesen werden», *ibd.*, S. 20 f., N. 25; «Jak.[obi] der Glaubenslehrer, Reinhold der so viel Lehrer macht, der *Leerheitslehrer*», *ibd.*, S. 56, N. 368.

¹⁰⁷⁵ Id., *Jacobis Woldemar*, in *KFSA II*, S. 72.

¹⁰⁷⁶ Id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 521, N. 22.

¹⁰⁷⁷ Id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 36, N. 193.

Wechselerweise bestimmt. Die Philosophie fängt daher laut Schlegel nicht mit einem oder zwei Elementen oder Voraussetzungen (vor und außerhalb der philosophischen Argumentation) an. Sie versucht vielmehr, sich selbst in die Mitte von Spannungen und Gegensätze zu setzen und von diesem Punkt aus sich selbst zu bilden:

«Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatz an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt, – wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der *Mitte*»¹⁰⁷⁸.

Die philosophische Forschung ist daher nicht mehr das Auffinden einer oder mehrerer Grundlagen, sondern das Verständnis dafür, woraus sich die Philosophie entwickelt: das heißt der Wissenstrieb¹⁰⁷⁹.

Die Philosophie beginnt nicht mit einer Sicherheit (s. Descartes) oder mit der Rechtfertigung der Sicherheit selbst (s. Fichte), sondern mit dem Zweifel, mit dem Gefühl eines Mangels. Aber wie kann sie vorliegen, ohne sich selbst vor der Unübertrefflichkeit der Unsicherheit in sich selbst zu verklemmen? Dieses Problem bestehe nicht mehr, wenn sie als ein Experimentieren behandelt werde¹⁰⁸⁰. Die Philosophie Schlegels will keine strenge und vollkommene Wissenschaft sein, sondern eine Hypothese, die nach der Bestimmung des Anfangspunktes und der eigenen Kriterien außer sich selbst geht und dann in sich selbst zurückkehrt, um über die eigene Schaffung und Grenzen zu nachzudenken¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁸ Id., *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, S. 328.

¹⁰⁷⁹ «Das Ganze muß anfangen mit einer Reflexion über die Endlichkeit des Wissenstriebes», id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 283, N. 1048. «Bei der Untersuchung, was vorausgesetzt werden darf, darf ich gar nichts voraussetzen als das Denken selbst. – „Ich will alles wissen wo möglich; wo nicht, so viel ich kann und auch warum ich nicht mehr wissen kann –;,, – das ist der Punkt, von dem jeder ausgeht», *ebd.*, S. 519, N. 19. Vgl. auch: *ebd.*, S. 521, N. 22.

¹⁰⁸⁰ «Die Philosophie ist ein Experiment, und daher muß jeder, der philosophiren will, immer wieder von vorne anfangen», id., *Transzendentalphilosophie*, S. 3; «Die Methode der Philosophie ist also erstlich ein Experimentiren», *ebd.*, S. 19.

¹⁰⁸¹ «Die Philosophie zerfällt überhaupt in drey Theile. I. Theil. Theoretische Philosophie. [...] die Philosophie konstituiert sich selbst. II. Theil. Die Philosophie geht aus sich selbst heraus, und geht ins Leben. [...]. III. Theil. Die Philosophie geht wieder in sich selbst zurück. Sie wird als thätig dargestellt. Sie wird nun Philosophie der Philosophie. Sie hat hier nicht nur Theorie der Methode zum Objekt, sondern die Probleme der Verbindung der Theorie und Empirie, so wie die Verbindung aller Künste und Wissenschaften», *ebd.*, S. 91.

2.3 Die Wahrheit ist relativ, alles Wissen ist symbolisch

Der zweite Übergang im Lauf der Philosophie, in dem sie über sich selbst hinausgeht, ist Schlegels Verständnis nach kein Moment, das ein echtes Ende und Erfolg hat: Die Philosophie schaffe es nicht zu untersuchen, was außer ihr liegt zu beenden. Das Verhältnis der Philosophie zum Leben und zum Absoluten finde keinen Termin. Deswegen könne es keine vollkommene Philosophie geben, denn ihre Vollkommenheit sei nicht auf die Natur der Vernunft (unabhängig davon, was es außer ihr gibt) gegründet. Sie müsse immer in der Mitte zweier Pole liegen, dürfe dabei keinen erreichen und müsse es schaffen, dabei kein festes Ende zu finden.

Bei diesen Polen ist es das Paar Bewusstsein-Unendliches für Schlegel besonders wichtig, da der zweite Schritt der Philosophie zwei verschiedene Richtungen hat: geradewegs hin zur Kenntnis des Bewusstseins sowie nach dem Unendlichen und dem Leben strebend. Die zwei Elemente sind gleichzeitig von einander abhängig und gegensätzlich:

«Nur für das Bewußtseyn hat das Bewußtseyn Realität außer dem Bewußtseyn. [...] Von dem Unendlichen kann man gar nicht abstrahiren. Denn das Unendliche könnte nur das Unendliche vernichten. [...] *Das einzige Objekt des Bewußtseyns ist das Unendliche, und das einzige Prädikat des Unendlichen ist Bewußtseyn*»¹⁰⁸².

Das Wissen des Unendlichen kann, so äußert sich Schlegel, niemals definitiv und vollkommen sein, weil das Unendliche selbst durch eine fortdauernde lebendige Bewegung gekennzeichnet ist und sich mit der Zeit verändert: Es hat also kein statisches Wesen. Außerdem sei einzige Weise, es zu erkennen, gar nicht direkt: Um es zu schaffen, müssen wir die Welt untersuchen. Die Welt sei ferner das bloße Bild des Unendlichen¹⁰⁸³.

Wenn wir aber nur das Bild des Unendlichen erkennen können, besetzt unsere Erkenntnis lediglich einen symbolischen Wert, und die Wahrheit, die wir besitzen können, ist niemals absolut. Die Suche nach der Wahrheit ist aber kein linearer Lauf zu einem Objekt, das unter einer Fläche, die sie verbirgt, liegt. Das schließt ein: Wenn wir auch nur die Welt – ein Bild des Unendlichen – erkennen können, bedeutet es nicht, dass das Absolute irgendwo und anderswo als in der Welt liege. Die absolute Wahrheit ist kein

¹⁰⁸² *Ebd.*, S. 6.

¹⁰⁸³ «Das Individuum ist [...] *ein Bild der einen unendlichen Substanz*. (Man könnte dies auch ausdrücken: Gott hat die Welt hervorgebracht, um sich selbst darzustellen)», id., *Transzendentalphilosophie*, S. 39.

gegebenen Kern, der einfach bemäntelt ist oder den wir wegen unseres Unvermögens nicht erreichen können. Das Unbedingte können wir in seiner Vollkommenheit nicht kennen, weil es eine lebendige Totalität ist.

Damit wird auch verdeutlicht, inwiefern die Kritik in Schlegels Denken wesentlich ist¹⁰⁸⁴. Von Schlegels Standpunkt aus ist sie das Mittel, durch das es möglich ist, die bloße Relativität der Wahrheit, die ein philosophisches System vorgibt, anzuhören, und deswegen erlaubt sie eine Neuordnung der Theorie im Vergleich zur Bewegung des Lebens. Die Offenheit zudem ist nur dank der Kritik möglich: Dies nicht, weil sie die Falschheit der philosophischen Sätze offenbart, sondern weil sie zeigt, dass jedes Resultat partiell ist.

Schlegel kämpft nicht gegen die Idee, mit der man sich auf die Wahrheit berufen könnte, sondern gegen die Illusion, dass es die Wahrheit ein für alle Mal es geben könnte. In seiner Philosophie gebe es keinen Nihilismus, der ankündige, dass es nicht möglich sei, etwas über die Wahrheit oder etwas Wahres zu sagen, die Kritik münde nicht in Skeptizismus. Jede Philosophie gehe vom Leben des Philosophen aus und als solche sei sie das Resultat seiner Subjektivität und Relativität.

Die Wahrheit sei daher ein Ergebnis, sie sei nicht irgendein Objekt, sie ergebe sich aus Verhältnissen¹⁰⁸⁵ und deren Schaffen sei durch vorangehende Beziehungen mit Fehler, Teilansichten und Grenzen geprägt.

«Weil nämlich alle Wahrheit, nach dem bekannten Spruch, nur in der Mitte liegt. Und dies weil alle Realität in der Mitte liegt. – Die Wahrheit ist ein Produkt aus dem Konflikt der Täuschung. Sie entsteht aus dem Streit homogener Irrthümer»¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸⁴ («In d[er] κρ[Kritik] ist die Hochzeit der φλ[Philologie] und φσ[Philosophie] zur Constitution der Wahrheit», id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 272, N. 925.

¹⁰⁸⁵ «Wahrheit bezieht sich auf Verhältnisse», *ibd.*, S. 410, N. 1076

¹⁰⁸⁶ *Transzendentalphilosophie*, S. 9. Nella stessa direzione: «Das Bewußtsein d[es] Unendlichen ist da, nur die Einbildung d[es] Endlichen darf annihilirt werden, so zeigt es sich. Im Conflict d[er] Täuschung entwickelt sich Wahrheit», *Philosophische Lehrjahre I*, S. 413, N. 1008; «Reflexion ist ein Uebergang vom Irrthum zur Wahrheit», *ibd.*, S. 420, N. 1196, «Die *Quelle der Wahrheit* ist *absolute Reflexion*» *ibd.*, S. 461, N. 293.

DIALOG UND IRONIE

3.1 Die Wahrheit als Kohärenz

Das Schaffen der Wahrheit wird von Schlegel auf einer Seite als Resultat von einer Entgegensetzung homogener Fehler, auf der anderen als ein Vorgehen von Überprüfung beschrieben, wobei jede hypothetische Wahrheit in Beziehung mit anderen Hypothesen gestellt werde, um ihre Wahrscheinlichkeit zu verstärken oder vermindern: Die Sicherheit werde jedoch niemals erreichen können¹⁰⁸⁷.

Auf diese Weise werde eine Fläche aus relativ wahren Sätzen bestehend geschaffen, die sich ausdehnt, um eine immer größere Anzahl Phänomene zu umfassen und dabei stets eine innerliche Kohärenz zwischen verschiedenen Annahmen zu halten versuche. Diese Fläche werde als ein Ganzes durch die poetische Einbildungskraft hervorgebracht und damit könne die Entwicklung in der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung als ein Streben zu ihr hin bezeichnet werden. Durch dieses gebildete Ganze ist es für Schlegel möglich, nicht dem Skeptizismus, Relativismus und Historizismus zu verfallen: Daher sei es möglich, den Lauf über die verschiedenen relativen Wahrheiten nicht als fortdauernde Verweigerung (durch folgende Hypothese) der vorherigen Wahrheiten zu verstehen, denn sie werden einfach in Beziehung gesetzt.

Dank der Absicht auf das Ganze hinzuzielen und am Absoluten festzuhalten, ist es Schlegels Ansicht nach möglich, die Ansprüche der Sätze auf Wahrheit grundsätzlich zu rechtfertigen: Sie sind wahr, aber nur relativ. Schlegels Gedanke stellt sich dieses Ganze als ein System vor, das immer geöffnet ist. Genau deswegen ist die Möglichkeit gegeben, die Entwicklung des Unendlichen zu begreifen. Diese Offenheit verlangt ein skeptisches Element, das aber nicht zur fortwährenden Zerstörung von dem beiträgt, was im Voraus auf der Suche nach der Kenntnis des Absoluten gesagt wurde.

Die Relativität der Wahrheit hängt von der Unmöglichkeit für die Erkenntnis ab, mehr als ein bloßes Fragment zu sein. Auch der Behauptung „alle Wahrheit ist relativ“

¹⁰⁸⁷ «Zwei Hypothesen können sich gegenseitig bestätigen, und wenngleich keine von beiden gewiß ist, so können sie doch durch genaue Übereinstimmung sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Es ist dies gar kein fehlerhafter Zirkelschluß, sondern eine sehr statthafte Art analogisch zu argumentieren, durch verstärkte Wahrscheinlichkeit sich der Wahrheit selbst zu nähern», id., *Propädeutik und Logik*, S. 314.

misst Schlegel keine absolute Sicherheit bei. Dieser Satz sei nämlich ein einfacher und relativer Teil des unerkennbaren Ganzen, auf das er sich sowieso beziehe und von dem er nicht ausgeschlossen werde, was heißt, dieser Satz sei relativ, werde aber dadurch nicht falsch. Die Entwicklung des Ganzen, des Absoluten und der Geschichte machen vorherige Wahrheiten nicht falsch, sondern sie machen sie einfach relativ.

3.2 Die Dialektik

Wenn das Absolute, nach dem die Philosophie strebt, beweglich ist, müsse sich die Systematik der Philosophie anpassen und sich diesen Entwicklungen öffnen. Deswegen nehme die Dialektik eine große Rolle in seiner Philosophie ein.

Diese Neubewertung seitens Schlegels ist mit der Kritik zum Identitätsprinzip streng verbunden. Ein Objekt soll nach dem Philosoph der Romantik nicht durch die Formel $A=A$ bewertet werden, sondern durch $A=1/2(A/0) + 1/2A(0/A)$ ¹⁰⁸⁸. Dieser komplizierte Ausdruck bedeutet, dass irgendein Objekt A nur in Beziehung zu anderen Objekten, die unterschiedlich zu ihm sind, beschrieben und bestimmt werden könne. Das Mittel, das am besten zu derartiger Vorstellung und einer Auffassung passe, wonach sich das Absolute mit der lebendigen Entwicklung identifiziert und sich anpasst, sei die Dialektik. Durch sie sei es nämlich für das Denken möglich, die Gegensätze und Unterschiede zu begreifen.

Diesen Überlegungen zufolge ist es auch einfacher zu verstehen, was Schlegel meint, wenn er sagt, dass die «Wahrheit die Indifferenz [...] zweyer sich entgegengesetzter Irrthümer»¹⁰⁸⁹ sei. Es schließt nämlich ein, dass die Wahrheit nicht direkt, sondern durch die Spannung zwischen Polen (die in Dialog stehen) erkannt werden könne.

3.3 Dialektik, Kritik und Symphilosophie

Dialektik und Kritik sind nach Schlegel streng verbunden:

¹⁰⁸⁸ Id., *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, S. 322.

¹⁰⁸⁹ Id., *Transzendentalphilosophie*, S. 92.

«Die κριτική [Kritik] ist nicht bloß absolut. Ohne συστηματική [Systematik] gelangt sie nicht zur Charakteristik. Es ist eine Universalφ [philosophische] Kunst. Es ist pragmatische Dialektik»¹⁰⁹⁰.

Die Ursache dieser Verbindung ist, dass die Kunstkritik oder jede andere Art (die philosophische beispielsweise) von Kritik ein Dialog mit dem betrachteten Objekt ist. Objekt und Subjekt stehen in einer Beziehung von Wechselwirkung. Sie sind also nicht zwei vollends getrennte und fernstehende Entitäten, sondern bilden miteinander einen Dialog.

Die Dialektik entwickelt sich Schlegels Verständnis nach mit einem Objekt oder Ding (z. B. das Kunstwerk), insbesondere jedoch mit einer anderen Person. Die Philosophie ist seiner Meinung nach zudem keine einsame Tätigkeit: Aus diesem Grund prägt er den Begriff „Symphilosophie“¹⁰⁹¹.

Im Dialog gebe es jedoch niemals die endgültige Lösung eines Zweifels. Das heißt, die Relativität der Wahrheit könne niemals überwunden werden: Der Andere werde immer ein „Du“ mit einem von unserem Gedankengang abweichenden Denken bleiben und werde unser Denken durch den Dialog beeinflusst. Solch eine Beziehung zwischen zwei Personen ist laut Schlegel die philosophische Freundschaft, die das Resultat der Offenheit dem Gesprächspartner gegenüber nach dem Schaffen des Wahren bestimme.

Der politische Wert dieser Beziehung (im nächsten Kapitel vertieft) wird schon bei den ersten Überlegungen Schlegels offensichtlich:

«Die wahre συμφιλοσοφία [Symphilosophie] hat viell.[eicht] gar keinen andern Gegenstand als d[ie] Zeitgeschichte und das Politische»¹⁰⁹².

Diese Freundschaft stehe somit im Gegensatz zu den menschlichen Verhältnissen, die die moderne Rechtswissenschaft entwirft.

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. 117, N. 1063.

¹⁰⁹¹ «Dialogen sind οργανική συμφιλοσοφία [organische Symphilosophie], wahre συμφιλοσοφία [Symphilosophie] werdende», ebd., S. 199, N. 25.

¹⁰⁹² Id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 328, N. 40.

3.4 Ironie und Chaos

Die Dialektik ist das Mittel, das Schlegel benutzt, um die Offenheit der philosophischen Denken und System zu sichern. Aber wenn man sie allein benutze, sei es laut Schlegel nicht genügend: Damit die philosophische Forschung kein echtes Ende findet, muss auch die Ironie hinzukommen.

Allgemein gesagt, versteht man unter „Ironie“ eine Ausdrucksweise: Der Sprecher denkt etwas Abweichendes von dem, was er sagt, gibt aber mit besonderen Ausdrücken dem Zuhörer zu verstehen, dass es einen unausgedrückten Inhalt (einen Hintergedanken) gibt. In Übereinstimmung damit sei die Handlung des Kritikers „ironisch“, da er zu erraten gedenkt, was ein Kunstwerk vergeblich mitzuteilen versuche. Sie sei ironisch zu nennen, weil sie den Unterschied zwischen dem, was das Kunstwerk ganz ausdrücklich sage, und seine verborgene Bedeutung aufspüre.

Die Ironie sei daher zum Teil vernichtend, weil sie zeige, dass das Kunstwerk nicht vollkommen ist, aber zum Teil auch wesentlich konstruktiv, weil sie die Künstler (so wie die Kritiker und Philosophen) ihren künstlichen (oder philosophischen) Lauf fortzusetzen treibe, auch wenn sie das Bewusstsein haben, dass das Ziel nicht erreichbar sei¹⁰⁹³. Die Ironie lässt den Überschuss an Bedeutung erkennen und damit öffnet sie neue Möglichkeiten, neue Wege der Forschung. Sie ist daher laut Schlegel nicht nur ein negatives Moment, sondern betrifft auch das produktive Moment¹⁰⁹⁴.

Die Ironie sei zudem integrierender Bestandteil des Skeptizismus, weil sie zeige, dass der Versuch, sich das Absolute vorzustellen und zu erkennen, immer erfolglos sind, aber gleichzeitig zu diesem verborgenen (zum Sprecher, Philosoph oder Künstler) Unendlichen hindeute.

Die Ironie vollbringt auch den Bruch, von dem der Zweifel kommt; während sie sich witzig selbst betrachtet, während sie mit Ausdrücken und Wörtern spielt, zeigt sie etwas ausgesprochen Ernstes: die Distanz zwischen Bedeutung und Vorstellung, Erkenntnis und Wahrheit. Diese Lücke im menschlichen Vermögen, führt aber – so Schlegel – nicht zum

¹⁰⁹³ «Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie [...]: denn überall wo in mündlichen oder geschriebenen Gesprächen, und nicht ganz systematisch philosophiert wird, soll man Ironie leisten und fordern», id., *Kritische Fragmente*, S. 10, N. 42.

¹⁰⁹⁴ «Naiv ist, was bis zur Ironie, oder bis zum steter Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung», *Athenäums-Fragmente*, S. 160, N. 51.

Nihilismus, sondern verursacht eine Tiefe unter den Begriffen: Sie sei anders gesagt das Zeichen, dass sie „mehr wissen als was sie sagen“.

Was damit gezeigt wird, ist keine Ineffizienz unseres Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen. Es wird vielmehr behauptet, dass das, was wir nicht direkt ausdrücken können, keine schon gegebene und deutliche Idee ist. Die „Tiefe“ unter unserem Kunstwerk oder philosophischem System ist so Schlegels Meinung nach kein statisches Ziel, dem wir uns graduell annähern, sondern ein Chaos und Paradox, das sich auf unsere Erkenntnisversuche bezieht, ohne völlig begriffen werden zu können. Die Konstruktionen der Wissenschaft und der Philosophie versuche es zu begreifen¹⁰⁹⁵, aber es wird immer austreten, um ihre Sicherheiten zu zerstören:

«wechselnd zwischen χα[Chaos] und συστ[System], χα[Chaos] zu συστ[System] bereitend und dann neues χα[Chaos]. (Dieser Gang sehr φσ[philosophisch]»¹⁰⁹⁶.

An diesem Punkt spielt die romantische Ironie eine wesentliche Rolle, weil sie die Distanz zwischen dem Absoluten, dem Unendlichen und die Versuche, sie zu begreifen, erkennen lässt. Zum Teil ist sie also ein zerstörendes Element, zum Teil lässt sie aber auch ahnen, dass ein neues System – ein neues Universum und Natur¹⁰⁹⁷, so Schlegels Wortlaut – stets möglich ist.

3.5 Der Ironiker.

Die Ironie ist laut Schlegel eine Unterbrechung und ein Bruch im Diskurs, um seine Regel zu zerstören. Deswegen wird sie von ihm als eine permanente Parekbase¹⁰⁹⁸ beschrieben. Was dieses Wort bedeutet, wird von Schlegel selbst wie folgt ausgedrückt:

«Parekbasis, einer Rede, die in der Mitte des Stücks vom Chor im Namen des Dichters an das Volk gehalten wurde. Ja, es war eine gänzliche Unterbrechung und Aufhebung des Stückes, in welcher, wie in diesem, die größte Zügellosigkeit herrschte»¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁵ «Ist nicht συστ[System] die Form d[er] Wss[Wissenschaft] χα[Chaos] der Stoff?», id., *Philosophische Lehrjahre I*, S. 281, N. 1035.

¹⁰⁹⁶ *Ebd.*, S. 283, N. 1048.

¹⁰⁹⁷ «Wir sind ein Theil der Natur und der Gegensatz d[er] Natur ist das Chaos», *ebd.*, S. 377, N. 686.

¹⁰⁹⁸ *Ebd.*, S. 85, N. 668.

¹⁰⁹⁹ Schlegel Fr., *Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie*, KFS A I, S. 89.

Durch seinen Bruch konstituiert der Ironiker sich selbst: durch das Unterbrechen des normalen Laufs der Rede. Was den romantischen Ironiker jedoch kennzeichnet, ist Schlegels Meinung nach nicht eine bestimmte Position, sondern das Unterlaufen jeder besonderen Position, um die Täuschung jeder Voraussetzung und systematischen Weltanschauung zu zeigen. Die romantische Ironie sei daher nicht nur eine theoretische Hypothese, sondern ein echtes *modus existendi*¹¹⁰⁰. Sie ist aber nicht eine zu vielen anderen gleichwertige Lebensführung, sondern stellt vielmehr die Möglichkeit dar, sich selbst zu konstituieren durch eine ständige Distanzierung von allem, was als gefestigt angesehen wird. Deswegen soll der Ironiker eine Ausbildung als Kritiker bekommen, wegen seines Kampfes gegen alle kulturellen Befehle soll er auch aber auch keiner gebotenen Methode folgen.

¹¹⁰⁰ Zovko J., *Schlegel als Philosoph*, Schöningh, Paderborn 2010, S. 31.

GEMEINSCHAFT UND PHILOSOPHIE

DIE POLITIK AUßERHALB DES STAATES

HISTORISCHES RECHT UND NATURRECHTSLEHRE

1.1 Schlegel und die Naturrechtslehre.

Schlegel war kein nostalgischer Reaktionär, sondern er widmete sich der Geschichte, um die Tendenzen der Gegenwart zu erkennen. Das Denken solle sich nämlich laut Schlegel mit dem Leben beschäftigen, weil es keine absolute und feste Wahrheit (auch keine das Recht betreffende) gebe. Deswegen kritisiert Schlegel die Abstraktionen der rationalen Naturrechtslehre. Die modernen Naturrechtler (Wolff z. B.) behaupteten, dass jedes rechtliche Problem durch eine Deduktion aus allgemeinen Prinzipien und Begriffen aufgelöst werden könne –dieses Verfahren konnte Schlegel jedoch nicht übernehmen.

Schlegel wettet gegen die Leere und Abstraktheit der Naturrechtslehre. Daher widersetzt er sich auch der Aufklärung, die diese juristische Lehre als Mittel benutzte, um die Ansprüche rationaler Gesetze zu unterstützen, im Gegensatz zu dem, was historisch gebräuchlich und damit legitim geworden war.

1.2 Historisches, Natur- und rationales Recht

In der Moderne wird das Naturrecht als rationales und unveränderliches Gesetz betrachtet, in dem die Vernunft die Oberhand gewinnt, und es unterscheidet sich vom positiven Recht, das wandelbar und historisch bestimmt ist.

Schlegel widersetzt sich dem Naturrecht, aber gleichzeitig verfällt er nicht in sein Gegenteil, den Rechtspositivismus, der die Aufwertung des schon gesetzten und geltenden Gesetzes darstellt. Der deutsche Philosoph versucht nämlich den Vorgang, aus dem die Gesetzgebung sich ergab, zu betonen. Diese Beschreibung wird aber in seiner Philosophie

kein Legitimationsmittel der gültigen juristischen und politischen Ordnung. So wie auch in anderen Bereichen stelle sich die historische und genetische Rekonstruktion das Ziel, das Leben anhand der menschlichen Werke erkennen zu lassen und ihre Grenze zu betonen, um die Werke für neue Bearbeitungen öffnen zu können.

Der Begriff des Naturrechts wird trotzdem von Schlegel in einer besonderen Deklination akzeptiert: man kann in seinen Texten diesen Begriff finden, aber er bedeutet hier den Naturtrieb, der zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt aufgetreten ist. Wenn man aber Naturrecht im Sinne der rationalen und modernen Naturrechtslehre versteht, worin es auf einen eingebildeten Zustand mit präskriptivem Ziel hindeutet, wird es von Schlegel kategorisch abgelehnt.

In den Vorlesungen über die *Transzendentalphilosophie* wird die Kritik Schlegels an der Naturrechtslehre weiter vertieft. In dieser Schrift wird besonders der Fehler, den Menschen als isoliertes Wesen zu betrachten, betont, und als Ursache einer abstrakten und leeren Theorie identifiziert.

Schlegel zufolge solle die Politikwissenschaft nicht bei einem abstrakten Individuum, das keine Eigenheit und Besonderheit besitzt, sondern bei Beziehungen (wie der Ehe) ansetzen. Außerdem begehe die Naturrechtslehre den Fehler, die Menschen als einander gleich zu betrachten. Die moderne Naturrechtslehre behauptet die Gleichheit zwischen Subjekten, um die Abwesenheit einer natürlichen und harmonischen Vorherrschaft eines Menschen über den anderen – das heißt die Abwesenheit einer natürlichen politischen Ordnung – zu legitimieren. Die Abwesenheit von anerkannten Unterschieden verwandelt zum Beispiel in Rousseaus Philosophie den Menschen in ein asoziales Tier, das nur dank einem Unterwerfungsvertrag mit anderen Menschen zusammenleben kann.

Indem er seine Beweisführung mit dem Unterschied zwischen Menschen beginnt, kann Schlegel im Gegensatz zur von ihm kritisierten Naturrechtslehre beweisen, dass es natürliche Verhältnisse gibt, die den Menschen verschiedene Rollen zuweisen: die väterliche Gewalt ist nur ein Beispiel. Das Subjekt spiele, so Schlegels Deduktion, eine bestimmte Rolle gemäß den eigenen Besonderheiten, und es werde nicht zu einem bloßen Atom reduziert, das von nichts außer dem Willen charakterisiert sei, deswegen werde das Subjekt laut Schlegel von Geburt an in ein Beziehungsfeld von Mächten und

Kooperationen gestellt. Der Naturzustand sei kein Zustand, der politischen Verhältnissen vorausliege.

Die Konstruktion des *jus naturale* beruht auf einer Auffassung der eingebildeten Gleichheit, die jeden Unterschied auslöscht. Laut Schlegel könne es „Vernunftrecht“ genannt werden und sei nicht in der Lage, die Entwicklung des Lebens zu begreifen. Sein Gegensatz sei das positive und historische Recht, durch den der Staat als drittes Element, notwendig um Feinden und gewältige Konflikte zwischen zwei Subjekten zu verhindern, beschrieben wird. Der Staat sei daher nicht der Vertreter der Souveränität des Volks vor den Untertanen (oder Bürgern), die in einen apolitischen und privaten Raum verbannt werden.

Ein interessanter Aspekt in Schlegels historischer Deklination des Naturrechts ist, dass dieses weder im Staat aufgehoben noch als Anspruchsmittel gegen den Staat benutzt werden könne. Deswegen ist es möglich zu bemerken, dass die von diesem Recht beschriebenen Beziehungen unabhängig vom Staat sind. Die Familie könne sich zum Beispiel auch außerhalb der staatlichen Institution entwickeln und dennoch die politische Dimension bewahren: das Einsetzen eines vom öffentlichen Recht unterschiedenen privaten Rechts sei nicht geeignet, um einen Unterschied zwischen politisch und apolitisch zu machen.

1.3 Die Ablehnung der Vertragstheorie und die Kritik am Repräsentativsystem

Die wesentlichste Kritik Schlegels an der Vertragstheorie besteht in der Aussage, dass der soziale Vertrag ein logischer Sprung sei, der als Mittel benutzt werde, um die Entscheidung des Individuums, sich mit anderen zu vereinigen und auf seine Kräfte zu verzichten, zugunsten einer friedlichen politischen Einheit zu rechtfertigen. Es gehe laut Schlegel um einen Moment, in dem eine künstliche staatliche Einheit gebildet werde; der Staat aber sei nach Schlegels Auffassung das Resultat von Beziehungen, die auf natürlichem Wege aufgenommen werden.

Eng verbunden mit der Kritik an der Vertragstheorie ist in Schlegels Philosophie die Kritik am Repräsentativsystem. Der deutsche Philosoph lehnt die Institution der politischen Vertretung nicht völlig, aber er ist sich bewusst, dass ihre moderne Deklination zur Entpolitisierung führe. Er weiß, dass der Volksvertreter in der modernen Lehre des

Staats keine Ermächtigungsspiele, sondern dass er ein freies Mandat erhalte, das darin bestehe, einen einzigen und einheitlichen staatlichen und nationalen Willen zur Erscheinung zu bringen: der Volksvertreter verwirklicht im modernen Repräsentativsystem die Einheit des Staates, die andernfalls nicht möglich wäre, wenn man den Staat aus isolierten Individuen zu bilden versucht.

1.4 Naturrechtslehre und historische Kritik

In der Vertragstheorie ist das Bedürfnis zu erkennen, alle Unterschiede und jede natürliche menschliche Beziehung zu zerstören, damit eine völlig rationale Ordnung eingeführt werden kann. Die Distanz zwischen diesem System und Schlegels Vorschlag verdeutlicht nochmals die Besonderheit des Theorieverständnisses im romantischen Denken.

Schlegel versucht nämlich keine Philosophie zu schaffen, die universelle und notwendige Gesetze herleitet, um eine unveränderliche Theorie des Staates aufzustellen. Im Gegenteil, Schlegel setzt sich zum Ziel, die Elemente zu bestimmen, die eine lebendige Entwicklung der politischen Gemeinschaft erlauben. Nach seiner Auffassung sei eine allgemeingültige Wissenschaft des Staates oder der Politik undenkbar, was aber nicht impliziere, dass keine Reflexion oder Überlegung darüber möglich sei. Man solle sich, anders gesagt, nicht unbewusst vom Verlauf der Ereignisse mitreißen lassen. In der historischen Entwicklung solle die Vernunft nicht darauf verzichten, auf die Entwicklung des Lebens einzuwirken, aber auch nicht die absurde Forderung aufstellen, diese Entwicklung in Gänze bestimmen zu können: das Leben sei gegenüber der Vernunft überschüssig.

Deswegen strebt Schlegel nicht die Herstellung einer rationalen Gesetzgebung an, durch die man die menschlichen Handlungen beurteilen kann: den Vorrang gibt Schlegel den Beziehungen, die Kodifizierung sei ihm zufolge sekundär:

«Gewöhnlich wird die Rechtslehre betrachtet als das Positive, und die Politik ist das Untergeordnete; aber hier ist es umgekehrt. Die Politik (nämlich als Wissenschaft der Gesellschaft) ist hier das Positive; und die Rechtslehre ist untergeordnet»¹¹⁰¹.

Die politische Philosophie müsse keinen Bewertungsmaßstab finden, keine endgültige Lösung für Konflikte und Kämpfe, sondern solle sich auf den Bereich der Beziehungen und Verhältnisse konzentrieren, die das politische Handeln vor und außerhalb jeder Jurisdiktion begründen, um ihr Gleichgewicht zu finden, das allein ihre Beibehaltung erlaubt. Wichtig ist nach Schlegels Ansicht, den menschlichen Verhältnissen Raum zu geben und nicht, deren unveränderliche Ordnung zu finden.

1.5 Gerechtigkeit und Billigkeit

Die Kritik Schlegels an einer universellen und notwendigen Theorie schließt auch die Ablehnung der Existenz der absoluten Gerechtigkeit in der menschlichen Welt ein. Auf dieses Thema konzentriert sich Schlegel besonders in *Signatur des Zeitalters*, in dem ein definitives Urteil darüber, was gerecht ist, nicht nur als vergebliche Hoffnung, sondern auch als zerstörendes Prinzip fällt. Die Ursache dafür sei, so Schlegel, dass ein Staat, wenn er überzeugt sei, den Schlüssel für die Gerechtigkeit zu haben, eine gewalttätige auswärtige Politik verfechten werde, die zum Kriege führt. Und in der Innenpolitik werde er der Gesellschaft die Zerstörung der menschlichen Beziehungen aufzwingen, um eine perfekte Gleichheit durchzusetzen.

Die abstrakte Gleichheit vernichte laut Schlegel den gesamten sozialen Körper und lasse isolierte Individuen entstehen, die durch äußeren Anstoß statt durch die natürliche Entwicklung der (von Ungleichheit geprägten) menschlichen Beziehungen ins Verhältnis zueinander und in Bewegung gesetzt werden. Dieser Stoß besteht in der Initiative eines Despoten, der sehr einfach die Oberhand gewinnen kann, weil es keine Verbindung zwischen Untertanen gibt, die ihm Widerstand leisten könnte.

Schlegel fragt und strebt also nicht nach absoluter Gerechtigkeit und strengem Recht, sondern nach dem Recht der Billigkeit, das die historischen Bedingungen, unter denen es angewendet wird, erwägt. Dieses besteht nämlich nicht auf eine bloße

¹¹⁰¹ Schlegel Fr., *Transzendentalphilosophie*, KFS II (zitiert nach Meiners Ausgabe: Schlegel Fr., *Transzendentalphilosophie*, Meiner, Hamburg S. 84.

Willkürlichkeit, sondern auf ein Recht, das versucht, das Leben und die Entwicklung der menschlichen Beziehungen zu betrachten.

1.6 Zwischen Vergangenheit und Zukunft

Dass das Recht der Billigkeit das alte germanische Recht kennzeichnete, bedeutet nicht unmittelbar und notwendigerweise, dass die politische Philosophie Schlegels einfach reaktionär ist. Der deutsche Philosoph äußert nämlich in den *Vorlesungen über Universalgeschichte* ganz ausdrücklich, dass es im sozialen Bereich Entwicklungen gebe, die nicht behindert werden können und sollen. Das Bürgerliche und Strafbuch und auch die Gesetze über das Eigentum sollten sich diesen gerade stattfindenden Änderungen anpassen. Um dies aber zu ermöglichen, sei nach Schlegel eine staatliche Struktur notwendig, die solche historischen Bewegungen nicht hindern: und eine solche Struktur sei die ständische Verfassung.

Ein Gegensatz ist dann evident: um neue Entwicklungen in der Gesellschaft zu ermöglichen, sei laut Schlegel eine Verfassung nötig, die aus der Vergangenheit stammt¹¹⁰². Um die Entwicklung des Lebens zu gestatten, ist es tatsächlich notwendig, dass die Institution sich auf seine Geschichte bezieht. Die Auferlegung einer rationalen Ordnung schließt den Riss des historischen Fadens ein, der Staat und Gesellschaft erlaubt, sich zu entwickeln und zu bewegen.

Schlegel kann auch deshalb nicht als Reaktionär klassifiziert werden, weil er gegen die Reaktionäre (insbesondere die französischen) wettet. Sie machten ihm zufolge den gleichen Fehler wie die Liberalen oder Revolutionäre, indem sie versuchten, ein absolutes Urteil zu fällen. Eine wesentliche Folge dieses Versuchs sei es zum Beispiel, dass beide Seiten einer zentralisierenden Regierung im Vergleich zu lokalen Mächten mehr Bedeutung beimessen. Im Gegensatz dazu möchte Schlegel ein Projekt verwirklichen, das die Beziehungen betont, die die Entscheidungen der zentralen Regierung und des Parlaments ausgleichen können. Diese Bilanz ergibt sich nicht zuletzt aus der Bedeutung,

¹¹⁰² «Bei der Verfassung verhält es sich anders; in dieser kann das Neue nicht zugegeben werden; hier ist das Streben nach dem Neuen durchaus verwerflich, nur das Zurückkehren zum Alten das Rechte», *ebd.*

die der Geschichte in Schlegels Philosophie zukommt – in der Ablehnung universeller und leerer Abstraktionen.

GEMEINSCHAFT, INDIVIDUALITÄT, ETHIK

2.1 Die Einheit und die Masse

Zu der Zeit, in der Schlegel schreibt, war Deutschland in mehr als 300 kleine Staaten mit ganz verschiedenen Institutionen und Gesetzen geteilt; deswegen konzentriert er sich mehr auf politische Beziehungen, die nicht streng gesetzlich sind. Er umreißt klar die Frage nach der Existenz und Geburt einer politischen Ganzheit, und konzentriert sich daher nicht auf den Versuch eine Regierung (eine schon existierenden menschlichen Einheit) durch die Vertragstheorie zu legitimieren, in der die Ganzheit als eine Masse von Subjekten ohne politische Verhältnisse vorgestellt wird.

Eine besondere und von Schlegel eigens in Betracht genommene Beziehung ist die Symphilosophie, das heißt die gemeinsame Forschung nach Erkenntnissen. Eine derartige Verbindung zwischen Menschen sei laut Schlegel in einer naturrechtlichen Ordnung nicht möglich, weil die Subjekte in einer solchen Institution nicht nur von Gleichheit, sondern auch von Plauderei und Geschwätzigkeit geprägt seien.

Wenn der Mensch in ein Atom einer verschwommenen Masse verwandelt werde, sei er Schlegel zufolge kaum in der Lage, philosophische Beziehungen aufzunehmen. Diese aber kann im Gegenteil auch der Zerstörung der Verhältnisse und Widerstand leisten. Die Symphilosophie ist daher nicht nur eine theoretische, sondern auch eine politische Angelegenheit, dank deren die menschlichen Beziehungen neu bedacht werden können, und zwar zugunsten von Unterschiedsreichtum und um die politische Institutionen wieder zum Leben hin zu öffnen –gegen die naturrechtliche tote Maschine und die grausame, während der Französischen Revolution geborene Masse:

«Jetzt da alle äußern Verhältnisse zerstört und aufgelöst sind in eine chaotische Masse tyrannisch revolutionärer Gleichheit, scheint dieser Geist und diese Kraft

beinah verschwunden; aber alles, was notwendig ist, ist auch ewig und muß früher oder spät wiederkehren»¹¹⁰³.

2.2 Die Ethik

Schlegels politisches Denken könnte als Versuch einer Alternative zur Naturrechtslehre und zu der von ihr behaupteten Gemeinschaft und Individualität, zusammengefasst werden. Diese Untersuchung schließt ein, dass Schlegel auch die Beziehung zwischen Staat und Individuum überdenkt. Der romantische Philosoph behauptet nämlich, dass der Staat nicht nur das Mittel sei, um die Menschen zu schützen. Deswegen kann er auch beteuern, der Individualität solle nicht ihre politische Natur, zugunsten einer definitiven Ordnung, entzogen werden.

Das Subjekt sei, so Schlegel, kein abstraktes Atom, das nur durch seinen Willen gekennzeichnet sei, sondern jedes Individuum habe besondere Nuancen und einen bestimmten Charakter. Das Individuum wird von Schlegel nicht nur etymologisch als etwas Unteilbares definiert, sondern auch als etwas, das nicht multipliziert werden kann.

Parallel zu diesen Beteuerungen versucht Schlegel auch im politischen Bereich eine Strategie zu entwerfen, um die Entwicklung des Absoluten und des Lebens zu erlauben. Die Erscheinung des Lebens bedeutet aber nicht, dass die natürlichen Triebe des Subjekts in einer Weise auftreten sollen, als ob das Leben in irrationalen Instinkten bestehe. Diese Erscheinung schließe vielmehr einen Bildungsprozess ein, in dem das Subjekt sich selbst herausbildet.

Das Resultat erklärt Schlegel anhand von drei Begriffen: Selbstständigkeit, Isonomie (in dem Sinne, dass die Selbstständigkeit für das Ganze gelten soll) und Harmonie (in der Beziehung zwischen den ersten zwei Konzepten).

Schlegel lehnt die kantische Selbstständigkeit ab, weil sie aus seiner Sicht nicht im Vermögen bestehe, sich selbst Gesetze aufzuzwingen. Die kantische Vernunft habe seiner Interpretation nach die menschliche Sinnlichkeit und die Triebe unterjocht. Im Gegensatz zu Kant behauptet Schlegel, dass sowohl in der Ethik als auch in der Politik nicht ein einziges Element seine eigenen Gesetze und Ziele allen anderen Elementen aufzwingen dürfe. Niemand (auch nicht die Vernunft) dürfe die eigene Autorität zum notwendigen

¹¹⁰³ Schlegel Fr., *Lessings Gedanken und Meinungen*, KFS VII, S. 102.

Gesetz erheben, niemand dürfe sich als Vertreter anmaßen, dass seine Entscheidungen für die Ganzheit, die er repräsentiert, gelten sollen.

Die Vernunft spielt ohnehin eine wesentliche Rolle in Schlegel Ethik: sie habe immer wieder für Gleichgewicht und Harmonie zwischen den verschiedenen Teilen, die das Subjekt bestimmen, zu sorgen. Und sie sei auch notwendig für jedes Subjekt, das den Weg der Weisheit einschlägt: um sich selbst zu bilden, solle es sich selbst kennen und verstehen, dass es zwar nur ein kleiner, aber auch unvermeidbarer Teil in der Entwicklung des Absoluten ist. Der Weise müsse nicht nur die Erkenntnis seiner selbst erstreben, sondern auch die eigene Zugehörigkeit zu einer lebendigen Entwicklung verstehen: eine Entwicklung, an der er nicht nur passiv, sondern auch aktiv teilnimmt.

2.3 Absolute Gemeinschaft und Republik

Die Selbstständigkeit des Subjekts und die Ganzheit sind im Handeln des Weisen, orientiert an einer Harmonie, die immer wieder neu bedacht und gestaltet werden soll, aufeinander bezogen. Selbstbildung geschieht daher wesentlich zwischenmenschlich, was einschließt, dass die Individualität laut Schlegel kein egoistischer Trieb sei, weil sie nicht in Zurückgezogenheit entwickelt werden kann.

In der Kollektivität, über die Schlegel schreibt, sind Ethik und Politik nicht eigentlich getrennt, da die Ethik das Handeln betreffe, das die Gemeinschaft hervorbringe, und unmittelbar auf diese Gemeinschaft wirke.

Die gesellschaftliche Existenz des Menschen sei, so Schlegel, von zwei Polen gekennzeichnet: dem Trieb nach der Verbindung in einer Einheit und der Spannung zur Freiheit. Zwischen diesen zwei gebe es einen Mittelpunkt, in dem beide nebeneinander bestehen: die moralische Gleichheit. Diese soll nicht in einem naturrechtlichen Sinn (als Besitz von gleichen Rechten) interpretiert werden. Sie ist das gemeinsame Streben zur Herausbildung der eigenen Ethik und der entsprechenden Lebensführung. Aber genau weil die Ethik in einer Gemeinschaft sich verwirklicht, darf die Steuerung der Instinkte und Triebe nicht mit absoluter, sondern nur mit relativer Freiheit übernommen werden. „Relativ“ unter zwei Gesichtspunkten: Zunächst in dem Sinne, dass wir alle nicht auf die gleiche Weise frei sind – das hängt nämlich von dem Grad ab, in dem wir unsere Bestimmung durch unsere Bildung erworben haben. Aber Schlegel spricht von „relativer“

Freiheit auch in dem Sinne, dass soch die Freiheit einer Person immer auf die Entwicklung der Gemeinschaft beziehe.

Die Ethik betrifft daher in Schlegels Philosophie nicht nur das Vermögen, dem eigenen Ideal zu folgen und es zu erreichen: sie ist keine Ästhetik des Selbst, da sie eine gemeinschaftliche Dimension einschließt. Außerdem sollen, um eine derartige Ethik zu ermöglichen, einige Bedingungen erfüllt sein: sie ist keineswegs von allem unabhängig, und sie erhebt auch keinen Anspruch darauf.

Deswegen soll, obwohl die Bildung des Selbst manchmal in Schlegels Werken mit einem strengen Individualismus verbunden zu sein scheint, diese Perspektive nicht die doppelte Verbindung dieser Ethik mit der Kollektivität behindern: Sie hängt von gesellschaftlichen Bedingungen ab und ermöglicht selbst besondere Änderungen und Entwicklungen in der menschlichen Gemeinschaft.

2.4 Gesellschaft und Gemeinschaft

Schlegel ist der Überzeugung, dass im Innern jedes Menschen der politische Imperativ der Gemeinschaft liege. Dieser stellt den menschlichen Versuch dar, einen Zustand zu erreichen, in dem die Einzelnen dank ihrer weisen Ethik (und nicht dank dem Repräsentativsystem) politisch handeln und aktiv auf eine menschliche Kollektivität einwirken können:

«Statt der Freyheit setzen wir den Satz: Die Tugend ist allmächtig. Die Tugend des Menschen hat die Kraft, sich auf das Ganze zu verbreiten, in dasselbe einzugreifen, und auf die Bildung desselben zu wirken»¹¹⁰⁴.

Die Gemeinschaft, von der Schlegel spricht, existiert aber nicht: in der Moderne identifiziert er nur die Gesellschaft. Sie ist auch kein Kriterium von Gerechtigkeit (wie Kants ursprünglicher Vertrag), sondern sie ist nützlich, um zu betonen, dass die Ethik eine Gemeinschaft braucht und einschließt; eine Gemeinschaft, die der Staat nicht aufheben soll. Das Nachdenken über die Gemeinschaft wird von dem deutschen Philosophen benutzt, um deutlich zu machen, dass die politische Teilnahme sich nicht in Vertretungsmechanismen konkretisiert. Die echte Politik betreffe die Beiträge, die man mit

¹¹⁰⁴ Schlegel *Transzendentalphilosophie*, S. 76.

dem eigenen, ganzen und moralischen Leben leisten kann, und nicht die Entscheidungen der Leute, die mit institutionellen Aufgaben betraut werden. Das Ganze der menschlichen Kollektivität werde eigentlich von der Ethik und nicht von großen Revolutionen oder von Wahlen beeinflusst.

2.5 Von der Gemeinschaft zur ständischen Gesellschaft

In den Jenaer Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie betrifft die Argumentation Schlegels nicht mehr eine imaginäre Gemeinschaft, sondern konzentriert sich mehr auf konkrete gesellschaftliche Zustände und besonders auf die Bedingungen, unter denen es möglich ist, das Ethos zu verwirklichen. Dies sei, so Schlegel, streng mit einer sozialen Verfassung verbunden, die bestimmte Elemente aufweise, die aus der Vergangenheit stammen: Hierarchie, ständische Verfassung und Familie.

Der beste Beitrag, den diese drei Elemente leisten, bestehe laut Schlegel in drei Faktoren: Selbstständigkeit, Harmonie und eine feste Verbindung zwischen dem Menschen und den traditionellen Sitten. Die lebendige Verbindung zwischen dem Menschen und der Geschichte sei besonders wichtig, da ohne sie eine ethische und harmonische Entwicklung seines Charakters nicht möglich sei. In einer solchen Ethik wie in einer solcher Verfassung gibt es nämlich die Vormacht eines einzigen Elementes nicht: weder die des Königs noch die der Vernunft. In beiden Fällen sehen wir ein kooperatives Ganzes, deren Teile sich aufeinander beziehen und damit Hierarchien schaffen. Gleichzeitig erwirbt jedes Individuum die eigene Identität ohne anarchische Autonomie. In einer ständischen Verfassung gebe es Schlegel zufolge ein Gleichgewicht zwischen absoluter und relativer Freiheit, zwischen Gleichheit und Unterschieden: die anarchische Interpretation der Freiheit, nach der frei zu sein das Befolgen der eigenen Natur ohne Berücksichtigung anderer Menschen einschließt, sei in ihr aufgehoben. Diese Aufhebung ermöglicht auch, das Risiko zu vermeiden, dass ein Einzelner dem Volk den eigenen Willen aufdrängt. Wenn nicht die traditionellen Verbindungen bestehen, würde der potentielle Despot auf keinen Widerstand stoßen: er würde nur kraftlose Atome treffen, die nur an der eigenen Privatsphäre interessiert sind.

Das absolutistische Regime wird ferner von einem Befehl-Gehorsam-Prinzip (das sehr stark den Unterschied zwischen Regierten und Regierenden ausprägt) gekennzeichnet,

demgegenüber Schlegel das Modell einer Gesellschaft vorschlägt, in der, wie in der ständischen Verfassung, eine andere Art von Verhältnissen vorherrscht: Freundschaft und von Ehre geprägte Beziehungen, in denen man den Unterschied zwischen Menschen anerkennt und Verpflichtungen nicht aufgrund einer zentralen und staatlichen Nötigung respektiert werden.

Nicht so weit vom Despotismus entfernt, würden die menschlichen Beziehungen in der Naturrechtslehre durch formale Jurisprudenz geregelt; die Ethik wird darin keinen Raum finden und von geringem Gewicht sein: deswegen behauptet Schlegel, dass man ohne Ethik nicht von der Rechtslehre zur Politik übergehen könne.

DIE BILDUNG

3.1 Von der Zersplitterung zur harmonischen Einheit?

Um in dieses letzte Kapitel einzuführen, schlage ich vor, die Aufmerksamkeit auf zwei Aspekte der Philosophie Schlegels zu richten, die zu kollidieren scheinen. Im Rahmen der Geschichte und auch der Philosophie hatten wir gesehen, dass der Versuch der Philosophie, ein harmonisches Ganzes darzustellen oder zu finden (sei es eine universelle Geschichte oder eine absolute Wahrheit) immer trügerisch sein wird. Um es in der politischen Philosophie Schlegels zu verdeutlichen, sollten wir uns nochmals auf die Rolle der Philosophie konzentrieren, und dafür ist der Unterschied zwischen Bildung, Kultur und Erziehung zu erklären.

Für die meisten philosophierenden Zeitgenossen Schlegels stellten diese drei Begriffe Synonyme dar, die als Mittel benutzt wurden, um einen einheitlichen deutschen Staat mitzugestalten. Im Gegensatz dazu versuchte Schlegel eine Distanz zwischen jenen drei Wörtern herzustellen. Insbesondere unterschiede sich die Bildung von der Erziehung (als zentrale und staatliche Institution) und der Kultur: die Bildung bestehe in der Suche nach einem Gleichgewicht des Subjekts, damit alle seine Vermögen sich entwickeln

können. Durch sie werde laut Schlegel der Mensch «überall menschlich»¹¹⁰⁵, und deswegen sei sie das wahre Ziel des menschlichen Lebens:

«ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu sein und zu werden; und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern»¹¹⁰⁶.

Der Verlauf der Bildung ist von Anfang an frei, das heißt, dass sie nicht die Folge einer Unterweisung und Indoktrinierung des Subjekts (wie die Erziehung) ist, sondern die Auswirkung der Selbstbildung.

Die Bildung ist in Schlegels Philosophie auch von der Kultur getrennt: nur der Bildung sei das Gefühl des Erhabenen und die Sehnsucht nach dem Unendlichen beigefügt: Elemente, die das Subjekt dazu bringen, sich der Philosophie und Poesie zu winden.

3.2 Die Bildung und die Institutionen

Die Bildung betreffe laut Schlegel einen Verlauf, dessen Richtung nicht vorherbestimmt ist und zu dem man nicht gezwungen werden kann. Das Bild einer republikanischen Gemeinschaft wird durch das Bewusstsein ersetzt, dass nicht alle sich der Weisheit widmen können. Obgleich Schlegel selbst am Anfang die Idee einer elitären Ethik ablehnt, muss er die Folgen einer Ethik der Freiheit ins Auge fassen: man kann nicht gezwungen werden, frei zu sein.

Der Mensch, der sich entscheidet, sich selbst zu bilden, und der Mensch, der dies nicht anstrebt, werden daher zwei verschiedene Wege gehen. Wer sich selbst der Bildung widmet, versucht, die Gesetze seiner Fähigkeiten zu erkennen, und die Regeln und Gleichgewichte, die die Gesellschaft regieren, zu verstehen. Wer sich dagegen entscheidet, wird nur versuchen, die Gesetze und Regeln des eigenen Berufs zu erkennen und durch die Arbeit am Leben des Staates mitzuwirken.

In diesem zweiten Fall spielt der Staat eine wichtige Rolle. Eine staatliche Institution dürfe nämlich keine direkte Funktion in der Bildung eines Subjekts übernehmen, sondern

¹¹⁰⁵ Schlegel Fr., *Ideen-Fragmente*, KFSa II, S. 262, N. 65.

¹¹⁰⁶ Schlegel Fr., *Athenäums-Fragmente*, KFSa II, S. 231, N. 364.

müsse sich um die Erziehung zur ständische Sitte kümmern, um die Stabilität und Ruhe der Lebensweise zu verbürgen.

Die Leute, die sich der Bildung widmen, bilden einen besonderen Stand, den Schlegel geistlichen Stand nennt. Sie seien von allen anderen Arbeiten und Berufen befreit und sollen keine Grundbesitzer sein. Fernen sollen sie laut Schlegel nicht an der Universität oder Akademie lehren, um zu vermeiden, dass die Bildung mit der staatlichen Erziehung verbunden wird.

Dieser Stand sei nach Schlegel das Mittel, um eine Alternative zu den großen Reformen und Revolutionen zu ermöglichen: nach der Umwälzung „von oben“, die die naturrechtlichen Verfassungen vollzogen haben, und nach der Umwälzung „von unten“, die die französische Revolution versuchte – zwei Versuchen, die in der Tat laut Schlegel kein positives Resultat gebracht hätten –, schlägt er vor, dass die politische Wende aus der Mitte heraus anfangen soll – nicht von oben (von der Regierung) und nicht von unten (vom Volk). Durch die Vereinigung, die aus Gelehrten und Geistlichen besteht, hofft Schlegel die Verbindung unter den Menschen, die er untergehen sieht, wiederherzustellen. Er ist sich völlig bewusst, dass die Zukunft nicht rational und teleologisch vorausgesehen werden kann, aber er denkt, dass diese Unmöglichkeit den Versuch, eine Bruderschaft zu bilden, nicht verhindern sollte.

Es ist auch zu bemerken, dass das Ziel dieses Standes nach Schlegels Ansicht nicht darin bestehe, dem Staat einen Körper, der eine rechte und stabile Ordnung besitzt, hinzuzufügen. Ziel sei es vielmehr, dass das Unendliche (zu dem die Mitglieder dieses Standes streben) ins Endliche eingreife, um zu zeigen und daran zu erinnern, dass jede Institution relativ ist. Wegen der Abwesenheit des Anspruchs auf Gerechtigkeit und Wahrheit unterscheidet sich dieser Stand von der Freimaurerei, von der Lessing spricht, aber sie haben beide ein gemeinsames Element: das Bewahren eines Geheimnisses.

3.4 Das Geheimnis des geistlichen Standes

Der geistliche Stand muss ein Geheimnis bewahren, denn wenn es enthüllt wird, könnte es die soziale und politische Stabilität in Gefahr bringen. Auch wenn die Gelehrten ihre Entdeckungen veröffentlichen sollten, wird immer ein verborgenes Element bestehen bleiben. Wenn man aufmerksam die Kölner Vorlesungen liest, kann man einfach zu dem

Schluss kommen, dass das Geheimnis laut Schlegel die Abwesenheit einer absoluten Wahrheit sei. Der Idealismus (zu dem Schlegel zu gehören denkt) fordert, dass der Philosoph eine starke Seelenkraft besitze, die nicht allen eigen sein kann.

Der Zweifel kann durch seine zerstörerische Gewalt die Sicherheit im Leben und den Glauben an die menschlichen Beziehungen verringern. Es könnte nämlich der Indifferentismus in das Gemüt der Menschen Einzug halten, die nicht stark genug sind, die Abwesenheit der Wahrheit zu ertragen: nicht nur ein theoretischer, sondern auch ein moralischer Indifferentismus. Er könnte alle Versuche, eine Gemeinschaft zu bilden, völlig zerstören, und nicht alle Menschen sind in der Lage neue Beziehungen durch Weisheit zu bilden. Um sie zu bilden, sei Schlegel zufolge das Streben nach Bildung notwendig. Nur dank ihr kann man mit dem Gedanken der Abwesenheit der Wahrheit spielen und gleichzeitig das Gefühl von Liebe erhalten. Deswegen soll das Geheimnis bewahrt und das Volk gegen die Gefahr der Enthüllung geschützt werden.

Schlegel unterscheidet also zwischen zwei verschiedenen Arten von Philosophie: eine esoterische (der Idealismus) und eine exoterische, in der die Kirche und die Geistlichen die Hauptrolle spielen. Die exoterische Philosophie sei sowieso nicht die Auferlegung einer unbestreitbaren Lehre. Schlegel drückt sehr deutlich aus, dass auch in diesem Teil der Philosophie die Kritik erhalten werden soll. Wenn sie nicht erlaubt wäre, würde man die Rückkehr der Dogmatik riskieren, die Schlegel abgelehnt hatte. Man solle vielmehr ein Gleichgewicht zwischen beiden Strömungen anstreben.

3.5 Die Mythologie und der romantische Staat

Obwohl Schlegel über die esoterische Philosophie erst seit den Kölner Vorlesungen spricht, ist ziemlich evident, dass sie die Umwandlung eines Begriffs darstellt, den schon die vorherigen Überlegungen Schlegels charakterisierten: nämlich der Mythologie.

Zum Teil erfüllt die Mythologie die Aufgabe, die Erkenntnis für das Volk verständlich zu machen, und zum anderen Teil betont die Mythologie die Strukturen der Vernunft, die nicht rechtfertigt werden können. Der Interesse an der Mythologie schließt nicht ein, von der Vernunft abzuschweifen, sondern besteht, um die Natur der Vernunft selbst zu betonen. Das heißt, dass die Mythologie zeigt, was die Rationalität verbergen möchte: dass sie nicht unabhängig und nicht fähig ist, sich selbst zu rechtfertigen.

Wenn also die Mythologie ein Wissen ist, das versucht, das starre Denken zu öffnen, eine Bresche darin zu schlagen, um einen auf die Kategorien der Vernunft irreduziblen Bereich zu zeigen, und ein Wissen, das erkennt, dass aus diesem Bereich die Rationalität selbst kommt, und darüber hinaus ein Wissen, aus dem ein gemeinschaftliches Gefühl entstehen kann – dann können wir also sagen, dass in der Kölner Vorlesung die Beschreibung des Staates eine Mythologie, der exoterische Teil der Philosophie, ist. Was aber nicht so zu verstehen ist, dass die Mythologie eine Verfälschung ist, sondern dass sie das Ziel hat, in einem zersplitterten gesellschaftlichen Panorama eine Einheit zu bilden.

3.6 Die Philosophie außerhalb des Staates

Die Romantisierung der Politik ist nur teilweise die Romantisierung des Staates. Schlegel geht es nämlich um einen Rahmen mit politischen Wirkungen ganz außerhalb der staatlichen Grenzen: die Bildung. Wenn es diesen Überschuss nicht geben würde, wäre keine freie Ethik möglich.

Die Freiheit der Philosophie und der Literatur hat eine Grenze, die sie sich nur selbst geben können. Zwischen Staat und Bildung muss es, ebenso wie zwischen Staat und Kirche, eine große Distanz geben: sie müssen unabhängig voneinander sein. Die Gelehrten sind weltweit durch die philosophische Forschung verbunden, im „symphilosophischen“ Gespräch und ethischen Leben vereinigt: Ihr Einflussbereich ist nicht an staatliche Grenzen gebunden. Ihr Ziel sei laut Schlegel eine Gemeinschaft von ethisch bewussten Menschen zu bilden, zu der potentiell jeder Mensch gehören kann, und sie könnten eine vereinigende und disziplinierende Rolle zu spielen.

Meiner Interpretation nach ist diese außerstaatliche Gemeinschaft die Institutionalisierung der Öffnung in einer Ordnung, von der Schlegel auch im Rahmen der Geschichte und der Philosophie spricht: im Sinne eines Bruchs in einem System, um die Entwicklung des Lebens begreifen (und beeinflussen) zu können. Anders gesagt, ist diese Gemeinschaft die Institutionalisierung eines Elements, das jede Ordnung überschreitet, um Änderungen (in diesem Fall: neue ethische Beziehungen) zu ermöglichen.

Sie ist die Dimension, die es erlaubt, eine Gemeinschaft von ethisch bewussten Menschen zu denken, deren Existenz auf jede Gesellschaft einwirken sollte; sie zeigt jenen politischen Rahmen, in dem der Staat nur ein Teil ist. Die Bildung überschreitet die

Grenzen des Staates, weil die Politik nicht auf die Beziehung zwischen Individuum und Staat beschränkt ist. Und auf diesen Bereich sollte man sich konzentrieren, um die Wandlung, von der Schlegel in der *Reise nach Frankreich* spricht, zu verwirklichen. Nur auf dieser Weise sei jene ethische Revolution möglich: eine Revolution, die die menschlichen Beziehungen und ihre Unterschiede hervorhebt.

SCHLUSS

1. Kritik, Wahrheit, Gemeinschaft

Die Begriffe Kritik, Wahrheit und Gemeinschaft sind in Schlegels Philosophie eng miteinander verbunden. Da es seiner Ansicht nach keine absolute und allgemeine Wahrheit gebe, die Kritik sei kein Urteil, um festzulegen, ob ein Objekt unter die besonderen Kategorien und Regeln des Schönen, der Wahrheit oder des Guten fällt. Dies verhindert ferner, dass eine teleologische Geschichte geschrieben werden kann. Wenn dies auch verhindert, dass die Kritik und die Theorie als Mittel benutzt werden, um einen revolutionären Umsturz zu rechtfertigen, schließt es andererseits nicht das Ende der politischen Wirksamkeit der Philosophie ein. Umso mehr soll der Philosoph sich an die Aktualität wenden und immer neue Schlüsse ziehen, um sie zu begreifen. Das Subjekt soll Stellung nehmen und seine eigene Interpretation der Aktualität und der Geschichte geltend machen.

Und auch wenn Schlegel in seinen Schriften dem Philosophen als Kritiker der Regierenden keine besondere Bedeutung zu geben scheint, schaffe es der Philosoph dennoch, dank seiner Forschung und Ethik, die eng miteinander verbunden sind, eine Gemeinschaft zu bilden, die ein echter Stand wird, der nicht völlig in politischen Institutionen aufgeht. Auf dieser Weise entsteht eine Kollektivität, deren Aufgabe es ist, in die politisch geschlossene Ordnung einzugreifen, um sie zum Leben hin zu öffnen. Schlegel erkennt damit die Notwendigkeit von menschlichen Beziehungen, die nicht bloß juristisch sind und eine Alternative zur Naturrechtslehre entwerfen.

Neben einer Theorie der Wahrheit, die immer nur relativ und niemals objektiv und absolut sein kann, ist es die Idee einer historischen Entwicklung, die alles fortreibt. Und es steht in Beziehung zu dieser fortdauernden und unvorhersehbaren Entwicklung, dass das Subjekt die eigene Rationalität auf die Probe stellen soll: die philosophische Erkenntnis involviert die Dynamik der Geschichte. Deswegen ist das Urteil, nach dem Schlegels Philosophie schlechthin reaktionär sei, ausgesprochen oberflächlich. Die Geschichte ist für ihn notwendig, um eine Wirkungsfläche der Wahrheit zu bilden und um das eigene Objekt der Untersuchung zu verstehen.

Die Aufwertung der Beziehungen von Kooperation, Treue und Freundschaft, die auf ein vormodernes Bild des Staates verweisen, ist nicht die Folge einer nostalgischen Sehnsucht oder die Konsequenz der Ablehnung einer möglichen rationalen Ordnung, sondern die Folge einer besonderen Interpretation der Vernunft. Sie soll sich nicht nur mit mathematischer Berechnung beschäftigen und durch strenge Gesetze die Rolle und die Grenze der menschlichen Freiheit festlegen, sondern auch Gefühle und die Einbildungskraft in Erwägung ziehen.

BIBLIOGRAFIA

Testi di Friedrich Schlegel:

Schlegel Fr., *Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 23. Oktober 1793*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. XXIII, Schöningh-Thomas, Paderborn Zürich 1979, p. 144-146.

Id., *Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 16. Oktober 1793*, in KFSa XXIII, p. 141-142.

Id., *Von den Schulen in der Griechischen Poesie* [1794], in KFSa I, p. 3-18.

Id., *Über die Grenzen des Schönen*, in KFSa I [1794], p. 34-44.

Id., *Vom ästhetischen Werte der griechischen Kömodie* [1794], KFSa I, p. 19-33.

Id., *Von der Schönheit in der Dichtkunst III* [1794-1795], KFSa XVI, p. 3-14.

Id., *Beilage. Theorie des Schönen in der Poesie* [1794-1795], KFSa XVI, p. 521-522.

Id., *Von der Schönheit in der Dichtkunst* [1795], KFSa XVI, p. 15-32.

Id., *Vom Wert des Studiums* [1795], KFSa I, p. 621-642.

Id., *[Über] Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795], in KFSa VII, p. 3-10.

Id., *Über das Studium der Griechischen Poesie* [1795-1796], KFSa I, p. 217-368.

Id., *Herders Briefe zur Beförderung der Humanität* [1796], in KFSa II, p. 47-54.

Id., *Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden* [1796], in KFSa VII, p. 11-25.

Id., *Jacobis Woldemar* [1796], KFSa II, p. 57-77.

Id., *Philosophische Lehrjahre I* [1796-1806], in KFSa XVIII, p. 1-580.

Id., *Vorrede [an Über das Studium der Griechischen Poesie]* [1797], KFSa I, p. 205-216.

Id., *Lyceum Fragmente*, in KFSa II [1797], p. 147-163.

Id., *Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers philosophischem Journal* [1797], in KFSa VIII, p. 12-32.

Id., *Über Lessing* [1797], in KFSa II, p. 100-125.

Id., *Zur Philologie II* [1797], in KFSa XVI, p. 57-81.

- Id., *Zur Philologie I* [1797], in KFSa XVI, p. 33-56.
- Id., *Fragmente zur Literatur und Poesie* [1797-1798], in KFSa XVI, p. 83-190.
- Id., *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* [1798], in KA I, p. 395-568.
- Id., *Über Goethes Meister* [1798], KFSa II, p. 126-146.
- Id., *An Dorothea* [1799], in KFSa VIII, p. 41-62.
- Id., *Lucinde* [1799], in KFSa V, p. 1-92.
- Id., *Fragmente zur Poesie und Litteratur. II. und Ideen zu Gedichten (S. 18-95)* [1799-1801], in KFSa XVI, p. 253-338.
- Id., *Über die Unverständlichkeit* [1800], KFSa II, p. 363-372.
- Id., *Gespräch über die Poesie* [1800], in KFSa II, p. 284-351.
- Id., *Fragmente zur Poesie und Litteratur. II. und Ideen zu Gedichten (S. 3-17)* [1800-1801], in KFSa XVI, p. 339-360.
- Id., *Transcendentalphilosophie* [1800-1801], Meiner, Hamburg 1991 (anche in KFSa XII, p. 1-105).
- Id., *Abschluß des Lessing-Aufsatzes* [1801], in KFSa II, p. 397-419.
- Id., *Fragmente zur Geschichte und Politik. Erste Teil* [1802-1813], in KA XX, p. 1-478.
- Id., *Projet d'une Academie Allemande a Paris*, in KFSa XX [1802-1803], pp. 7-12.
- Id., *Observations sur l'ouvrage de Charles de Villers "La philosophie de Kant"* [1802-1803], in KFSa XVIII, pp. 538-547.
- Id., *Geschichte der europäischen Literatur* [1803-1804], in KFSa XI, p. 1-185.
- Id., *Lessings Gedanken und Meinungen*, in KFSa III [1804], p. 46-102.
- Id., *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* [1804-1805], in KFSa XII (p. 107-480) e XIII (p. 1-175).
- Id., *Propädeutik und Logik* [1805-1806], KFSa XIII, p. 177-324.
- Id., *Vorlesungen über Universalgeschichte* [1805-1806], in KFSa XIV, p. 1-256.
- Id., *Freiheit* [1807], in KFSa V, p. 398-400.
- Id., [Rezension] *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur von Adam H. Müller. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Dresden 1807 in der Arnoldischen Buchhandlung*, in KFSa III [1808], p. 145-158.
- Id., *Über die neue Wiener Preßfreiheit*, in id., *Während des Feldzuges* [1809], in KFSa VII, p. 96-99.
- Id., *Über die neuere Geschichte* [1810-1811], in KFSa VII, p. 125-407.

- Id., *Fragmente zur Geschichte und Politik II* [1813-1819], in KA XXI.
- Id., *Signatur des Zeitalters* [1820-1823], in KFSa VII, p. 483-596.
- Id., *Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes* [1828-1829], in KFSa X, p. 309-554.
- Id., *Philosophie der Geschichte* [1828], in KFSa IX, pp. 1-428.

Traduzioni in italiano disponibili:

- Schlegel Fr., *Frammenti critici e poetici*, a cura di Cometa M., Einaudi, Torino 1998, pp..
- Schlegel A. W., Schlegel Fr., *Athenäum*, a cura di Cusatelli G., Bompiani, Milano 2008.
- Schlegel Fr., *Frammenti di Estetica* a cura di Cometa M., Aesthetica, Palermo 1989.
- Id., *Sullo Studio della Poesia greca*, a cura di Lacchin G., Mimesis, Milano 2008.
- Id., *Frammenti critici e poetici* cit.
- Id., *Lucinde*, a cura di D'Agostini M. E., Studio Tesi, Pordenone 1985.

Testi di Immanuel Kant

- Kant I., *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* [1763], *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Georg Reimer, Berlin 1910, p. 165-204; tr. it., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 249-290.
- Id., *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* [1766], AA II, p. 315-373.
- Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], AA VIII, p. 15-31; tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici*, a cura di Bobbio N., Firpo L., Mathieu V., Utet, Torino 2010.
- Id., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [1784], AA VII, p. 33-42; tr. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in id., *Scritti politici* cit., pp. 141-149.
- Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [1786], AA IV, p. 465-565.
- Id., *Kritik der Urteilskraft* [1790], AA V, p. 165-485; tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di Gargiulo A., D'Angelo P., Laterza, Roma-Bari 2002.

Id., *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* [1791], AA XX, p. 253-333; tr. it. *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino: Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?* a cura del Dr. Friedrich Theodor Rink, in Id., *Scritti sul criticismo*, a cura di De Flaviis G., Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 149-238.

Id., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie gültig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793], AA VIII, p. 273-313; tr. it. *Sopra il detto comue: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in id., *Scritti politici*, a cura di Bobbio N., Firpo L., Mathieu V., Utet, Torino 2010.

Id., *Zum ewigen Frieden* [1795], AA VIII, p. 341-386; tr. it. *Per la pace perpetua*, a cura di Bordiga R., Feltrinelli, Milano 2010.

Id., *Kritik der reinen Vernunft* [1797], AA III, p. 1-594, tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di Gentile G, Lombardo-Radice G., Laterza, Roma-Bari 2005.

Id., *Die Metaphysik der Sitten* [1797], AA, VI, p. 203-493; tr. it. *Metafisica dei costumi*, a cura di Landolfi Petrone G., Bompiani, Milano 2006.

Id., *Der Streit der Fakultäten* [1798], AA VII, p. 1-116; tr. it. *Il Conflitto delle Facoltà*, a cura di A. Poggi, Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero, Genova 1953.

Id., *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik* [, AA XX, p. 333-351; tr. it. *Fogli sparsi riguardanti i progressi della metafisica*, a cura di Manganaro P., Bibliopolis, Napoli 1977.

Id., *Phylosophische Enzyklopedie* [1777-1778 o 1779-1780], AA XXIX, p. 1-45; tr. it. *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003.

Testi di Fichte

Id., *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* [1793-1794], GA I, 1, p. 193-404; tr. it. in *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V. E. Alfieri, Laterza, Bari 1966.

Id., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* [1794], GA I, 2, p. 91-172.

Id., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], GA I, 2, p. 173-451; tr. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di Boffi G., Bompiani, Milano 2003.

Id., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* [1797], GA I, 4, p.1-165; tr. it. *Diritto naturale*, a cura di Fonnesu L., Laterza, Roma-Bari 1994.

Id., *Wissenschaftslehre Nova Methodo (Nachschrift Krause)* [1798-1799], Meiner, Hamburg 1994 (presente anche in GA IV, 3, p. 307-523).

Id., *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* [1799], GA II, 5, p. 97-186.

Id., *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstaben in der Philosophie* [1800], in Fichte J. G., *Gesamtausgabe*, GA I, 6, p. 313-389.

Id., *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* [1801-1806], in GA II, 10, p. 11-65.

Id., *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], GA I, 8, p. 141-396; tr. it. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini, Milano 1999.

Id., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797-1798], GA I, 4, p. 186-208; tr. it. *Prima Introduzione in Prima e Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza*, a cura di Cesa C., Laterza, Roma-Bari 1999, p.

Id., *Zweite Einleitung* [1797-1798], GA I, 4, p. 209-269; tr. it. *Seconda Introduzione*, in id., *Prima e Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza*, a cura di Cesa C., Laterza, Roma-Bari 1999.

Altri autori:

Archives parlementaires de 1787 à 1860. Première série, p. 210-211, consultabile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k495428>.

Constitution de la République française, et lois y relatives. 1795, p. 103-104 (consultabile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2069843>).

Achermann E., *Worte und Werte. Geld und Sprache bei G. W. Leibniz, J. G. Hamann und A. Müller*, Niemeyer, Tübingen 1997.

Albes C., *Einleitung*, in Albes C., Frey C., *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 2003.

Allemann B., *Ironie und Dichtung*, tr. it. *Ironia e poesia*, a cura di Voghera G. Mursia, Milano 1971.

Ameriks K., *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 2006.

Aristotele, *Fisica*, tr. it. a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

Arndt A., *Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796-1801*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", Vol. 35, 1992, pp. 257-273.

Arndt A., *Romantische Dialektik* in id., *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg 1994, pp. 121-144.

Arndt A., *Opposizione e contraddizione. La forma fondamentale di dialettica romantica*, in Sorrentino S., Tice T. N., *La dialettica nella cultura romantica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996.

Arndt A., *Friedrich Schlegels dialektischer Systembegriff*, in Danz C., Stolzenberg J. (Hg.), *System und Systemkritik um 1800*, Meiner Hamburg 2011, pp. 287-300.

Bärbel F., *Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung zur "Kritik der Kritik"*, in 'Archiv für Begriffsgeschichte', Vol. 43, 2001, p. 83-111.

Baumgartner H. M., Kings H., Wild C., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tr. it. *Concetti fondamentali di filosofia*, a cura di Penzo G., Queriniana, Brescia 1981.

Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, Vol. II, R. Leers, Rotterdam 1697, consultabile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50432q/>.

Baxa J., *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena 1924.

- Behler E., *Einleitung*, in KFSa VII, p. XV-CLII.
- Behler E., *Einleitung* a KFSa VIII, p. XV-CCXXXII.
- Behler E., *Einleitung* in KFSa XX, p. IX-XLIII.
- Behler E., *Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.
- Behler E., *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Schöningh, Paderborn 1989.
- Behler E., *Friedrich Schlegel's Theory of an Alternating Principle prior to his Arrival in Jena (6 August 1796)*, in "Revue Internationale de Philosophie", Vol. 50, 3, 1996, pp. 383-402.
- Behler E., *Frühromantik*, tr. it. *Romanticismo*, a cura di Perini Bianchi I., La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Behrens K., *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1984.
- Beiser F. C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.
- Beiser Fr., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1795-1805*, Harvard University Press, Cambridge 2002.
- Beiser, *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge-London 2003.
- Benjamin W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, tr. it. *Il Concetto di Critica nel Romanticismo tedesco*, in id., *Il Concetto di Critica nel Romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di Agamben G., Einaudi, Torino 1982, p. 3-116.
- Bolz N. W., "Der Geist und Buchstaben. Friedrich Schlegels hermeneutische Postulate", in *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, Hg. Nassen U., Schöningh, Nassen 1979.
- Bonfatti E., *La civil conversazione in Germania*, Del Bianco, Udine 1979.

Bourdieu P., *Sur l'État*, Raisons d'agir-Seuil, Paris 2012.

Breuer W., Bunia R., Erlinghagen A. (Hg.), *Friedrich Schlegel und die Philologie*, Schönningh, Paderborn 2013.

Brown W., *Politics out of History*, tr. it. *La politica fuori dalla storia*, a cura di Rudan P., Laterza 2012.

Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979.

Burke E., *Reflections on the Revolution in France and on the proceedings in certain societies in London relative to that event*, tr. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia e sulle relative deliberazioni di alcune società di Londra*, a cura di Respinti M., Ideazione, Roma 1998.

Burke E., *Betrachtungen über die Französische Revolution*, nella trascrizione tedesca di Genz Fr., a cura di Iser L., Henrich D., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967.

Buschmeier M., "Friedrich Schlegels Klassizismus", in Alt P.-A., Schmitz-Emans M. (Hg.), *Antike-Philologie-Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2011.

Carchia G., D'Angelo P., *Dizionario di estetica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Carosso D., *Il comunismo degli spiriti*, Donzelli, Roma 1995.

de Chateaubriand Fr.-R., *De la Monarchie selon la Charte*, Imprimerie de le Normant, Paris 1816 (consultabile on line: books.google.fr/books?id=cIU-AAAACAAJ).

Chignola S., *Il concetto controrivoluzionario del potere*, in Duso G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

Chignola S., *I concetti e la storia (sul concetto di storia)*, in Chignola S., Duso G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Chignola S., *Una filosofia prima della filosofia: Royer-Collard, Jouffroy, Cousin*, in “Rivista della storia della filosofia”, 3, 2011, pp. 471-504.

Cicerone M. T., *De Oratore*, tr. it. *Dell’oratore*, a cura di Emanuele N., Bur, Milano 2013.

Colebrook C., *Irony in the Work of Philosophy*, University of Nebraska Press, Lincoln 2002.

Cometa M., “Introduzione” a Schlegel Fr., *Frammenti critici e poetici* cit., p. IX-XXXVII.

Cometa M., *Iduna, Mitologie della ragione. Il progetto di una “neue Mythologie” nella poesia preromantica; Friedrich Schlegel e F. W. J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984.

Cometa M., Sampaolo G., *Introduzione*, in Cometa M. (a cura di), *L’età classico-romantica. La cultura letteraria in Germania tra Settecento e Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 3-7.

Cometa M. (a cura di), *L’età classico-romantica*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Deleuze G., *Logique du sens*, tr. it. *Logica del senso*, a cura di de Stefanis M., Feltrinelli, Milano 2006.

Deleuze G., *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, tr. it. *Il freddo e il crudele*, a cura di De Col G., SE, Milano 2007.

Descartes R., *Discours de la méthode*, tr. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 25.

Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur*, tr. it. *Meditazioni metafisiche*, a cura di Landucci S., Laterza, Roma-Bari 2007.

Diderot D., Le Rond d’Alembert J., Briasson-David-Le Breton-S. Faulche (ed.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une*

société de gens de lettres, Vol. IV, 1751-65, p. 494, disponibile presso: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50536c/>.

Dierkes H., *Literaturgeschichte als Kritik. Untersuchungen zu Theorie und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichtsschreibung*, Niemeyer, Tübingen 1980.

Duso G. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993.

Duso G., *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in id., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 273-310.

Duso G., *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

Duso G. (a cura di), *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.

Eckel W., Wegmann N. (Hg.), *Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*, Schöningh, Paderborn 2014.

Esposito R., Galli C. (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Fauchois Y., *Centralisation*, in Furet F., Ozouf M. (ed.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Idées*, Flammarion, Paris 2007.

Foucault M., *Qu'est-ce que la critique?*, tr. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli Editore, Roma 1997.

Foucault M., *Qu'est-ce que les Lumières ?*, tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?* in Id., *Antologia*, M. Bertani e A. Fontana, in *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 221.

Frank M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

Frank M., *Das Problem "Zeit" in der deutschen Frühromantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantische Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1990.

Frank M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, tr. it. di Cuniberto F., *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Einaudi, Torino 1994.

Frank M., "'Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen symbolisch'. Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796)", in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 50, 3/1996, pp. 403-436.

Frank M., "*Wechselgrundsatz*". *Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt*, in 'Zeitschrift für philosophische Forschung', 50, 1996, p. 26-50.

Frank M., "*Unendliche Annäherung*". *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

Freud S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, tr. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *Opere*, Vol. V, a cura di Musatti C. L., Boringhieri, Torino 1972.

Frischmann B., *Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung zur "Kritik der Kritik"*, in "Archiv für Begriffsgeschichte" 43, 2001.

Frischmann B., *Friedrich Schlegel und die Revolution*, in Ries K. (Hg.), *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*, Winter, Heidelberg 2012, p. 141-158.

Gabriel M., *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Junius, Hamburg 2008.

Gentz Fr., *Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, in Kant I., Gentz Fr., Rehberg A. W., *Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967.

Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

Givone S., *Prefazione*, in Frank M., *Il dio a venire* cit.

Gooch J. P., *Germany and the French Revolution*, Longmans, London 1920.

Götze M., *Friedrich Schlegels "Apologie des Buchstabens"*, in Albes C., Frey C., *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 2003.

Götze M., *Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik*, Schöningh, Paderborn 2001.

Greco J., *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Grimm J. und W., *Deutsches Wörterbuch*, Bd. XIII, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991.

Groh A., *Die Gesellschaftskritik der Politischen Romantik. Eine Neubewertung ihrer Auseinandersetzung mit den Vorboten von Industrialisierung und Modernisierung*, Dieter Winkler, Bochum 2004.

Ritter J., Gründer K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IX, Schwabe & co., Basel 1995.

Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, a cura di Illuminati A., Ferruccio M., Perretta W., Laterza, Roma-Bari 2008.

Haym R., *Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, tr. it. *La scuola romantica. Contributo alla storia dello spirito tedesco*, a cura di Pocar E., Riccardo Ricciardi, Milano Napoli 1965.

Hadot P., *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, tr. it. *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

Hegel G. W. F. (?), Hölderlin Fr. (?), Schelling Fr. (?), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, tr. it. *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di Amoroso L., ETS, Pisa 2007.

Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in Hegel G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hrsg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner Hamburg 1968.

Heidemann D. H., *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007.

Henel H., *Friedrich Schlegel und die Grundlagen der modernen literarischen Kritik*, in Schanze H., (Hg.), *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.

Henrich D., *Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat* in Kant I., Gertz Fr., Rehberg A. W., *Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967.

Herder J. G., *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in Herder, *Werke*, Bd. IV, Brummack J., Bollacher M. (Hrsg.), Deutscher Klassiker, Frankfurt a. M. 1994.

Hobbes T., *Leviathan*, in *English Works*, Vol. III, a cura di W. Molesworth, Scientia Verlag, Aalen.

Hölzle E., *Bruch und Kontinuität im Werden der deutschen modernen Freiheit*, tr. it. *Frattura e continuità nell'evoluzione della moderna "libertà" tedesca*, in Rotelli E.,

Schiera P. (a cura di), *Lo Stato moderno I. Dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 91-101.

Huber E. R., *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. I *Reform und Restauration 1789 bis 1830*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1957.

Immer N., *Von der politischen zu ästhetischen Revolution: Das Beispiel Friedrich Schlegel*, in Ries K. (Hg.), *Romantik und Revolution* cit., p. 159-170.

Karlfried G., Ritter J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, Schwabe, Basel-Stuttgart 1980.

Koehler B., *Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980.

Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, tr. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di Panzieri G., il Mulino, Bologna 1972.

Accelerazione e secolarizzazione, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989.

Id., *Semantica del concetto di rivoluzione*, in AA.VV., *La Rivoluzione Francese e l'idea di rivoluzione*, FrancoAngeli, Milano 1986.

Koselleck R., *Preussen zwischen Reform und Revolution*, tr. it. *La Prussia tra Riforma e Rivoluzione 1791-1848*, a cura di Cupellaro M., Il Mulino, Bologna 1988.

Lacoue-Labarthe P., Nancy J. L., *L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris 1978.

de Lamettrie J. O., *L'homme machine*, tr. it. *L'uomo macchina*, a cura di Preti G., SE, Milano 1990.

Lessing E., *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, tr. it. *Ernst e Falk. Dialoghi per massoni*, in id., *Opere filosofiche*, a cura di Ghia G., UTET, Torino 2008.

Lichtenstein E., *Bildung*, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, p. 7-29.

Luhmann N., *A redescription of "Romantic Art"*, *MLN*, Vol. 111, No. 3, German Issue, 1996, pp. 506-522.

Luper S. (Ed.), *The Sceptics: Contemporary Essays*, Ashgate, Aldershot 2003.

Macherey P., *Études de philosophie "française". De Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013.

Maimon S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Meiner, Hamburg 2004.

de Man P., *The Rhetoric of Temporality*, in de Man P., *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, p. 187-228.

Mannheim K., *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (1984), tr. it. a cura di Kettler D., Meja V., Stehr N., *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Laterza, Roma-Bari 1989.

Matala de Mazza E., *Romantic politics and society*, in Saul N., *The Cambridge Companion to German Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 191-208.

Matala de Mazza E., *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Rombach, Freiburg 1999.

Mayer T., *Die Ausbildung der Grundlaghe des modenrnen deutschen Staates im hohen Mittelalter*, tr. it. *I fondamenti dello Stato moderno tedesco nell'alto Medioevo*, in *Lo Stato moderno I. Dal Medioevo all'età moderna cit.*, pp. 21-49.

McClelland C. E., *State, Society, and University in Germany 1700-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

Menninghaus W., “Die frühromantische Theorie von Zeichen und Metapher”, *The German Quarterly*, Vol. 62, No.1, 1989, pp. 48-58.

Messlin D., *Antike und Moderne. Friedrich Schlegels Poetik, Philosophie und Lebenskunst*, De Gruyter, Berlin-New York 2011.

Merker N., *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, Laterza, Roma-Bari 1977.

Millán-Zaibert E., *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, State University of New York Press, New York 2007.

Mizzau M., *L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano 1994.

Näf W., *Frühformen des “Modernen Staates” im Spätmittelalter*, tr. it. *Le prime forme dello “Stato moderno” nel basso medioevo*, in *Lo Stato moderno 1. Dal Medioevo all'età moderna cit.*, pp. 51-68.

Nassar D., *The Romantic Absolute. Being and knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, The University of Chicago Press, Chicago London 2014.

Nietzsche Fr., *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di Giametta S., Adelphi, Milano 2012

Nietzsche Fr., *Menschliches, Allzumenschliches*, tr. it. *Umano. Troppo umano II*, a cura di Giametta S., Adelphi, Milano 1981.

Novalis, *Blütenstaub*, in id., *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, tr. it. *Polline*, in *Athenäum cit.*

Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, tr. it. *La Cristianità o Europa*, a cura di Reale A., Bompiani, Milano 2002.

Oestreich G., *Strukturprobleme des europäische Absolutismus*, tr. it. *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in *Lo Stato moderno I. Dal Medioevo all'età moderna* cit.

de Pascale C., *La filosofia della società di Franz von Baader*, Bibliopolis, Napoli 1982.

Picardi R., *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte*, il Mulino, Bologna 2009.

Poggi S., *Il genio e l'unità della natura: la scienza della Germania romantica 1790-1830*, il Mulino, Bologna 2000.

van der Zande J., Popkin R. H. (Hrsg.), *The Skeptical Tradition around 1800*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998.

Rametta G., *Diritto e potere in Fichte*, in Duso G., *Il potere* cit., pp. 275-295.

Rehberg A. W., *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, in Kant I., Gentz Fr., Rehberg A. W., *Über Theorie und Praxis* cit.

Reinhold K. L., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 2 Bd., Meiner, Hamburg 2003.

id., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.

Reinhold K. L., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* cit., Bd. I.

Rémond R., *La droite en France de la première Restauration à la V^e République*, tr. it. *La destra in Francia dalla Restaurazione alla V^a Repubblica*, di Cantarella G. e Cabrini P., Mursia & Co., Milano 1970.

Ricciardi M., *Introduzione*, in Tönnies F., *Comunità e società*, a cura di Ricciardi M., Laterza, Torino 2011.

Ries K., *Geschichtsschreibung in Jena. Von Schiller bis Droysen*, in "Zeitschrift für Thüringische Geschichte", Bd. 64, 2011, pp. 143-156.

Ries K., *Zum (Un-)Verhältnis von Romantik und Revolution*, in Ries K. (Hg.), *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*, Winter, Heidelberg 2012, p. 9-26.

Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, tr. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, a cura di Boringhieri G., prefazione di Gargani A. G., Laterza, Roma-Bari 2008.

Röttgers K., *Kritik und Praxis*, de Gruyter, Berlin-New York 1975.

Rousseau J. J., *Du Contract social*, tr. it., *Il Contratto sociale*, a cura di Garin M., Magri T., Laterza, Roma-Bari 2008.

Safranski R., *Romantik*, tr. it. *Il romanticismo*, a cura di U. Gandini, Longanesi, Milano 2011.

Sampaolo G., *L'utopia del Classicismo*, in *L'età classico-romantica. La cultura letteraria in Germania tra Settecento e Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 8-36.

Schelling C., *Briefe aus der Frühromantik. Caroline*, Schmidt E. (Hrsg.), Bd. II, Insel-Verlag, Leipzig 1913.

Schiller Fr., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, tr. it. *L'educazione estetica dell'uomo*, a cura di Boffi G., Bompiani, Milano 2011.

Schiller Fr., *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in Id., *Universalhistorische Schriften*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. Leipzig 1999.

Schiller, *Kallias, oder über die Schönheit*, tr. it. *Kallias o della bellezza*, in id., *Kallias, o della bellezza e altri scritti di estetica*, a cura di De Marchi C., Mursia, Milano 1993.

Schlegel A. W., *Briefe über Poesie, Silbenmaß und Sprache*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, I, Hrsg. von E. Böcking, Hildesheim, New York- Olms 1971.

id., *Vorlesungen über philosophische Kunstlehre* (Jena 1798-99), in *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, Bd. I, Hrsg. von E. Behler, Schöning, Paderborn München Wien Zürich, 1989.

id., *Vorlesungen über schöne Literature und Kunst* (1801-1804), in *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, Bd. I.

Schmitt C., *Begriff des Politischen*, tr. it. *Il concetto del 'politico'*, in id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di Miglio G. e Schiera P., il Mulino, Bologna 1972.

Schulze G. E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, tr. it. *Enesidemo*, a cura di Pupi A., Laterza, Bari 1971.

Sellars J., *The Point of View of the Cosmos: Deleuze Romanticism, Stoicism*, in "Pli", 8, 1999, pp. 1-24.

Seyhan A., *Representation and Its Discontents. The Critical Legacy of German Romanticism*, University of California Press, Berkley Los Angeles Oxford 1992.

Stanguennec A., *La philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris 2011.

Suzuki M., *O Gênio Romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*, Iluminuras, São Paulo 1998.

Szondi P., *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, tr. it. *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, in id., *Poetica e filosofia della storia*, a cura di Gilodi R., Vercellone F., Einaudi, Torino 2001.

Szondi P., *Von der normativen zur spekulativen Gattungspoetik*, tr. it. *Dalla poetica dei generi normativa a quella speculativa*, in id., *Poetica e filosofia della storia* cit.

Szondi P., *Poetica dell'idealismo tedesco*, tr. it. Buzzo Margari R., Einaudi, Torino 1974.

Tang C., *From International Law to Romantic Poetics. Legal Historical Observations on Friedrich Schlegel*, in 'Cadernos de Letras', 27, 2010, p. 33-45.

de Tocqueville A., *L'ancien Régime et la Révolution*, tr. it. *L'antico regime e la rivoluzione*, a cura di G. Candeloro, Bur, Milano 1998.

de Tocqueville A., *De la démocratie en Amérique*, tr. it. *La democrazia in America*, a cura di Matteucci N., UTET, Torino 2007.

Vercellone F., *Introduzione. La classicità romantica di Peter Szondi*, in Szondi P., *Poetica e filosofia della storia* cit.

Vieweg K., *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, Wilhelm Fink Verlag, München 2007.

Vieweg K., "Was ihr wollt" oder "Wie es euch gefällt". *Romantische Ironie und Lebensform*, in Forster M., Vieweg K. (Hg.), *Die Aktualität der Romantik*, Lit, Münster 2012, p. 183-201.

Watanabe J., *Transzendentalphilosophie und Philosophie des Lebens bei Friedrich Schlegel*, in Knatz L., Kobayaschi N., Tsunekawa T., *Leben und Geschichte. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 43-55.

Weber M., *Wissenschaft als Beruf*, tr. it., *La scienza come professione* in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.

Weber M., *Politik als Beruf*, tr. it. *La politica come professione* di Tuccari F., in id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.

Weiland W., *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1968.

Welleck R., *A History of Modern Criticism 1750-1950*, tr. it. *Storia della critica moderna*, a cura di Lombardo A., Il Mulino, Bologna 1990.

Wieacker F., *Privatsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, tr. it. *Storia del diritto privato moderno: con particolare riguardo alla Germania*, Vol. 1, a cura di Santarelli U. e Fusco S. A., Giuffré, Milano 1980.

Winckelmann J. J., *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, Hg. von W. Rehm, Walter de Gruyter, Berlin New York 2002²; tr. it. *Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura*, in id., *Pensieri sull'imitazione*, a cura di M. Cometa, Aesthetica Edizioni, Palermo 1992.

Winckelmann J. J., *Erläuterung der Gedanken von der Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst; und Beantwortung des Sendschreibens über diese Gedanken*, tr. it. *Commento ai Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura e risposta all'Epistola sopra detti Pensieri*, in id., *Pensieri sull'imitazione* cit.

Winckelmann J. J., id., *Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst*, in Id., *Kleine Schriften* cit.

Zimmermann H., *Friedrich Schlegel oder die Sehnsucht nach Deutschland*, Schöningh, Paderborn 2009.

Ziolkowski T., *German Romanticism and Its Institutions*, Princeton University Press, Princeton 1990.

Zovko J., *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

Zovko J., *Kritik versus System. Ein ironisches Spiel im Denken Friedrich Schlegels*, in Danz C., Stolzenberg J. (Hg.), *System und Systemkritik um 1800*, Meiner, Hamburg 2001, p. 301-310.

Zovko J., *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Schöningh, Paderbon München Wien Zürich 2010.